

# 14



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

# İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



# GELİBOLU

Çanakkale iline bağlı ilçe merkezi.

Aynı adı taşıyan yarımadanın kuzeydoğu kesiminde Çanakkale Boğazı'nın kuzey giriş kısmında, denize doğru uzanan bir yüksekliğin üzerinde kurulmuştur. Şehrin ve yarımadanın adının "gemi şehri, güzel şehir" yahut "Galyalılar'ın şehri" anlamındaki Kallipolis veya Gallipolis'ten geldiği belirtilir. Ancak bu adın menşei hakkında kesin bilgi yoktur. Şehir, XIV. yüzyılın başlarından itibaren bu bölgeye yönelik akınlarda bulunan Türkmen beylikleri tarafından Gelibolu adıyla anılmıştır. Aydınoğulları tarihini ihtiva eden Düstûrnâme'de "Gelibolı" şeklinin kullanıldığı dikkati çekmektedir. Kemalpaşazâde Gelibolu'nun adı ve kuruluşu hakkında bilgi verirken buranın asıl adının "Kalipoli" olduğu, "poli"nin Rumca şehir, "Kali"nin ise Bolayır tekfurunun kızının isminden geldiği söylentisine yer verir (Tevârîh-i Âl-i Osmân, II, 126).

Tarih. Kimler tarafından ne zaman kurulduğu hakkında kesin bilgiye rastlanmayan şehir civarında ilk yerleşmenin Traklar'ca gerçekleştirildiği sanılmaktadır. Daha sonra Foçalılar ve Miletliler'in bu bölgede kolonileri olduğu belirtilir. Ancak bu devirlerde bu isimde bir yerleşme yerine rastlanmamaktadır. Yarımada tarih boyunca birçok kavmin güzergâhı olması dolayısıyla stratejik noktalarda bazı istihkâmlar kurulmuş olmalıdır. Gelibolu yöresinde yapılan araştırmalarda birtakım antik kalıntılar şehrin 16 km. doğusunda Duran çiftlik kesiminde bulunmuştur. Muhtemelen Gelibolu bugünkü yerinde Roma idaresi döneminde bir kale olarak ön plana çıkmaya başlamıştır. Şehir Romalılar'la Pontuslular arasındaki çekişmede önemli rol oynadı. Bizans idaresi altında iken önce Gotlar'ın, ardından da Hunlar'ın saldırılarına uğradı. 441'de Trakya bölgesine inen bir Hun ordusunun tahrip ettiği şehirler arasında Gelibolu da zikredilir. Bizans İmparatoru I. Iustinianos tarafından tamir ettirilen kale zamanla önemli bir liman ve ticaret merkezi haline geldi. Arap ordularının İstanbul'a yönelik seferlerinden bu bölge de etkilendi. Haçlı ordularının buradan geçerek Anadolu'ya ulaştıkları Gelibolu 1204'te Latinler'in idaresi altına girdi. Bir süre sonra İznik İmparatoru III. Ioannes tarafından geri alındı (1235).

Bizans'ın son dönemlerinde Ege ve Marmara kıyılarında faaliyet göstermeye başlayan Türkmen beylikleri Gelibolu yarımadasını da hedef aldılar. Bu arada Batı Anadolu'daki beyliklerle mücadele etmek üzere Bizanslılar'ca getirtilen Katalanlar Anadolu'daki faaliyetlerinden sonra (1304) Gelibolu'ya yerleştiler ve bir süre burada kaldılar. Atina'ya çekilmelerine kadar Trakya'daki faaliyetleri ve Bizans'la mücadeleleri sırasında, Ece Halil idaresindeki 500 Karesili Türkmen onlarla birlikte hareket etmiş ve kılavuzlukta bulunmuştu. 1320'lerde Bizans donanması için önemli bir üs niteliği kazanan Gelibolu, 1331 veya 1332'de Aydın Beyi Gazi Umur Bey idaresindeki donanmanın başlıca hedefi oldu. Umur Bey ve müttefiki Saruhanoğlu'nun saldırıları sonuçsuz kaldıysa da bu kuvvetler Gelibolu limanı yakınındaki Lazgölhisarı mevkiinde tutunmayı başardı. Fakat bu uzun süreli olmadı. Daha sonra Orhan Bey'in oğlu Süleyman Paşa idaresindeki Osmanlı kuvvetleri İmparator Kantakuzenos'un müttefiki sıfatıyla yarımadaya geldiler (753/1352). Bizans kuvvetleriyle birlikte Sırp ve Bulgarlar'a karşı mücadele eden Süleyman Paşa'ya Çimbihisarı üs olarak verildi. Burası Osmanlılar için bir dayanak noktası oluşturdu. Müstakil hareket etmeye başlayan Süleyman Paşa bir taraftan Trakya'ya, diğer taraftan Gelibolu yönüne akınlarda bulundu. Gelibolu abluka altına alındı. Bizanslılar haraç vermek şartıyla Osmanlılar'ı bölgeden uzaklaştırmaya çalışırken 2 Mart 1354'te meydana gelen şiddetli zelzele surların yıkılmasına ve şehrin harap olmasına yol açtı. Halkın bir kısmı hayatını kaybetti, bir kısmı da soğuk ve kıtlık yüzünden buradan kaçtı. Osmanlılar savunmasız ve boş şehri kolayca elde ettiler. Bu haberi duyan Süleyman Paşa Biga'dan buraya geldi ve kaleyi yeniden onartıp tahkim etti. Anadolu'dan Türk nüfus getirilip şehre yerleştirildi.

Osmanlı hâkimiyetinde Gelibolu, Trakya ve Balkanlar'a yönelik akınlarda önemli bir harekât üssü oldu. Hatta ilk Paşa sancağının merkezi de burası idi. Süleyman Paşa 1357'de ölünce bir cami ve imaret yaptırıp vakıflar tahsis ettiği Bolayır'a defnedildi. 13 Ağustos 1366'da Savoy (Savoia) Dükü Amedeo bir Haçlı filosu ile Gelibolu'yu alıp 14 Haziran 1367'de Bizans'a terketti. Bu durum Osmanlılar'ın Balkanlar'la olan bağını kesintiye uğrattıysa da Bizans İmparatoru IV. Andronikos, I. Murad'ın ısrarlı talebi sonucu kaleyi Osmanlılar'a bıraktı. 1376'daki bu ikinci fetihle Gelibolu kati olarak Osmanlı hâkimiyetine girmiş oldu. Burası Osmanlı orduları için bir geçit yeri ve deniz üssü olarak önem kazandı. Yıldırım Bayezid kaleyi

yeniden tahkim ettirerek limanı genişletti ve iki kule yaptırdı; burayı bir gümrük istasyonu haline getirerek İstanbul'a gidip dönen sivil tüccar gemilerini limana yanaşmaya zorladı. Ticarî menfaatleri oldukça zedelenen Venedikliler şehre yönelik saldırılarda bulundular. Fetret devrindeki karışık ortam onların faaliyetlerine hız verdi. Boğazdan serbest geçiş için Osmanlı şehzadesi Mûsâ ile anlaşma yaptılar; fakat Çelebi Sultan Mehmed döneminde Gelibolu, Osmanlılarla Venedikliler arasında başlıca tartışma konusunu oluşturdu. 1415'te Gelibolu'daki Osmanlı donanması Venediklilerin elindeki adalara saldırdı. Bunun üzerine Loredano idaresindeki Venedik filosu Gelibolu'ya gelerek limanda bulunan Osmanlı donanmasını tahrip etti (Mayıs 1416). Venedik kaynaklarına göre 12 Osmanlı gemisi zaptedilmiş, 4000 kişi de öldürülmüştü. Ancak Venedikliler boğazın kontrolünü ellerinde tutamadılar. 1423'te ve 1430'da Venedikliler Gelibolu'ya saldırdılarsa da büyük bir ilerleme sağlayamadılar. Bu arada şehir II. Murad ile amcası Mustafa (Düzmece) arasındaki mücadelelerde önemli rol oynadı. Mustafa, kendisine taraftar olan halkın desteğiyle Gelibolu'ya hâkim olmuştu; fakat burayı müttefiki Bizanslılar'a vermemişti. Boğazın sıkı kontrolü, II. Murad'ın Rumeli'ye geçecek vasıta dahi bulamamasına yol açmıştı. Nihayet Ceneviz filosunun yardımıyla Gelibolu yakınına çıkıp şehri ele geçirdi.

İstanbul'un fethine kadar önemli bir askerî deniz üssü olma özelliğini koruyan Gelibolu Fâtih Sultan Mehmed döneminde esaslı bir şekilde tahkim edildi. Hatta boğazın ve şehrin korunması için Çanakkale'de giriş kısmında karşılıklı iki hisar yaptırıldı. Böylece hem

Gelibolu hem de İstanbul'un müdafaasının Çanakkale Boğazı'ndan başladığı gerçeği tam anlamıyla ortaya çıkmış oldu. Ancak Gelibolu, 1515'te İstanbul'da Haliç Tersanesi'nin devreye girmesiyle giderek deniz üssü olma özelliğini yitirmeye başladı. Yine de deniz seferleri için donanmanın önemli ana merkezlerinden biriydi. I. Ahmed 1613'te şehre gelerek Yazıcızâde Mehmed Efendi'nin, ardından da Bolayır'da Süleyman Paşa'nın türbelerini ziyaret etti. XVII. yüzyılın ikinci yarısına doğru başlayan Girit seferinde yeniden ön plana çıkan şehir, Venediklilerin boğazda başlattığı ablukadan oldukça etkilendi. Venediklilerin abluka faaliyetleri XVII ve XVIII. yüzyıl başlarında da sürdü. 1770'teki Çeşme faciasının ardından boğazlar ve Gelibolu yeni bir tehditle daha karşı karşıya

kaldı. 1790'lardan itibaren de Hâfız Mustafa adlı bir âyanın nüfuzu altına girdi ve bazı karışıklıklar yaşandı. Asıl büyük tehlike Çanakkale muharebeleri sırasında meydana geldi. Müttefik kuvvetlerin çıkarma harekâtı esnasında bombalandı ve yer yer tahribata uğradı. Bunun ardından 4 Ağustos 1920'de Yunanlılar tarafından işgal edildiyse de 3 Ekim 1922'de terkedildi. Cumhuriyet döneminin başlarında vilâyet merkezi oldu (1923). Bu durum, 1926 yılında 877 sayılı kanunla ilçe merkezi haline dönüştürülmesine kadar sürdü.

Fizikî, Kültürel ve Sosyoekonomik Yapı. Gelibolu tarih boyunca Avrupa ile Anadolu arasında önemli bir güzergâh noktası olduğu gibi korunaklı limanı, boğazdan Marmara'ya geçişte ve dolayısıyla İstanbul'a ulaşma yolunda son büyük istasyon olarak da dikkati çekmiştir. Burası Marmara'ya geçişi kontrol eden yerde âdeta İstanbul'un kilidi vasfını taşımaktaydı. 1613'te I. Ahmed'in şehri ziyaretini anlatan Mustafa Sâfî burayı "deryâ-i sefîdin kilidi" şeklinde tarif eder (Zübdetü't-tevârîh, II, vr. 242a-247a). Bu stratejik önemi şehri, İstanbul'u kontrol altında tutmak ve Balkanlar'a açılmak isteyenler için elde edilmesi gereken bir hedef haline getirmişti. Bizanslılar yanında Karadeniz ve Akdeniz ticaretini ellerinde tutan Venedikli ve Cenevizliler bu yolda büyük gayret sarfetmişlerdi. Batı Anadolu'daki Türkmen beyliklerinden Karesi ve Aydınoğulları da buraya yönelmişlerdi. Osmanlı hâkimiyetinde şehir bir deniz üssü, geçit yeri ve ticarî merkez oldu. Aynı zamanda Osmanlı Acemi Ocağı'nın merkezi de burasıydı. 1394'te H. J. Schiltberger, adını "Kalipoli" şeklinde yazdığı bu şehirden Anadolu'ya geçmiş ve burayı kale-şehir olarak tarif etmiştir (Türkler ve Tatarlar Arasında, s. 100). Nitekim onun buradan geçişinden bir süre önce 1390'da Yıldırım Bayezid'in emriyle Sarıca Paşa kaleyi müstahkem hale getirmiş, limandaki havuzları temizletmiş, girişini zincirle kapattırmıştı. Osmanlı fethinden çeyrek asır sonra 1403'te Gelibolu'dan geçen Kastilya elçisi Clavijo şehrin Süleyman Çelebi'nin idaresinde olduğunu, Osmanlı harp gemilerinin burada bulunduğunu, büyük tersane ve havuzların yer aldığını belirtir. Clavijo limanda kırk kadar gemi görmüş ve kalede kalabalık askerlerin varlığından da söz etmiştir (Anadolu, Orta Asya ve Timur, s. 36). 1422'de şehri gören G. de Lannoy da buranın büyük bir şehir olduğundan ve limanından bahseder.

Gelibolu hakkında en ayrıntılı bilgiler, XV ve XVI. yüzyıla ait tahrir

defterlerinde bulunmaktadır. 1475 tarihli deftere göre (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, TD, nr. 0.79) Gelibolu kırk mahalleli büyük bir şehir durumundaydı. Mahalleleri genellikle bir mescid veya cami etrafında teşekkül etmiş olup en kalabalık olanlarını Sarıca Paşa İmareti, Hacı Hamza, Ahmed Bey, Kırımlı Hızır, Hacı Tanrıvermiş, Sofu Halil ve Suyağı mescidleri mahalleleri oluşturuyordu. Özellikle II. Murad ve II. Mehmed devri vezirlerinden Sarıca Paşa'nın yaptırdığı imaret (846/1442-43) bir başka önemli yerleşmenin çekirdeğini oluşturmuştu. I. Murad'ın inşa ettirdiği caminin çevresi de önemli yerleşme birimiydi. Mahallelerin birçoğunda müslüman ve gayri müslim nüfus birlikte yaşamaktaydı. Müslüman hâne sayısı otuz dokuz mahallede toplam 860 kadardı. Ayrıca dış mahalle olarak kabul edildiği anlaşılan Kozludere köyünde otuz dört hâne daha bulunuyordu. Şehirde dört hâne kadar hepsi Türkçe ad taşıyan "Ermeniyan cemaati" vardı. Otuz iki mahalleye dağılmış olan gayri müslimler 184 hâneden ibaretti. Defterdeki kayıtlarda bunların "kadim" Gelibolu ahalisinden olduklarının belirtilmesi, şehrin ikinci defa anlaşma şartları ile tesliminin bir sonucu olmalıdır. Osmanlılar'a teslim edilirken bir kısım Rum ahali burada kalmıştı. İstanbul'un fethinden sonra Rum halkın ileri gelenleri İstanbul'a gitti; geri kalanların bir kısmı Kozludere yakınlarına ve Eski Gelibolu denilen yere yerleşti. Frenk adıyla kayıtlı mahallede ise beş hâne Latin asıllı tâcir bulunuyordu. Öte yandan şehirde kalabalık bir gemi reisleri topluluğu vardı. Bunlar doksan üç bölükten ibaretti ve her bölük bir gemiye (kadırga) tekabül etmekteydi. İlk bölük kaptan bölüğü olup otuz iki azeb, yedi mehter, beş komi denilen hizmetlilerden müteşekkildi. Diğer bölükler genellikle bir reis, bir seroda, iki komi ve dokuz azebden oluşuyordu. Bu aynı zamanda bölüklerin kadrolarını da göstermekteydi. Bunların toplam sayıları bir kaptan, doksan iki reis, doksan seroda, 835 azeb, 148 komi, yedi mehter, bir kürekçiden

ibaretti ve maaşlı (ulûfeli) statüde idiler. Ayrıca beş kalyete reisi, bunların otuz adamı, on bir kayık reisi ve bunların elli dokuz adamı da mevcuttu. Bunun yanı sıra kendi gemileriyle "rençberlik" ettikleri belirtilen ve devlet tarafından verilen görevleri yapmakla mükellef on üç sivil reis daha vardı. Bunlar Gelibolu mahallelerinde oturuyorlardı. Bütün bu rakamlara göre şehirde 1475 yılında sivil nüfus 5500'ü buluyordu. Diğer askerî gruplar ve kale muhafızları ile (kırk iki kişi) toplam nüfus 7000 dolayındaydı.

1518 tahririne göre Gelibolu'nun fizikî açıdan daha da geliştiği anlaşılmaktadır (BA, TD, nr. 75, s. 9-36). Müslüman mahalle sayısı elli beşe yükseldi; ayrıca Eski Gelibolu denilen yerde dört, Manyas'ta iki olmak üzere altı gayri müslim mahallesi mevcuttu. Daha önce müslüman mahallelerinde dağınık oturan gayri müslimler, bu dönemde ayrı mahalleler kurularak buralara nakledilmiş olmalıdır. Yeni kurulan mahalleler arasında özellikle Şeyh Muhyiddin Yazıcı Mescidi, Mesih Paşa Camii, Yâkub Bey Camii, Yahşizâde, Efdalzâde Ahmed Çelebi mahalleleri dikkati çeker. Mahallelere adlarını veren mescid ve camilerin bânileri arasında devlet adamlarının, ulemânın bulunuşu, Gelibolu'nun idarî bir merkez olması ve kültürel yapısının bir sonucudur. Bu tarihte müslüman sivil nüfusun hâne sayısında artış meydana gelmiş (1100 hâne, 250 mücerred/bekâr), gayri müslim hâne sayısı da yine buna paralel bir seyir göstermiştir (206 hâne, 57 mücerred, 55 bîve/dul kadın). Ayrıca Latinler üç hâne olarak şehirde ikametlerini sürdürüyorlardı. Bu arada on yedi hânelik bir yahudi topluluğu ortaya çıkmıştı. Bunlar, XVI. yüzyılın başlarında İspanya'dan gelen göçmenlere mensuptular. Aralarından üç kişinin ticaret için İstanbul'dan geldiğine işaret edilmişti. Yine Ermeni kayıtlı iki hâne vardı. Bütün bu rakamlara göre sivil nüfus 7000 dolayına yükselmişti. Öte yandan askerî bölükler de teşkilâtlarını korumaktaydılar. Gemici bölüklerinin sayıları değişmemiş, fakat bölüklerin kadroları oldukça azalmıştı. Bunda muhtemelen İstanbul'daki tersanenin faaliyete geçmesi etkili olmuştur. 1530 tarihli defterde bunlar zikredilmemektedir. Bu durum ulûfeli olan bu grupla ilgili kayıtlara, farklı maksatlara yönelik olarak hazırlanan tahrir defterlerinde artık yer verilmemiş olmasından da kaynaklanabilir. Ancak yine de XVI. yüzyılın ikinci yarısına doğru buranın önemini yitirdiği söylenebilir. Nitekim XVII. yüzyılda Gelibolu gemilerinde otuz dört bölüğün mevcut olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte fizikî gelişme ve nüfus artışı sürdü. 1530'da müslüman mahalle sayısı elli dokuza yükselmiş, biri Kozludere, diğeri Bayır adlı iki köy dış mahalle olarak şehre bağlı gösterilmişti. Ayrıca altı hıristiyan mahallesi yanında bir yahudi cemaati ve beş hâne Latin de varlıklarını sürdürmüşlerdi.

1530'da müslüman nüfus, Kozludere ve Bayır hariç 993 hâne, 203 mücerredden ibaretti. Hıristiyanlar ise 231 hâne, otuz dört mücerred, otuz beş bîveden müteşekkildi. Bunun dışında kürekçi, zenberekçi ve meremmetçi kayıtlı, vergi muafiyeti verilmiş üç grup daha vardı.

Sonuncuları Gelibolu’nun hassa dükkân, mahzen ve kervansarayındaki odaların tamir ve bakımıyla görevliydiler. Bütün bu rakamlara göre nüfus bu tarihlerde yine 7000 dolayındaydı. 1518’e nisbetle demografik açıdan büyük bir değişme olmamakla birlikte fizikî bakımdan büyüme sürmüştür. 1551’de Gelibolu hakkında bilgi veren N. de Nicolay bu gelişmeye işaret eder ve buranın büyük bir ticaret merkezi olduğunu, yel değirmenlerinin ve 600 kadar evin bulunduğunu belirtir; iki cami ile iki imaretten söz ederek kale dışında şehir etrafında sur olmadığını yazar. Bu bilgiler, Gelibolu’nun fizikî yapısının yaygın bir sahayı kapladığını düşündürmektedir. 1573’te Ph. de Frasne-Canay, Türk evleriyle dolu şehrin surlarının bir kısmının sulara gömülü bulunduğunu belirtir ki bunlar limana ait olmalıdır. Ayrıca burada birçok caminin görüldüğünü, sancak beyinin kalede oturduğunu zikreder (Le voyage du Levant, s. 155-156).

Seyyahların bu ifadeleri, XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait tahrir defterlerinden de takip edilebilmektedir. 1567’de şehirde elli dördü müslümanlar, altısı hıristiyanlarla meskûn altmış mahalle vardı. Müslüman nüfusu 1310 hâneye, hıristiyanlar ise 351 hâneye ulaşmış, ayrıca kırk sekiz hâne de yahudi kaydedilmişti. Sivil nüfus bakımından Gelibolu en kalabalık dönemine ulaşmış bulunuyordu. Bu rakamlara göre toplam nüfus 8000’i aşmıştı. En kalabalık mahalle otuz dört hâne, sekiz mücerredden oluşmaktaydı. XVII. yüzyılın başlarına doğru şehrin ciddi bir sarsıntı geçirdiği anlaşılmaktadır. Bu durum eğer tahrir sistemindeki bir değişiklikten kaynaklanmıyorsa bunda genel karışıklıklar ve tabii afetlerin rolü olduğu düşünülebilir. Nitekim 1601’de mahalle sayısı dördü hıristiyanlara ait altmış iki idi. Fakat mahallelerde nüfus çok azalmıştı. Müslüman hâne sayısı 659, hıristiyanlar ise 245 hâneden ibaretti. Otuz hâne de yahudi mevcuttu. Toplam nüfus 5000 civarına inmişti. Bu dönemde en kalabalık mahalleler Hacı Yâkub, Gazi Hüdâvendigâr Camii ve Ali Fakih olup bunlarda da hâne sayısı otuzun altına inmişti. Hıristiyan mahalleleri nüfus bakımından daha yoğundu.

XVII. yüzyılın ikinci yarısına doğru Gelibolu’nun gerilemesi durdu, yeni bir canlılık yaşandı. Bunda, özellikle ticarî faaliyette görülen artış rol oynadı. Aynı yüzyıl başlarında buradan geçen Polonyalı Simeon’un büyük bir şehir olarak tarif ettiği Gelibolu’yu 1641’de gören bir Karayit yahudisi burayı yirmi beş camii, 100 dükkânı, iki havrası olan, surları görülen güzel

bir liman şehri diye tavsif eder. 1655'te J. Thevenot da eski tersane gözlerindeki harap gemi iskeletlerini görerek bunların sayısını yedi olarak vermişti. Aynı yıllarda Evliya Çelebi (1659), Thevenot gibi tersane gözlerinde eski "gazi" kadırgaların yattığını belirtir. Bu bilgiyi 1672'de Ch. d'Arvieux da tekrar etmiştir. Evliya Çelebi'nin Gelibolu'yu tasviri son derece ayrıntılı ve isabetlidir. Ona göre kale bir kayalığın üzerinde yer almakta, güney, batı ve kuzey taraflarında şehrin varoşları uzanmaktaydı. Hisar içinde 300 ev, varoşta ise 63 mahalle ve 700-800 ev bulunuyordu. Bu rakamlardan hareketle toplam nüfusun 6000'i geçtiği söylenebilir. Şehirde bu sıralarda cami, mescid, tekke ve zâviye gibi binaların sayısı 164 idi. Kale içinde Sultan Camii ile Ahmed Paşa Camii vardı. Evliya Çelebi varoştaki Mesih Paşa Camii,

Sarıca Paşa İmareti ve Medresesi'ni ismen zikreder ve birçok mescidin, dokuz dârülkurrâ ve büyük bir mevlevîhânenin bulunduğunu yazar. Mevlevîhâne XVII. yüzyıl başlarında inşa edilmiş olup şehrin mânevî hayatında önemli rol oynamıştır (bk. GELİBOLU MEVLEVÎHÂNESİ). Hıristiyan mahallelerinde ise birer küçük kilise yer alıyordu (Seyahatnâme, V, 315-321).

Evliya Çelebi'nin şehrin fizikî yapısıyla ilgili olarak verdiği bilgileri, 1645 ve 1675 tarihli avârız defterleri de doğrular (BA, KK, nr. 2666; BA, MAD, nr. 339). Buna göre elli dokuzu müslümanlara, altısı gayri müslimlere (dört Rum, bir Ermeni, bir yahudi) ait olmak üzere altmış beş mahallesi olan Gelibolu'da 1645'te 1600'ü, 1675'te ise 1150'yi aşkın ev vardı. 1645'te toplam hâne sayısının 1200 kadarını müslüman, altmıştan fazlasını yahudi, 400 kadarını Rum ve kırk sekizini Ermeniler teşkil ediyordu. Bu rakamlar 1675'te azalmış görünmektedir. Nitekim bu son tarihte toplam 1150'yi aşkın evin 850'ye yakınında müslüman, otuz beşinde yahudi (bir kısmı odalarda), 240 kadarında Rum ve on dokuzunda Ermeniler oturmaktaydı; bir kısım evler ise kullanılmayacak derecede harap haldeydi. Bu rakamlara göre toplam nüfus 1645'te 7500-8000'den 1675'te 6000 dolayına düşmüştü. Böylece Gelibolu'nun, XVII. yüzyılın son çeyreğine girmeden hemen önce nüfus bakımından yeniden gerilemeye başladığı, ticaret hacminde de daralma meydana geldiği anlaşılmaktadır. 1645 ve 1675 tahrirlerine göre Gelibolu'nun bazı müslüman mahallelerinde Ermeni ve yahudilerin de evleri mevcuttu. Müslüman ev sahipleri arasında çok sayıda dul kadın

vardı. Avârız vergisi vermeyen ve askerî* yazılan grupların sahip oldukları evler 1675'te 230'a ulaşmaktaydı. Söz konusu gruplar içinde gerek adalarda gerekse Rumeli'deki kazalarda kadılık görevinde bulunanların fazla sayıda olması dikkat çekicidir. Bunların önemli bir kısmını eski kadılar oluşturuyordu. Dolayısıyla şehrin bu devirde belirli bir kültürel seviyeye ve sosyal yapıya sahip olduğu söylenebilir. Kadıların burayı tercih etmeleri, aynı zamanda İstanbul'a yakın ve herhangi bir görev alma halinde kolayca ulaşabilecekleri merkez olmasının yanı sıra İstanbul'a göre hayat standardının daha ucuz bulunmasından da kaynaklanmıştır. Bu tarihlerde şehirdeki en kalabalık mahalleri Yağcı Hızır, Küçük Hacı, Sofuca Halil, Ali Fakih, Câmi-i Atîk, Hacı Yâkub, Has Ahmed Bey, Suyağı, Keçeci Hacı, İbn Bennâ, Mütevelli, Hallâc Hüseyin, Hacı Dizdar, Haraççı Hamza, Kalenderhâne, Hoca Şems, Kılabudancık, Hoca Hamza, Müftü Ahmed Çelebi, Elhac Doğan adlı mahalleler teşkil ediyordu. Ayrıca Yukarı ve Aşağı mahalle adlı iki yeni mahalle Doğan Arslan adlı mahallenin ikiye bölünmesi sonucu oluşmuştu. Yahudilerin on üç kadarının Şeyhî Efendi Hanı'nın vakıf odalarında oturmakta iken buranın sonradan harap olduğu defterde belirtilmektedir. Rumlar ise Balıkpazarı, Aya Dimitri, Aya Yorgi, Aya Nikola adlı mahallelerde oturmaktaydılar ve aralarında Slav ve Latin asıllı kişiler de vardı. Bunlar muhtemelen tüccar ve yabancı misyon temsilcileriydi.

Gelibolu'nun XVII. yüzyılın ikinci yarısında, hayli abartılı olarak 20.000 nüfuslu bir şehir durumunda olduğunu belirten Ch. d'Arvieux, bu nüfusun yarıdan fazlasını Türkler'in, geri kalanını Rum ve yahudilerin teşkil ettiğini yazar (Mémoires, IV, 442-443). XVIII. yüzyılda nüfusun biraz daha arttığı tahmin edilebilir. Nitekim bu yüzyılın sonlarında İnciciyan şehrin kalabalıklığından bahseder. 1814'te E. Raczynski ise Gelibolu'nun 40.000 nüfus, 10.000 hâneli büyük bir şehir olduğunu yazar ve Tekirdağ'a uzanan faal bir kervan yolunu anlatır (1814'de İstanbul ve Çanakkale'ye Seyahat, s. 150-151). XIX. yüzyılın sonlarında Kāmûsü'l-a'lâm'da nüfus 20.000 olarak verilmiştir. 1925'lere doğru, Gelibolu'nun yetmiş mahalleli bir idarî bölünme içinde iken yeni bir düzenleme yapıldığı, bunların dört mahalle (Aşağı, Yukarı, Mûsevî ve Ermeni mahalleleri) haline getirildiği belirtilir.

Bir deniz üssü olarak gelişme gösteren ve önemi XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren azalmakla birlikte özellikle büyük deniz seferleri

dolayısıyla limanına ve tersanesine ehemmiyet verilen Gelibolu, XVI. yüzyıl sonlarına kadar Acemi Ocağı'nın bulunduğu ve teşkilâtlandığı bir yer olarak da dikkat çeker. Tarih boyunca bir geçit yeri olması, ticarî açıdan buranın faal bir liman haline gelişini sağlamıştır. Rumeli'yi Anadolu'ya bağlayan ve Akdeniz'den İstanbul'a ulaşan yolun üzerinde bulunması, pek çok ticaret gemisinin duraklama yeri olarak ehemmiyetini arttırmıştır. Nitekim Clavijo, XV. yüzyılın başlarında limandan pamuk balyaları yükleyen gemilerden söz eder. Ayrıca Floransalı ipek tâcirleri Bursa'dan aldıkları ipeği Gelibolu üzerinden Edirne'ye, tarihî Via Egnatia yoluna ulaştırıp Ragusa'ya iletiyorlardı. Bu ticarette şehir bir gümrük noktası olarak önemli bir mevkiye sahipti. Faal ticareti gümrük vergilerinden de anlamak mümkündür. 1475'te iskelenin gümrük geliri 400.000 akçeye ihaleye verilmişti. 1518'de bu rakam 766.663 akçeydi. İskele resmi ise 1530'larda 610.000 akçeye yükselmişti. Şehirdeki ticaret hacmini gösteren ihtisab resmi de 15.000 akçeydi. Buradan geçirilip Anadolu'ya sevkedilen koyun sürülerinden de büyük miktarlara ulaşan vergi alınıyordu. Bunun yıllık vergi getirisi hacmi 66.000 akçe tutuyordu. Fakat XVII. yüzyılın sonlarında nüfusta olduğu gibi ticarette de bir azalma olmuş ve 1689'da Fransız konsolosu buradan ayrılmıştı. Dolayısıyla Evliya Çelebi'nin gümrük vergisi olarak söz ettiği 700.000 akçe daha eski dönemlere ait kaydı göstermektedir.

XV ve XVI. yüzyıllarda Gelibolu'da birçok dükkân bulunuyordu. Mumhâne,

darphâne gibi işletmelerin yanında Sanca Paşa İmareti vakıflarına ait doksan altı dükkân, bir bedesten, bir kervansaray, bir de çifte hamam mevcuttu. Bunların kira gelirleri vakfa gidiyordu. 1475'te ayrıca yine çeşitli vakıflara ait biri çifte dört hamam, biri harap beş kervansaray, bezirhâne, bozahâne ve 350 dükkân yer alıyordu. XVI. yüzyıla ait kayıtlara göre bu rakamlar daha da artmıştı. Yine şehirde birçok pazar yeri vardı. Gelibolu'da XVI. yüzyılda tahıl pazarı, balık pazarı, bit pazarı, hayvan pazarı, üzümcüler çarşısı, attar, hallaç, pabuççu, kebeci, çıkrıkçı, boyacı, aşçı, takkeci, kürkçü, şerbetçi, çörekçi, börekçi, helvacı, palancı, saraç, demirci, kazancı, çilingir çarşıları mevcuttu. Halkın önemli bir kısmı pamuk dokumacılığı yapıyordu. Ayrıca deri işleyenler ve bundan mâmul maddeler üretenler de oldukça fazla idi. Gayri müslimler ise genellikle teknik

alanlarda çalışıyorlardı, gemi malzemeleri imal etmekte ve hazırlamaktaydılar. Bunlar arasında saatçi, demirci, makaracı, fıçıcı, kaşıkçı gibi meslek sahipleri yaygındı. Tersanede XVI. yüzyıl başlarına kadar gemi inşası oldukça yoğundu. Meselâ 1496-1498 arasında burada yirmi kadırga, beş kalyete, sekiz kayık, yirmi beş sandal yapılmıştı. Daha sonra gemi inşası durmuş, ancak bir kısım gemilerin bakımı yapılmış, İnebahtı mağlûbiyetinden sonra ise burada on dört gemi inşa edilmişti. Gelibolu'daki tersanenin 1526'da otuz havuzu vardı ve bunlar XVIII. yüzyıla kadar zaman zaman esaslı şekilde tamir edilmişti. Liman da aynı şekilde bazı yıllar onarım görmüştü. Fakat XVIII. yüzyılın son çeyreğinde tersane tamamen harap olmuş, limanın bir tarafında on iki, diğer tarafındaki sekiz göz kullanılamaz hale gelmiş, taşlar mahzen ve dükkân yapımında kullanılmıştı (Bostan, s. 15-17). Ayrıca Gelibolu'da bir baruthâne bulunuyor ve İstanbul'daki Tersâne-i Âmire için barut üretimi yapılıyordu. Barut imali XVII-XVIII. yüzyıl boyunca sürmüştü. Gelibolu uzun süre esir ticareti için de merkez olmuş; bunun yanı sıra buğday, pamuk, şarap, şıra, yay, ok ve donanma malzemeleri imal ve satışı başlıca ekonomik faaliyeti oluşturmuştu.

Gelibolu, XV. yüzyılın ikinci yarısında vakıfları olan birçok cami, mescid ve tekkeye sahipti. 1475'te vakfı bulunan yirmi mescid, altı zâviye, iki medrese vardı. Bunlardan zengin vakıfları olanlar, II. Murad ve Fâtih Sultan Mehmed devri devlet adamlarından Sarıca Paşa İmareti, II. Murad'ın adamlarından Has Ahmed Bey'in I. Murad'ın sarayı yerinde yaptırdığı zâviyeli mescidi ve Çukurbostan mahallesinde sonradan cami haline getirilen bir diğer mescidi, Hacı Mustafa Mescidi, Mihaliç Hatib Medresesi, Kasap Tat Ahmed Mescidi, Hacı Kemal (Suyağı) Mescidi, Sarıca Paşa'nın kardeşinin adıyla anılan Sinan Bey Mescidi, Yağcı Hızır Mescidi, II. Murad devri devlet adamlarından Balaban Paşa Medresesi (vakfiyesi 846/1442-43), Hüsâmeddin Mescidi, Hacı Yegân Mescidi, Ahî Mûsâ Zâviyesi, Hoca Hamza Mescidi, Gazi Hüdâvendigâr Camii, Haraççı Hamza Mescidi, Hacı Mehmed Mescidi sayılabilir. 1518'deki kayıtlara göre bunlara Yazıcızâde Muhiddin Mescidi, Alâeddin Mescidi, Hüsam Hoca (Buçuk Kilindir), Güdük Hızır, Hacı Doğan, Ahmed Çelebi (Hızır Bey oğlu, Bursa müftüsü), Yâkub Bey camileri ilâve edilmişti. Bu son tarihte üç cami, kırk beş mescidin vakıfları kaydedilmişti. Ayrıca II. Bayezid'in kızı Ayşe Hatun'un ve eşi Rumeli beylerbeyi, Gelibolu sancak beyliği de yapan Sinan Paşa'nın

eserleri de vardı. Başlıca zâviyeleri ise Sinan Paşa, Karaca Bey, Tat Ahmed, Halac Ahmed ve Ahî Devle zâviyeleri teşkil ediyordu. Bu sonuncusu 1475'te Mevlânâ Şeyh Muhyiddin'in, daha sonra da onun oğlu Hüsâmeddin Efendi'nin idaresi altındaydı. Dolayısıyla bir ahî zâviyesi olduğu anlaşılan buranın sonradan mevlevîliğe yakın şeyhlerin eline geçtiği söylenebilir. Nitekim zâviye daha sonra mevlevîhânenin de temelini oluşturmuştur. Salnâmelere göre 1890'larda şehirde Gazi Hüdâvendigâr (787/1385), Mesih Paşa (901/1495-96), Kadı İskelesi (966/1559), Şeyh Mehmed Efendi'nin yaptırdığı Yenicami, Çevgânîzâde Hacı İbrâhim'in Liman Camii, İskender Camii, Buhûrî Mahmud Efendi'nin camii ve Cüllâhlar Camii olmak üzere sekiz cami, birçok mescid, dokuz tekke, bir zâviye, iki kilise, bir havra vardı.

Meşhur Osmanlı tarihçisi Gelibolulu Âlî Mustafa Efendi'nin doğduğu yer olan şehirde ayrıca bazı tanınmış ulemâ ve devlet adamları da yetişmiş veya burada yaşamıştır. Bunlar arasında Yazıcızâdeler. Zeynelarab, Ağazâde Şeyh Mehmed Efendi, Kutb Ömer Efendi, Dâî Ahmed Efendi, Mustafa Feyzi Efendi, Sinan Paşa, Kaptan Gazi Mehmed Paşa sayılabilir.

Gelibolu fetihten sonra bir sancak ve sancak merkezi olduğu gibi Rumeli'nin ilk Paşa sancağı da olmuştu. Daha sonra bir denizcilik idare merkezi olarak şöhret kazandı. Osmanlı donanmasının başındaki kaptan-ı deryâ burayı merkez edinmişti. Dolayısıyla kaptan-ı deryâ sancağı olarak da biliniyordu. Gelibolu sancağı kaptan-ı deryâlara verildiği için müstakil bir yapı gösteriyordu. Fakat şeklen Rumeli beylerbeyiliğine tâbi idi. 1518'de sancak Gelibolu, Keşan, Malkara, Limni, Taşöz, Eceovası, İmroz ve Semadirek'ten ibaretti. Bu tarihte toplam müslüman hânesi 2639'du. Gayri müslimler 2714 hâne idi ve bunlar Limni, Taşöz, İmroz ve Semadirek'te toplanmıştı. Bütün sancakta XVI. yüzyıl başlarında 25-30.000 kişi bulunuyordu. Gelibolu 1533'te Hayreddin Paşa'nın kaptan-ı deryâ oluşu ve Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletinin kuruluşundan sonra buranın merkez sancağı oldu. XVI. yüzyılın ikinci yarısında sancağa İpsala ve Gümülcine bağlanmıştı. XVII. yüzyıl başlarında sancağın idarî birimleri değişmemişti. Tanzimat sonrası Gelibolu Edirne eyaletine bağlı, Keşan, Şarköy, Mürefte ve Eceabat kazalarından oluşan bir sancaktı. 1865'te buraya Şarköy, Evreşe, Enez, Ferecik, Gümülcine kazaları bağlıydı. XIX. yüzyılın sonlarında bu kazaların yanı sıra dokuz nahiyesi ve 152 köyü bulunuyordu. 1309'da

(1891-92) sancakta toplam 3608 hânede 13.691 müslüman, 4768 hânede 21.780 Rum, 188 hânede 1032 Ermeni ve 210 hânede 1756 yahudi vardı (Salnâme-i Vilâyet-i Edirne [1309], s. 326-333). Cumhuriyet döneminde vilâyet olan (1923) Gelibolu'ya Eceabat, Enez, İpsala, Keşan, Şarköy bağlanmıştı. 1926 yılında ilçe merkezi durumuna gelen Gelibolu bugün Çanakkale'ye bağlıdır ve fazla gelişmemiştir. 1927 sayımında nüfusu 5445 iken 1940'ta 12.713'e, 1945'te 16.496'ya yükseldi. 1950'de yeniden 10.000'in altına (9893)

düştü. 1955 sayımında tekrar 10.000'i geçen (12.341) nüfusu 1990'da 18.670'e ulaştı. Meyve, sebze, balıkçılık ve bitkisel yağ üretimi ön plandadır. Son yıllarda turizm sektörü ilerleme kaydetmiştir.

Günümüzde Gelibolu ilçesinin merkez bucağından başka Bolayır ve Evreşe adlı iki bucağı vardır. Yüzölçümü 806 km2 olan ilçenin 1990 sayımına göre nüfusu 40.020 idi.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 12, vr. 1a-13a; nr. 75, s. 9-36; nr. 434, s. 11-53; nr. 490, s. 18-46; nr. 702, s. 1-12; nr. 724, s. 8-22; TK, TD, nr. 141, vr. 6b-13b; BA, KK, nr. 2666; BA, MAD, nr. 339, s. 80-99; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, TD, nr. 0.79; H. J. Schiltberger, Türkler ve Tatarlar Arasında: 1394-1427 (trc. Turgut Akpınar), İstanbul 1995, s. 100; R. G. de Clavijo, Anadolu, Orta Asya ve Timur (trc. Ömer Rıza Doğrul, s.nşr. Kâmil Doruk), İstanbul 1993, s. 36-37; Dukas, Bizans Tarihi (trc. V. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 9; Enverî, Düstûrnâme (Mélikoff), s. 61-62; Ḳānūnnāme-i Sulṭānī ber-Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOs̱mānī (nşr. R. Anhegger-H. İnalcık), Ankara 1956, s. 46, 63, 79; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, II, bk. İndeks; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 41, 47, 75, 77, 133, 147, 158; N. Nicolay, The Nauigations into Turkie, London 1585, vr. 44b-45b; Mustafa Sâfî, Zübdetü't-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2429, II, vr. 242a-247a; J. M. Jouannin-M. J. van Gaver, Turquie, Paris 1840, Iv. 5; Ph. de Frasne-Canay,

Le voyage du Levant, Paris 1897, s. 155-156; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 315-321; Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi: 1608-1619 (trc. H. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 20; Ch. d'Arvieux, Mémoires, Paris 1735, IV, 442-443; J. Thevenot, 1655-1656'da Türkiye (trc. Nuray Yıldız), İstanbul 1978, s. 51; E. Raczynski, 1814'de İstanbul ve Çanakkale'ye Seyahat (trc. Kemal Turan), İstanbul 1980, s. 150-156; Salnâme-i Vilâyet-i Edirne (1309), s. 326-333; a.e. (1310), s. 597-624; a.e. (1317), s. 472-474; a.e. (1319), s. 1084-1086; Fahri Cemal, Türkiye'nin Sıhhî İctimâî Coğrafyası: Gelibolu Vilâyeti, İstanbul 1925; Fevzi Kurtoğlu, Gelibolu ve Yöresi Tarihi, İstanbul 1938; a.mlf., "XVI ncı Asrın İlk Yarısında Gelibolu", TM, V (1936), s. 291-306; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, bk. İndeks; Mehmet Alemdaroğlu-Mehmet İrdesel, Târihî, Coğrâfî, İktisâdî ve Turistik Yönleriyle Gelibolu, Gelibolu 1964; The Catalan Chronicle of Francisco de Moncada (trc. F. Hernandez), El Paso 1975, bk. İndeks; H. J. Kornrumpf, Die Territorial Werwaltung im Östlichen Teil der europäischen Türkei, Freiburg 1979, s. 153, 173, 268-270; İbrahim Sezgin, 1475-1530 Yıllarında Gelibolu Kazası (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, bk. İndeks; B. Lewis, "1641-1642'de Bir Karayit'in Türkiye Seyahatnâmesi" (trc. F. Selçuk), VD, sy. 3 (1956), s. 99; RE, X/2, s. 1659-1660; Halil İnalcık, "Gelibolu", El2 (İng.), II, 983-987.

Feridun Emecen

# GELİBOLU MEVLEVÎHÂNESİ

XVII. yüzyıl başlarında kurulan Mevlevî âsitânesi.

On beş Mevlevî âsitânesi içinde hem en geniş araziye, hem de en büyük ve haşmetli semâhâneye sahip olanıdır. Binalarından bugüne kalanlar, Hamzakoy'daki askerî bölge içinde ve deniz kenarına yakın bir alanda bulunan semâhâne-türbe binası ile iki taçkapıdan ibarettir.

Mevlevîhânenin bânisi ve ilk postnişini, yeniçeri ağalarından Kara Hasan Ağa'nın oğlu Ağazâde Mehmed Hakîkî Dede'dir. Sâkıb Dede'nin Sefîne'sinden öğrenildiğine göre (II, 26-37) Ağazâde gençliğinde malını mülkünü kardeşi Âsaf Ağa'ya bağışlayıp dünya ile ilişkisini kesmiş ve Konya Mevlânâ Dergâhı'nda I. Bostan Çelebi'nin müridi olup çile çıkarmıştır. Uzun yıllar matbah-ı şerifte hizmet ettikten sonra hilâfet alıp maceralı bir seyahatin arkasından Gelibolu'ya dönmüş ve şehrin ortasında bulunan Ahî Devle Zâviyesi'ne yerleşip sohbet toplantıları tertip ederek Meṣnevî dersleri vermeye başlamıştır. Ancak talep fazlalaşınca zâviye yetersiz kalmış, Ağazâde de kardeşi Âsaf Ağa'nın iade ettiği malları ve tanıdıklarının yardımıyla bu zâviyenin yanına, sonradan kendisinin de defnedildiği yerde (bugünkü mevlevîhânenin bulunduğu mevki) bir "âyîn-i Mevlevî hankahı" inşa edip ölümüne kadar (1063/1653) bu dergâhın postnişinliğini ifa etmiştir. Mevlevîhânenin son şeyhi Mehmed Burhâneddin Dede-Efendi'nin anlattığına göre ise (Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi, nr. 65/6) Ağazâde'nin Gelibolu'ya dönüşünde Solakzâde Mehmed Ağa kendi mescidine bitişik iki odayı ona vermiş, bundan sonra ders ve sohbetler burada, âyinler de mescidde icra edilmiştir.

Zamanın kaptan-ı deryâsı Ohrili Hüseyin Paşa Akdeniz seferinden dönerken Gelibolu Mevlevîhânesi'ne uğrayıp kerâmetleriyle meşhur olan şeyh Ağazâde Mehmed Dede'ye intisap etmiş ve ondan yakında sadâret mührünün kendisine verileceği haberini almıştır. Hüseyin Paşa vezîriâzam olduktan sonra (Mart 1621) Beşiktaş Mevlevîhânesi'ni yaptırıp Mehmed Dede'den ilk postnişin olmasını istemiş, böylece her iki mevlevîhânenin meşihatini birlikte yürütmeye başlayan Mehmed Dede, ikisinde de

çarşambaya rastlayan mukabelelere münâvebeli olarak iştirak edebilmek için küçük bir yelkenliyle Gelibolu-İstanbul arasında gidip gelerek bir haftasını Beşiktaş'ta, bir haftasını Gelibolu'da geçirmiştir. Ancak Hüseyin Paşa'nın II. Osman'la birlikte öldürülmesinin (Mayıs 1622) arkasından Beşiktaş Mevlevîhânesi postnişinliğini bırakıp Gelibolu'da kalmıştır. Sâkıb Dede'ye göre daha sonra, babası Kara Hasan Ağa'nın yanında yetişen IV. Murad'ın vezîriâzamı Kemankeş Kara Mustafa Paşa Mehmed Dede'nin maddî ve mânevî koruyucusu olmuş, kardeşi şair Sîneçâk Osman Dede bir müddet Mehmed Dede ile birlikte Gelibolu Mevlevîhânesi'nde kalmıştır. Evliya Çelebi de Ağazâde'nin ders ve sohbetlerinde bulunup mübarek ellerini öptüğünü yazmaktadır (Seyahatnâme, V, 317).

Vakfiyesi ele geçmediğinden mevlevîhânenin kuruluş tarihi kesin olarak belli değildir. Bununla birlikte Ohrili Hüseyin Paşa'nın vezîriâzam olmasından (1621) önceki bir tarihte kurulduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bazı yazarların verdiği 1667 tarihi yanlıştır. Arşiv kayıtlarına göre Ağazâde'den sonra sırasıyla Âsaf Ağa'nın oğlu ve divan sahibi Sâbir Pârsâ (ö. 1679), Ağazâde'nin halifesi Kalender Mahmud, Abdülkadir, Rahmetullah (ö. 1713), Mehmed, Abdülkerim, Bosnevî Mehmed (ö. 1750), Mustafa b. Bosnevî Mehmed, Mehmed b. Mustafa, Lutfullah, Hüseyin b. Mustafa (ö. 1796), bunun oğlu Ali İzzet, bunun oğlu ve Galata Mevlevîhânesi'nin şeyhi Ahmed Celâleddin Dede'nin babası Hüseyin Azmî (1868'de Kahire Mevlevîhânesi postnişinliğine tayin edildi), onun kardeşi Mehmed Hüsâmeddin (ö. 1885), oğlu Mustafa Dâniş (ö. 1896) ve bunun oğlu son şeyh Mehmed Burhâneddin Dede (ö. 1954) meşihat makamında bulunmuşlardır.

II. Mustafa döneminde Lapseki'deki Bayramdere mezraasının hâsılatı mevlevîhâneye tahsis edilmiş, III. Mustafa zamanında 1766'daki depremden büyük hasar gören yapılar 5833,5 kuruş harcanarak onarılmıştır (1767). Bu tamirata ait keşif raporundan (BA, MAD, nr. 3160, s. 618-619) külliyenin o zamanlar küfeki taşından minareli, kiremit örtülü ve bakır alemli, iki katlı bir semâhânesinin bulunduğu; semâ meydanı döşemesiyle mahfel, merdiven ve kürsünün ahşaptan yapıldığı; üst katın giriş kapısının saçaklı ve duvarların nakışlı olduğu; semâhânenin bir yanında kadın mahfeli,

divanhâne, ocaklı köşk, diğer yanında cephesi abdest musluklu, altı derviş hücresiyle şeyhe mahsus sofalı iki oda, kütüphane ve divanhânenin yer aldığı öğrenilmektedir. Mevlevîhâne, III. Selim dönemine rastlayan 1805 yılında 8974 kuruş harcanarak Kalyoncuzâde Mustafa Efendi tarafından tekrar tamir ettirilmiş ve buraya II. Mahmud Lapseki'ye bağlı Güreci karyesi, Abdülmecid de Çâmhâs ve Çeltikçi timarlarını vermişlerdir. Daha sonra Abdülmecid, 47.430 kuruş harcama ile harap binaları genişleterek yeniden inşa ettirmiş ve avlunun doğu taçkapısı üzerine 1256 (1840) tarihini taşıyan güneş ışınlı-tuğralı kitâbeyi koydurmuştur. 1850-1851'de 95.390 kuruş sarfıyla yeniden tamir-tâdil edilmiş ve bu faaliyetin kitâbesi de batıdaki taçkapının ön cephesine yerleştirilmiştir. II. Abdülhamid tarafından 1899-1900 yıllarında semâhâne-türbe binasının yenilendiği, türbenin ve semâhânenin kapılarındaki kitâbelerden anlaşılmaktadır. Batıdaki avlu taçkapısının arka cephesinde bulunan kitâbeden de mevlevîhâneyi "kâ'betü'l-uşşâk-ı sânî" (ikinci Mevlânâ Dergâhı) haline getiren son büyük onarımın 1908'de tamamlandığı öğrenilmektedir.

Mevlevîhânede 1849'dan itibaren, derviş ve fakirlerin yemek masraflarına harcanmak kaydıyla mukātaa ve timar bedelinden tahsis edilen 13.620 kuruşla haftada iki akşam bütün Gelibolu fakirlerine yemek verildiği bilinmektedir. 1911'de burada on altı hücrenişîn dervişle beş matbahnişîn (çilekeş can) ikamet ediyor, görevli kadrosu sertabbah, mesnevîhan, türbedar, neyzenbaşı ile muavini, kudümzenbaşı, duahan, na'than, kazancı dede ve serhücrenişînden oluşuyordu (Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi, nr. 65/6). I. Dünya Savaşı sırasında buranın son şeyhi Burhâneddin Dede, yedi dervişiyle birlikte Dördüncü Ordu emrindeki Mevlevî alayına katılıp üç yıl Şam'da kalmıştır. Bundan sonra Gelibolu düşman işgali altına girdiği için mevlevîhânenin tarihçesi karanlıktır. Bu dönemde cephanelik olarak kullanılan semâhâne-türbe binasındaki sütunlar üzerinde izleri görülen kalın kelepçelerden ahşap kirişlere taşıtıldığı anlaşılan asma kat halindeki mahfiller ve merdiveniyle zeminin döşeme tahtaları sökülmüş, sandukalar kaldırılıp türbe tabanı toprak haliyle bırakılarak semâhâne tabanı betonla kaplanmış, kuzeydeki semâhâne giriş kapısına beton briket örülmüş ve semâhânenin asma kat mahfillerine çıkan çifte kanatlı iki merdivenin arasındaki boşluklar gözetleme kulesi haline getirilmiştir. Eski resimlerde görülen ana binanın türbe girişi önündeki hâmûşânla (kabristan) avlu taçkapılarının tuğralı üçgen alınlıkları ve çatıdaki Mevlevî sikkeli alem

tahrip edildiğinden günümüze ulaşmamıştır.

Geniş bir araziye ve kâgir bir semâhaneye sahip olan mevlevîhâne, bulunduğu stratejik ve müstahkem mevkiinden dolayı halen askerî garnizon olarak kullanılmaktadır. Yıkılan mescidle müştemilâtının yerine bir askerî hastahane ve ek hizmet binaları inşa edilmiş, askerî malzeme deposu olarak kullanılan semâhâne-türbe binasının 1980'den önce geçirdiği çatı ve cephe onarımı sırasında güney cephesi kesme taşla yeniden kaplanmış, batıdaki semâhâne alt ve üst mahfel kapıları pencereye dönüştürülmüş, pencerelere de petek revzen ve korkuluklar takılmıştır. 1994 yılında bina Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından satın alınarak çatısının onarımına başlanmıştır.

Zamanında bir mescid, zengin kütüphane, altmış odalı harem dairesi, geniş yemekhaneye, bir han ve bir mektebe sahip olan mevlevîhâne külliyesinin dış durumu, ancak XX. yüzyıl başında çekilen bir kartpostalla diğer bazı resimlerden anlaşılmaktadır. Düz ve tenha bir mevkide kurulan mevlevîhâne yaklaşık 33.000 m2 bir alana sahip olup ihata duvarı ile çevriliydi. Batıdaki sokaktan yuvarlak kemerli, sütunları korint başlıklı mermer taçkapıyla 1000 m2'lik avluya giriliyordu. Avlunun kuzeyinde kiremit örtülü kesme taştan yapılmış semâhâne-türbe binası ve onun güneyinde hâmûşân yer almaktaydı. Hâmûşânın doğusundaki diğer taçkapıdan minareli mescid, derviş hücreleri, selâmlık ve harem dairesiyle güneye inen kiremit örtülü diğer bina topluluğuna geçiliyordu. Muhtemelen yerli gayri müslim ustaların eseri olan semâhâne-türbe binasının iç ve dış süslemeleri, II. Mahmud dönemi sonu-Abdülmecid dönemi başında devam eden taşra Türk empire (ampir) üslûbunun tipik örneklerindendir. Tanzimat dönemi devlet daire veya idâdîlerini andıran 12 m. yüksekliğindeki cepheler yatay bir yalın silme ile ikiye bölünmüş, üst yarısı yüksek altlıklı ve korint başlıklı sütunçeler, alt yarısı da plastrlarla düşey bölümlere ayrılmıştır. Her bölümde altlı üstlü iki sıra halinde düz silmeli ve üçgen alınlıklı büyük dikdörtgen pencereler yer almaktadır. Üst pencereler, diş kesimli saçak kornişinin altında bulunan üç bölümlü ve yuvarlak dilimli birer kemer olarak düzenlenen yüzeylerin ortasına yerleştirilmiştir. Bu düzen binanın dört cephesinde tekrarlanarak devam etmekte, sadece kapılar ve eskiden mevcut olan batıdaki çift kanatlı iki merdivenle kesilmektedir. Semâhâne-türbe, aynı dikdörtgen planlı kitle (28,6 x 35 m.) içine alınarak diğer bölümlerden tecrit edilmesi bakımından, farklı malzemeye sahip olmasına

rağmen Yenikapı ve Bahariye mevlevîhânelerinin asma galeri katlı ahşap türbe-semâhâne ikilisinin plan tipine uymaktadır. İç mekân, birbirine kemerlerle bağlanan on beş sütunun taşıdığı sekiz bağdâdî kubbe ve aralarındaki düz tavan bölümleriyle örtülü olup iki sıra halindeki kırk dört pencere ile aydınlatılmıştır. Hepsi korint başlıklı olan sütunlardan doğudaki altı tanesinin taşıdığı 9,5 m. çapındaki orta kubbe ile köşelerde yer alan 8 m. çapındaki iki kubbenin örttüğü türbeye (13,5 x 26 m.) güneye açılan ta'lik kitâbeli kapıdan girilir. Semâhâne kısmının (18,8 x 26 m.) doğusunda ise dokuz sütunun taşıdığı 18,78 m. çapındaki orta kubbeyle

örtülü semâ meydanı, 4,5 m. çapında birer kubbenin örttüğü mihrap önü mahalli ile karşısındaki içine eskiden asma kat mutrip mahfilinin yerleştirildiği mekân ve iki köşesi 8 m. çapında birer kubbeyle örtülü eski iki katlı asma ziyaretçi mahfili yeri bulunmaktadır. Semâhânenin, mevcut hatıl izlerinden zamanında, kapının üstüne rastlayan kısmının mutrip heyetine ait bir asma kat mahfiliyle çevrili olduğu ve buraya kapının yanında bugün izleri görülen ahşap bir merdivenle çıkıldığı anlaşılmaktadır. Alt ve üst kat ziyaretçi mahfillerine ise dışarıdaki çift kollu iki beyzî merdivenin altında ve üstünde bulunan bugün pencereye dönüştürülmüş iki kapıdan girilmekteydi. 18,78 m. çapındaki ahşap döşemeli semâ meydanı, Mevlevî âyini icrasına uygun olarak ya dairevî veya dokuzgen planlı olup dokuz sütun arasına yerleştirilmiş alçak bir korkulukla sınırlanmış ve Yenikapı ve Bahariye mevlevîhânelerinde olduğu gibi türbe kısmından yüksek bir korkulukla ayrılmış bulunuyordu. 1767 yılına ait tamirat keşif raporuna ve eski bir kartpostaldaki resme göre semâhâne, Selânik Mevlevîhânesi semâhânesindekilere benzeyen saçaklı kapılara sahipti. Yaşlıların ifadelerinden, türbe kapısından 6 m. kadar içeride Ağazâde Mehmed Dede'nin medfeninin yer aldığı mahzene inen beş basamaklı bir merdivenin bulunduğu öğrenilmektedir. 7,74 m. yüksekliğindeki azametli mermer mihrabın nişi, yaldız bordürlü ve ortası abartılmış üç dilimli geniş silmeli bir kemerle çevrilidir. Nişteki kırmalı sarı mukarnasın altı, bordo rengi saçaklı ve kordonlu perde motifiyle süslüdür. Köşeliklerdeki Türk empire üslûbu özelliği gösteren şualı iri gülçelerle yanlarındaki çift sütunçe başlıklarının sarkık uçlu yaprak çelenkleri yaldızlıdır. Yer yer alçısı dökülmüş bağdâdî kubbelerin canlı kalem işlerinde hâkim renkler mavi ve kiremidî olup dilimlere bölünen kubbe yüzeyleri, gölgeli bir üslûpta yapılan ortalarda soyut bitkisel motiflerle, kenarlarda ise kurdele, kordon, âşık yolu

gibi Türk empire motifleriyle süslenmiştir. Semâ meydanının üzerindeki büyük kubbenin eteklerinde yirmi pafta içine ta'lik hatla yazılmış Yenikapı, Bahariye ve Kütahya mevlevîhânelerinin semâhâne kubbe eteklerinde de bulunan ve semânın manevî değerini anlatan, "Dânî semâ çe büved?" (Semâ nedir, bilir misin?) mısraı ile başlayan Farsça beyitler dikkat çekmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Kırmızı Rumeli Defteri, nr. 725, s. 493, 494, sıra 492 (1054/1644-45, 1067/1656-57 tarihli vakıf kayıtları); VGMA, Defter, nr. 174, sıra 2268-2269; VGMA, Edirne Defteri, nr. 174, sıra 2268, 2269; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 23342 (180-81/1766-67 tarihli), nr. 734 (1219/1804-1805 tarihli); BA, MAD, nr. 3160, s. 618-619 (1178-82/1764-68 tarihli keşif ve tamir defteri); BA, İrade Meclisi Vâlâ, nr. 6589 (1267/1850-51 tarihli); Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi, nr. 65/6, 65/8 (1327 r./1911 tarihli); nr. 90 (1328 r./1912 tarihli); Naîmâ, Târih. II, 221-224; IV. 54; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 317; Sâkıb Dede, Sefîne, II, 26-37; Esrar Dede. Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi ilâvesi, nr. 109, vr. la; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309, s. 8-9; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 104-109; Osmanlı Müellifleri, II, 7; Fevzi Kurtoğlu, Gelibolu Yöresi ve Tarihi, İstanbul 1938, s. 61; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 374-375, 387-389; Mehmet İrdesel, Gelibolu'yu Tanıyalım: Tarihi ve Turistik Rehber, İstanbul 1967, s. 46, 53; Serap Özler. Gelibolu'daki Türk Mimarî Eserleri (lisans tezi. 1967), İÜ Ktp., T, nr. 4543, s. 17-18; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 158, 248, 314, 334, 339; Ş. Bârihüdâ Tanrıkorur, "Türk Kültür ve Mimarlık Tarihinde Mevlevîhâne'nin Yeri ve Önemi", SÜ 3. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler) 12-14 Aralık 1988, Konya 1989, s. 61-71; Ramazan Eren, Çanakkale ve Yöresi Türk Devri Eserleri, [baskı yeri yok] 1990, s. 86, 91; Erdinç Parla, "Gelibolu Mevlevîhânesi", İTÜ Mimarlık Fakültesi Mimarlık Tarihi ve Restorasyon Enstitüsü Bülteni, sy. 11-12, İstanbul 1980, s. 51-54; "Mevlevîhâneye Hayat", Güneş, İstanbul 8 Aralık 1987; Ali Bayramoğlu, "Tel Örgüler Ardında Bir Mevlevîhâne", Nokta, sy. 12, İstanbul 1991, s. 72-

73; R. Ekrem Koçu, “Beşiktaş Mevlevîhânesi”, İst A, V, 2585-2587; M. Baha Tanman, “Beşiktaş Mevlevîhânesi”, DİA. V, 553-554; Ekrem Işın, “Beşiktaş Mevlevîhânesi”, DBİst.A, II, 168.

Barihüda Tanrıkorur

# GELİBOLULU MUSTAFA ÂLÎ

(bk. ÂLÎ MUSTAFA EFENDİ).

# GEMİ

Dîvânü lugāti't-Türk'te belirtildiğine göre gemi kelimesi Oğuz ve Kıpçak lehçelerinde kemi, diğerlerinde kimi şeklinde kullanılıyordu (III, 236). Ancak bu tabirlerle nehir vasıtaları kastedildiği için kemi/kiminin bir çeşit kayık olması muhtemeldir. İlk gemilerin tomrukları ağaç lifleriyle birleştirmek suretiyle sal şeklinde yapıldığı, ardından ağaç gövdelerinin oyularak kayıkların elde edildiği, daha sonra da kürek ve rüzgâr yardımıyla hareket eden yelkenli gemilerin meydana getirildiği sanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de gemi karşılığı olarak sefîne, fülk, câriye (çoğulu cevârî ve câriyât) kelimeleri kullanılmaktadır. Hz. Nûh, Hz. Mûsâ ve Hz. Yûnus'un kıssalarında geminin önemli bir yer tutmasından insanlığın en eski devirlerinden itibaren bilindiği anlaşılmaktadır. Hz. Nûh ve çevresindeki inananlar tufan sırasında kendisinin tahtalardan (el-Kamer 54/13) inşa ettiği gemiye binerek kurtulmuşlardır (Hûd 11/37-38; el-Mü'minûn 23/27). Bu geminin "sâc" denilen bir ağaçtan yapılmış (Mecmaʿu't-tefâsîr, III, 322) 60 m. uzunluğunda, 38 m. eninde ve su seviyesinden itibaren 23 m. yüksekliğinde üç katlı bir yelkenli olduğu rivayeti yanında vapur türü buharlı bir gemi olduğu da ileri sürülmüştür (Elmalılı, IV, 2780). Hz. Mûsâ'nın Hızır ile birlikte çıktığı yolculuğun bir bölümünde Hızır bindikleri gemiyi yaralamak suretiyle onu zalim bir hükümdarın el koymasından kurtarmıştır (el-Kehf 18/71, 79). Hz. Yûnus da kendisine itaat etmeyen halkından uzaklaşmak için bir gemiye binerek yurdundan ayrılmıştır (es-Sâffât 37/140). Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan gemiyle ilgili diğer bilgiler ise gemilerin deniz üzerinde rüzgârın tesiriyle dağlar gibi gitmesinin Allah'ın varlığına delâlet ettiği (eş-Şûrâ 42/32), denizde yüzüp gitmeleri için gemileri insanların emrine ve hizmetine verdiği (İbrâhim 14/32; el-Bakara 2/164)

şeklindedir. Bir âyette de müşriklerin inanç özelliklerinden bahsedilirken gemilere bindikleri zaman ihlâsla Allah'a yalvardıkları, fakat sâlimen karaya çıktıklarında hemen O'na ortak koştukları (el-Ankebût 29/65) anlatılmaktadır (gemiyle ilgili âyetlerin tamamı için bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "fülk", "sefîne", "câriye", "câriyât", "cevârî" md.leri).

İlk müslümanlar denizcilik (milâha, bahriye) geleneklerini, Kızıldeniz'e ve Basra körfezine yelken açtıkları bilinen Câhiliye Araplar'ından tevârüs etmişlerdir. Hz. Peygamber devrinde müslümanlar ilk defa muhtemelen Habeşistan'a hicret ederken gemiye bindiler (615). Ticaret için Suriye şehirlerine giden Mekkeli müşrikler de müslümanların Medine civarında kervan yollarını kesmeleri sebebiyle daha uzun olmasına rağmen deniz yolunu tercih etmek zorunda kalıyorlardı. Deniz yolculuğu sırasında deniz suyu ile abdest alınabileceğine dair hadisler (el-Muvaṭṭaʾ, "Ṭahâret", 12), o devirde geminin müslümanlar tarafından yaygın olarak kullanıldığını göstermektedir. Hz. Osman'ın ticaret gemileri olduğu ve ashaptan bazılarının deniz ticareti yaptığı da bilinmektedir.

Müslümanlar, Hz. Peygamber devrinden kısa bir süre sonra donanma kurarak denizlere açıldılar; ilk deniz akınları Hz. Ömer zamanında hıristiyan Habeşler'e karşı yapıldı (641). 654'teki ikinci Kıbrıs seferinde İslâm donanmasında 500 gemi bulunuyordu. Ertesi yıl yapılan ve ilk büyük deniz savaşı olan Zâtü's-savârî (gemi direkleri) savaşında gemi sayısı 200 civarında idi. Muhtemelen gemi sayısının çokluğu sebebiyle verilen bu isimden savaşa katılan gemilerin yelkenli olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde İskenderiye'deki eski Mısır-Grek tersanesinde gemi inşa faaliyetleri sürdürüldü. Daha Suriye valiliği sırasında deniz işlerine önem veren Muâviye b. Ebû Süfyân, hilâfete geçince ilk iş olarak Akkâ'daki tersaneyi tamir ettirip gemi inşa faaliyetlerine hız verdi. Muâviye zamanında donanmanın mevcudu 1700 gemi dolayında idi. Gemi inşası için lüzumlu olan sedir keresteleri Cebelilübnan'dan sağlanıyordu. Halife Süleyman b. Abdülmelik döneminde Mesleme b. Abdülmelik kumandasında İstanbul'u kuşatmaya giden (717) Emevî donanmasında irili ufaklı 1800 gemi bulunuyordu.

Emevîler'in son zamanlarıyla Abbâsîler'in ilk yıllarında donanma ihmal edildiği için Bizanslılar Doğu Akdeniz'de bir süre üstünlüğü ele geçirdiler; nihayet Hârûnürreşîd devrinde hâkimiyet sağlandı. Aynı dönemde Kuzey Afrika'da ve Endülüs'te kurulan donanmalar da Fransa ve İtalya sahillerini vurdular. Fas'ta İdrîsîler ve Tunus'ta Ağlebîler birer deniz devleti olarak ortaya çıktılar. Özellikle Fâtımîler'in Akdeniz'de üstünlük sağlamaları ile tersanelerde gemi inşasına hız verildi ve İskenderiye'deki tersanede 600 gemi daha yapıldı. Omurgalı gemi tiplerinin geliştirilmesine öncülük eden

Fâtımîler'de, donanma ve tersanelerdeki faaliyetlerin idaresinden sorumlu olan Divânü'l-amâir (Divânü'l-cihâd) isimli ayrı bir divan vardı. Fâtımîler'in son dönemlerinde denizcilik ihmale uğradı. Eyyûbîler devrinde ise donanmanın geliştirilmesine önem verildi ve devletin hâkim olduğu topraklardaki gemi yapımına elverişli ağaçları barındıran ormanlar dikkatle korundu. Geliştirilen donanma ile Doğu Akdeniz ve Kızıldeniz'de önemli başarılar elde edildi. Daha sonraları bölgede hâkimiyet kuran Memlükler de Akdeniz ve Kızıldeniz'de büyük varlık gösterdiler. Müslüman denizcilerinin Doğu Akdeniz'deki ihtişam devrinde Endülüs müslümanları da Batı Akdeniz'de muazzam bir donanma vücuda getirdiler. Nakliye gemileri bütün Akdeniz'i dolaşıyor ve İstanbul'a kadar gidiyordu. Özellikle III. Abdurrahman devrinde Endülüs'te çok sayıda gemi inşa edildi ve İber yarımadasının hıristiyan krallıklarına ait donanmalar sık sık yenilgiye uğratıldı (müslüman denizciliği hakkında geniş bilgi için bk. BAHRİYE).

Kaynaklar gemi ve gemi inşası hakkında yeterli açıklama yapmamakta, verilen bilgilerden ancak gemi türlerini belirten listeler çıkarılabilmektedir. Bazı coğrafyacı ve edipler, İslâm öncesi şiir geleneğine uyarak birtakım gemilerin özelliklerini anlatırken nasıl ve ne maksatla kullanıldıklarına değil daha çok güzelliklerine temas etmişlerdir. Kaynakların verdiği bilgilere göre ayrı tiplerde olan savaş ve ticaret gemileri gerektiğinde her iki amaçla da kullanılıyordu. Ayrıca ticaret filoları ile savaş filoları arasında yakın bir ilişki vardı ve ticaret gemilerinde çalıştırılan tecrübeli tayfalar aynı zamanda harp gemilerinde de yer alıyorlardı.

İslâmî literatürde gemi karşılığı olarak çok sayıda kelime kullanılmış ve aynı kelimenin farklı zamanlarda farklı gemi türlerini adlandırması deniz tarihi araştırmalarında büyük karışıklıklara yol açmıştır. Genel anlamda bütün gemilere sefîne veya merkeb deniliyor, bunlara bazı sıfatlar eklenerek özel gemi tipleri ifade ediliyordu: Merkeb-i kebîr (büyük gemi), merkeb-i tavîl (uzun gemi), merkeb-i sakīl (ağır yük gemisi), merkeb-i hafîf (hafif yük gemisi) gibi. Bu gemilerin bazısı son derece büyüktü. XI. yüzyıla ait kaynaklar, bunlardan bir tanesinin direk uzunluğunun 23 m., yük kapasitesinin ise 300 ton olduğunu yazmaktadır

(Christides, Dictionary of the Middle Ages, IX, 76). Yine aynı dönemde Akdeniz'de seyreden gemiler arasında 500 yolcu kapasiteli olanlara da

rastlanıyordu (Goitein, A Mediterranean Society, I, 301-352). Makdisî otuz altı farklı gemi çeşidinden bahseder (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 31-32); bunlardan bazıları hakkında bilgi bulunmakta, bazıları ise sadece isim olarak kalmaktadır. Hint Okyanusu'nda faaliyet gösteren Arap korsan gemilerine birke deniyordu. Bur'ânî bir nakliye gemisiydi; daha çok meyve ve bal gibi yiyecekler taşırdı. Adını Suriye kıyılarındaki Cebele şehrinden alan cebeliyye keşif ve casusluk hizmetlerinde kullanılıyordu. Kârevâniyye, hac veya ticarî maksatlı seyahatlerin birlikte yapıldığı bir gemi idi. Şenkûliyye bir çeşit korsan gemisi, sûkıyye, "çarşı" mânasına gelen adından anlaşıldığına göre kıyı sakinlerine doğrudan mal satan bir ticaret gemisi, zevrak nakliye maksadıyla kullanılan küçük gemi, abari büyük yelkeni ve beş tayfası bulunan gemi, birce (barca) üstü örtülü büyük gemi, celebe çivi kullanmadan inşa edilen gemi türlerinden biri, galyon (kalyon) yelkenli büyük gemi, haşebe yelkenli bir gemi, kilyâte Osmanlılar'ın kalyatasının benzeri bir gemi, mismâriyye nakliye gemisi ve talîa hızlı bir çeşit gemi idi. Nehirlerde özellikle nakliye işlerinde kullanılan küçük gemiler mi'ber, rakkiyye, tayyâr ve vâsitiyye gibi adlar taşıyordu.

İslâmiyet'in ilk dönemlerindeki müslüman gemileri muhtemelen Akdeniz'deki Bizanslılar'ın genel gemi tiplerine benziyordu. Müslümanlar, Fenike geleneklerini sürdüren Suriyeli ve Mısırlı ustaları kendi hizmetlerine alarak güçlü bir donanma kurdular. Gemilerin tiplerine ve boyutlarına bakılmaksızın teknelerinin su altında kalan kısmı daima balina şeklinde yapılıyordu. Özellikle Nil'in ağzında sahil koruma hizmeti gören gemilere dramonaria deniyordu ve bunlar İstanbul'un ikinci kuşatmasına da (717) katılmışlardı. Akatia donanmaya asker, at, mühimmat vb. taşıyan yardımcı gemilerdendi. Şelendi büyük güverteli savaş gemilerinin, şînî (şîniyye veya şânî) kadırga türü gemilerin yaygın adı idi. Fâtımîler'in son dönemlerinde bir şînî 1000 asker taşıyordu. Gurâb, yelken ve kürekle hareket eden kadırga türünden bir gemi idi ve 140 (veya 180) kürekçisi vardı. Harrâka, düşman gemilerini yakmak için tutuşturucu maddelerle ve bunları atmak için mancınıklarla donatılmış bir savaş gemisiydi; 100 küreği vardı ve şînîden biraz daha küçüktü. Özellikle at taşımada kullanılan tarrîde en çok kırk at taşıyabilen bir nakliye gemisiydi; bunların arka kısımları hayvanların binip inmesine uygun şekilde yapılıyordu. İbn Battûtâ'nın Çin'e gittiği geminin adı Câker idi ve yetmiş atla ellisi okçu 100 savaşçı taşıyordu (İbn Battûta, II, 200-201).

Yazılı ve görüntülü kaynaklar, X. yüzyıla kadar müslümanlarla Bizanslılar tarafından bir, iki ve üç direkli gemilerde Latin yelkenlerinin kullanıldığını göstermektedir. Müslümanlar, Romalılar'ın kare biçimindeki basit yelkenlerini daha ileri götürerek ana direğe bağlı, serenli üçgen yelkenleri icat ettiler; bunların serenleri bazan direkten ve hatta gemiden dahi uzundu. "Mizana direği" denilen ve bir yelkenli geminin baştan üçüncü direğini oluşturan direğin adı da muhtemelen Arapça "mîzan" kelimesinden gelmektedir. Yelkenler önceleri hindistan cevizi veya papirüs liflerinden, sonraları ise genellikle pamuk, keten ve kenevirden dokunmuştur. Gemilerde dümen yerine kıç kısmına takılan bir veya iki iri kürek kullanılıyordu; nihayet XII. yüzyılda müslümanlar tarafından dümen icat edildi. İslâmî döneme ait minyatürlü yazma eserler, ticaret gemilerini arka taraflarında özel yolcu bölmeleri olan tekneler şeklinde tasvir etmektedir. Lengerler muhtemelen taştan yapılıyordu; çünkü bölgede demir madeni azdı. XIII. yüzyıldan itibaren Akdeniz gemilerinde yaygın olarak dört tırnaklı çapa kullanıldığı görülür. Gemi donanımının ve denizcilik aletlerinin gelişmesi aynı dönemlere rastlar. Müslümanların gerçekleştirdiği teknolojik ilerlemeler daha sonra Avrupalılar'a intikal etti ve özellikle İtalyanlar, İspanyollar ve Portekizliler devraldıkları bilgileri daha da geliştirdiler. Akdeniz'deki gemilerde güverte ve barınma kısmı olarak çok az yer ayrılıyordu. Seyyahlar, gemilerde gayri insanî şartlar ve sıkışık bir ortam olduğunu belirtmektedirler. Buna karşılık Kızıldeniz ve Basra körfezindeki gemilerde yolcular için kamaralar bulunduğu anlaşılmaktadır.

Genellikle Akdeniz'de ve Hint Okyanusu'nda kullanılan gemiler arasında önemli farklılıklar vardı. Kızıldeniz ve Basra körfezinde bulunan gemilerin de dahil olduğu Hint Okyanusu gemilerinin özellikleri, İslâm öncesi devirlerden XV. yüzyılda Portekizliler'in bölgeye gelmesine kadar değişmeden sürdü. Önceleri Arap dehûsu (dühû?) veya haytiyye denilen ve dört köşeli yapılan bu gemiler, tahtaların birbirine ince urganlarla raptedilmesi suretiyle çivisiz olarak inşa ediliyordu. Teknelerin kerestesi, gemi yapımına çok uygun olan uzun ve sert Malabar sâcından elde ediliyor, halatlar da hindistan cevizi liflerinden örülüyordu. Küçük gemilerde omurga ve iskelet yoktu. Zamanla gelişmeler oldu; çivi kullanılarak inşa edilen ve kalafatlanan gemiler Hint Okyanusu'nda da seferlere başladı.

Ortalama 100-200 ton ağırlığında ve 30 m. uzunluğunda olan bu gemiler ölçü ve tonaj bakımından yaklaşık

olarak Akdeniz gemileriyle eşitti; direklerinin uzunluğu 7,5 m., su kesimi de 3,7 m. kadardı. Yakın mesafelerde ise daha küçük gemiler kullanılıyordu.

Ünlü tarihçi ve coğrafyacı Mes'ûdî'nin belirttiğine göre gemilerde yöneticiler ve hizmetliler olmak üzere iki çeşit görevli bulunuyordu. "Nâhudâ" geminin sahibiydi ve her yolculuğa katılması mecburi değildi. "Rubbân" veya "reis" kaptan, "dîdebân" gözcü, "muallim" harita ve teknik aletleri kullanan, izlenecek rotayı tesbit eden, "iştiyâm" yolcuların danışmanı idi. Makdisî de bu personeli "rubbâniyyîn" (kaptanlar), "eşâtime" (yolcu danışmanları), "riyâziyyîn" (harita kullanan ve rotayı tesbit edenler), "vükelâ" (ticarî temsilciler) ve "tüccâr" (tâcirler) olarak zikretmektedir (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 10). Akdeniz gemilerindeki mürettebat ise "nevâtiyye" (nûtîler "gemiciler, tayfalar", Gr. nautésden) ve "rüesâ" idi; tayfabaşına da "kāidü'n-nevâtiyye" deniyordu.

## BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, III, 235; M. F. Abdülbâkī. el-Muʿcem, "fülk", "sefîne", "câriye", "câriyât", "cevârî" md.leri; R. Blachère v.dğr., Dictionnaire arabe-français-anglais, Paris 1970, II, 1474; el-Muvaṭṭaʾ, "Ṭahâret", 12; Makdisî. Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 10, 31-32; İbn Battûta, Seyahatnâme, II, 200-201; Mecmaʿu'ttefâsîr, İstanbul 1979, III, 322; Huzâî, Taḫrîcü'd-delâlâtis-emʿiyye, s. 482-484; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2780; R. B. Serjeant, The Portuguese of the South Arabian Coast, Hadrami Chronicles, Oxford 1963, s. 132-137; S. D. Goitein, A Mediterranean Society, California 1967, I, 301-352; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VII, 243-284; Aly Mohamed Fahmy, Müslim naval Organization in the Eastern Mediterranean, Cairo 1980, s. 115-125, 138-140, 149-166; Seyyid Abdülazîz Sâlim-Ahmed Muhtâr el-Abbâdî. Târîḫu'l-baḥriyyeti'l-İslâmiyye fî Mıṣr ve'ş-Şâm, Beyrut 1981, s. 128-139, 247-249; Hasan İbrâhim, İslâm

Tarihi, VI, 28-34; V. Christides, “Navies, Islamic”, Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1987, IX, 73, 76-78; a.mlf., “Naval History and Naval Technology in Medieval Times, the Need for Interdisciplinary Studies”, Byzantion, LVIII, Bruxelles 1988, s. 309-332; a.mlf., “Milāḥa”, EI[2] (İng.), VII, 44-45; a.mlf., “Naft”, a.e., VII, 884; B. M. Kreutz, “Ships and Shipbuilding, Mediterranean”, Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1988, XI, 232; S. Arenson, “Ships and Shipbuilding, Red Sea and Persian Gulf” a.e., XI, 247-248; Erşahin Ahmet Ayhün, İslâm İlk Yıllarından Emevilerin Sonuna Kadar Deniz Seferleri (yüksek lisans tezi, 1989), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 51-53; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtibu’l-idâriyye (Özel), II, 127-132; J. L. Delgado, “La Primitiva Organizaciun Naval Musulmana (28-60/649-680)”, Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá, Granada 1991, s. 238-241; W. H. Moreland, “The Ships of the Arabian Sea about A. D. 1500”, JRAS (1939), s. 63, 74, 173-192; Habîb Zeyyât, “Muʿcemü’l-merâkib ve’s-süfün fi’l-İslâm”, el-Meşrıḳ, XLIII, Beyrut 1949, s. 321-364; I. Lichtenstadter, “Origin and Interpretation of Some Qur’ānic Symbols”, Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida, II, Roma 1956, s. 70-77; A. F. L. Beeston, “Ships in a Qur’anic Simile”, JAL, IV (1973), s. 96; Abdül-cebbâr Mahmûd es-Sâmerrâî, “el-Milâḥa ʿinde’l-ʿArab ḳable’l-İslâm”, Fayṣal, XXXVII, Riyad 1980, s. 111-112; Syed Süleyman Nedvi, “The Arab Navigation”, al-ʿİlm, VII, Durban-Westville 1987, s. 6, 8; H. Kindermann-|C. E. Bosworth|, “Safîna”, EI[2] (İng.), VIII, 808-809; C. E. Bosworth, “Safîna”, a.e., VIII, 810-811; G. R. Tibbetts, “Milāḥa”, a.e., VII, 51; Nebi Bozkurt, “Bahriye”, DİA, IV, 499-501.

İdris Bostan

**Osmanlı Dönemi.**

Türkler’in, Anadolu’da yerleşmeye başladıktan (1071) kısa süre sonra sahil bölgelerine ulaştıkları ve İzmir civarını ele geçiren Çaka Bey’in inşa ettirdiği kırk gemiden oluşan donanmasıyla deniz seferlerine çıktığı bilinmektedir. Daha eski devirlerde Türkler’in Hazar deniziyle Baykal gölünde gemicilikle uğraştıkları hakkındaki bilgiler, Timur’un Yıldırım Bayezid’e söylediği rivayet edilen, “Sizin ceddiniz gemicilerdir” cümlesine dayandırılır. Selçuklular, ele geçirdikleri Anadolu yarımadasının coğrafî

şartlarının bir gereği olarak gemi yapma ihtiyacını duymuş ve Alanya ile Sinop'ta birer tersane kurmuşlardı. Onların ardından denizcilik geleneğini Ege sahillerinde hüküm süren Türkmen beylikleri devam ettirdiler. Özellikle Türk denizcilik tarihinde önemli bir yeri olan Aydınoğlu Umur Bey zamanında Aydınoğulları gibi diğer beyliklerden Karesi, Saruhan, Menteşe ve Candaroğulları'nın da hâkim oldukları bölgelerde çeşitli türde gemiler inşa edilmiştir. Bunları, Rumeli'ye yerleştikten sonra kurdukları Gelibolu tersanesinde geliştirilen donanma ile Osmanlılar takip etti. Osmanlı kaynakları ve arşiv belgeleri gemi karşılığında Arapça sefîne (çoğulu süfün, sefâyin) ve Farsça keştî (çoğulu keştihâ) kelimelerinin yaygın biçimde kullanıldığını göstermektedir. Zamanla ilerleyen Osmanlı gemiciliği, XV. yüzyılın ilk yarısında bir deniz akıncılığı görünümünde iken İstanbul'un fethinden sonra Kadırga ve Haliç tersanelerindeki faaliyetler sonunda ve tecrübe kazanan kaptanlar sayesinde savaş stratejisine sahip gerçek bir denizciliğe dönüştü. İstanbul kuşatması sırasında irili ufaklı 400 civarında gemiden oluşan Osmanlı donanması giderek faaliyet sahasını genişletti. II. Bayezid devrinde büyük çapta harp gemilerinin inşası ile açık deniz filosunun temeli atıldı. Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman devirlerinde İstanbul'daki Haliç tersanesi genişletilerek aynı anda 150 kadar geminin yapımına imkân verecek şekilde donatıldı. Burada ve diğer önemli Osmanlı tersanelerinde, gerek Barbaros Hayreddin Paşa'nın kaptan-ı deryâlığı sırasında gerekse daha sonraları Akdeniz ve Karadeniz filolarının dışında Hint denizine kadar ulaşacak gemiler inşa edildi.

Osmanlı deniz tarihinde gemiciliğin gelişmesini üç ayrı dönemde incelemek gerekir. Birinci dönem, imparatorluğun kuruluşundan XVII. yüzyılın sonlarına kadar devam eden kürekli gemiler dönemi, ikincisi XIX. yüzyılın ortalarına kadar devam eden yelkenli gemiler dönemi, üçüncüsü de imparatorluğun yıkılışına kadar süren buharlı gemiler dönemidir.

Birinci dönemin başlıca gemilerini en önemlisi kadırga olan çektiri (çektirme) tipi gemiler teşkil ediyordu (aş. bk.). Bu döneme özellikle, Osmanlı gemi teknolojisine kendi bilgi ve becerilerini ilâve eden Barbaros Hayreddin Paşa damgasını vurmuştur. Esas itibariyle Venedik gemi inşa tekniklerini uygulayan Osmanlılar Barbaros ile birlikte bazı değişiklikler yaptılar. Barbaros ve adamları denizlerde dolaştıkları uzun yıllar boyunca

sadece denizci olmakla kalmamışlar, savaşlarda zaptettikleri İspanyol kalyonlarını,

Napoli kadırgalarını ve çeşitli denizci milletlere ait büyük ticaret barçalarını ayrıntılarıyla inceleyerek gemi onarım ve inşası konularında da uzmanlaşmışlardı. Barbaros, çektirilerin en etkili savaş tekneleri olduğu kanaatindeydi. Çünkü yelkenli büyük gemiler rüzgâr estiğinde daha hızlı yol alsalar bile Akdeniz'de yaz mevsiminin uzun sürmesi ve bu aylarda havanın durgun gitmesi sebebiyle hayli zaman âdeta hareketsiz kalıyorlardı. Yine bu gemiler, kürek ağırlıklı kadırgalar gibi koylarda ve küçük limanlarda kullanılmaya elverişli değildi; savaş sırasında da hızlı hareket edip düşmanı sıkıştıramıyorlardı. Bu sebeple XVII. yüzyılın sonlarına kadar Osmanlı donanmasının bel kemiğini çektiri sınıfı gemiler teşkil etmiştir.

İkinci dönemin en önemli gemisi adı çeşitli denizcilik tabirlerinde yer alan kalyondu (aş. bk.). Özellikle Girit seferleri sırasında (1645-1669) Venediklilerin karşısında hafif kalan kadırgaların yerine kalyon yapımına ağırlık verildi. Ancak 1650'de otuz tanesinin inşası için teşebbüste bulunulduysa da başarı sağlanamadı. Sadrazam Melek Ahmed Paşa'nın 1651'de yaptırdığı 45 m. uzunluğundaki kalyon suya indirilirken yan yattı ve aldığı su ile batarak kullanılamaz hale geldi. Öte yandan kalyonların kullanılması da sorun çıkarıyor, görevli gemicilerin yeterince beceri kazanamamış olmaları sebebiyle pek başarı elde edilemiyordu. Bunun üzerine Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa tekrar kadırgaya dönülmesi emrini verdi. Fakat onun arkasından sadrazam olan Merzifonlu Kara Mustafa Paşa zamanında bu gemilerden on adedinin yapımı gerçekleştirildi ve Osmanlı bahriyesi yeniden kalyon düzenine geçti (Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, s. 98-100). XVII. yüzyılın sonunda kadırga yapımının çok azalmasına karşılık kalyon inşasına hız verildi ve XVIII. yüzyılda üç ambarlı büyük kalyonlar ortaya çıktı. Kalyonculuğun gelişmesiyle Osmanlı donanması Çeşme yenilgisine (1770) kadar Akdeniz hâkimiyetini elinde tuttu. Hatta 1707'de Akdeniz'e açılan Canım Hoca Mehmed Kapudan, emrindeki yirmi kalyonla İspanya ve Mayorka taraflarına kadar gitti ve bu arada iki İtalyan kalesini ele geçirerek tahrip etti. 1710'da Karadeniz'e gönderilen birçoğu kalyon 360 gemiden oluşan donanma Ruslar'a karşı önemli bir güç teşkil etmişti. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru yapım tekniklerinin değişmesi üzerine Avrupa

standartlarına uygun gemi ihtiyacı kendini hissettirmeye başladı. Fransa'dan getirilen gemi inşa mühendisi Brun ve beraberindekiler, Osmanlı bahriyesini modernleştirmek ve uzman yetiştirmek için çaba gösterdiler. Bu dönemde birçok kalyon, firkateyn ve korvet türü gemi inşa edildi. Gemilerin tamirinde faydalanmak amacıyla Avrupa'daki tersanelerde olduğu gibi Haliç tersanesinde de havuzlar inşa edildi. İsveçli mühendis Rhode ve ekibinin 1797-1800 yıllarında yaptığı büyük havuz yalnız donanmadaki gemilerin bakımına tahsis edildi. Bu gelişmelerde Kaptanıderyâ Küçük Hüseyin Paşa'nın büyük gayretleri olmuştur.

Vapur (vapeur) kelimesi Fransızca'da "buharlı makine" anlamına gelmektedir. Daha sonra bu makinelerin kullanıldığı gemilere de vapur denilmiştir. Buharlı gemilerin (vapurların) donanmaya kazandırılmasıyla üçüncü safhayı teşkil eden yeni bir dönem başladı. Sanayi alanında önemli gelişmeler kaydeden Avrupalılar ve özellikle İngilizler buharlı gemileri icat ederek XIX. yüzyılın başlarında deniz kuvvetlerinde kullanmaya başladılar. Osmanlı Devleti bu tür ilk gemiyi 1827'de İngiltere'den satın aldı. Sür'at adı verilen gemiye halk "buğu gemisi" diyordu. II. Mahmud bu gemiyle 1829 Şubatında Tekirdağ'a kadar bir seyahat yaptı. 1827 Navarin yenilgisi yelkenli gemilerin âdeta son savaşı olmuştu. 1830'dan itibaren Osmanlı gemi inşa teknolojisinde Amerikalı uzmanlar ön plana çıktılar. Amerikalı mühendis Rhodes'in planlarına göre Haliç Tersanesi'nde inşa edilen harp gemileri Türk denizcileri tarafından çok beğenildi. İlk Osmanlı buharlı gemisi olan Eser-i Hayr, 1837'de mimar Rhodes tarafından Aynalıkavak'ta yapıldı ve Tanzimat'la birlikte bu tür gemiler yavaş yavaş yelkenlilerin yerini almaya başladı. Kısa sürede sayıları on sekizi bulan vapurların makineleri ve hatta çarkçı ve makinistleri dışarıdan getirtilmişti. En önemlileri Mecidiye, Tâif ve Eser-i Cedîd olan bu gemiler daha çok deniz ticareti ve posta işleriyle asker ve eşya taşımada kullanılıyordu. Kırım Savaşı'ndan (1853-1856) sonra ise yine buharlı gemiler gibi daha çok dışarıdan zırhlı gemiler satın alındı.

Osmanlı denizciliğinin ilk iki dönemindeki gemi sayısında önemli iniş çıkışlar olduğu görülür. Bu durumu özellikle XVI ve XVII. yüzyıllardaki büyük deniz savaşları etkilemiştir. Kanûnî'nin Rodos seferine (1522) 300, Preveze Deniz Savaşı'na (1538) 120, Kıbrıs seferine (1571) 400 ve Girit seferine de yine 400 civarında gemi katılmıştı. Dolayısıyla donanma için

sürekli olarak yüzlerce gemiyi hazır tutmak gerekiyordu. Nitekim İnebahtı yenilgisini (1571) takip eden kış döneminde 200'den fazla kadırga ve baştarda inşa edilmişti. Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın kaptan-ı deryâlığı zamanında ise (1635-1638) her yıl kırk kadırganın tersanede hazır bulundurulması kanun haline getirildi (Kâtib Çelebi, s. 223); 1113 (1701) tarihli Bahriye Kanunnâmesi'nde de bu hüküm aynen muhafaza edildi (BA, MD, nr. 112, s. 1-6). Donanmanın sefer hazırlığı içinde bulunduğu yıllarda Tersâne-i Âmire'de büyük bir faaliyet görüldüğü halde barış dönemlerinde

ancak ihtiyaç nisbetinde gemi inşa edilmekteydi. XVII. yüzyılın ilk yarısında birkaç deniz seferi dışında savaş için donanma sevkedilmediğinden gemi yapımı barış zamanındaki kadar olmuştu. Gemilerin savaşlar sırasında yara alarak veya şiddetli fırtınalarda alabora olarak batmaları yahut düşman eline geçmeleri sonucu sayılarının azalması sebebiyle donanma mevcudunu tamamlamak için de gemi yapım ve tamiri faaliyetleri sürdürülmekteydi. Osmanlı denizcilik tarihindeki en büyük gemi zayiatları İnebahtı'da en az yetmiş beş, Girit seferi sırasında (1655) yetmişten fazla, Çeşme'de otuz ve Navarin'de (1827) elli yedi sayılarına ulaşmıştı. Fırtınalar sebebiyle de 1675'te Kaptanıderyâ Köse Ali Paşa idaresindeki Karadeniz filosundan yedi, ertesi yıl Seydizâde Mehmed Paşa idaresindeki donanmadan yirmi ve ondan sonraki yıl da yirmi iki geminin battığı bilinmektedir. XVII. yüzyıl boyunca sadece İstanbul'daki Haliç Tersanesi'nde ortalama 300 gemi inşa edilmiş ve 800 gemi de onarılmıştı (Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, s. 100). İnce donanma ile (nehir [Tuna nehri] filosu) kayık türü küçük gemiler bu sayıların dışındadır.

Gemi Çeşitleri. XIX. yüzyıla kadar Osmanlı donanmasını teşkil eden gemiler kürekli (yelken yardımcılı) ve yelkenli olarak iki gruba ayrılıyordu. Kürek ve kısmen yelkenle hareket eden gemilere "çektiri" (çektirir) veya "çektirme" tabir ediliyor, ana hareket kaynağı yelken olan gemilere ise "yelkenli" veya "kalyon sınıfı gemiler" deniliyordu. Çektiri türü gemiler de büyük donanma gemileri ve ince donanma gemileri şeklinde ikiye ayrılıyordu. Büyük donanma gemilerinin başlıcaları şunlardır:

Kadırga. Kuruluş devrinden XVII. yüzyılın sonlarına kadarki savaş gemilerinin en çok kullanılanı ve asıl vurucu gücü teşkil edenidir. İki

bodoslaması arası 55-56 zirâ (41-42 m.) olan bu gemiler gayet uzun ve ensiz, hemen hemen su seviyesinde denecek kadar alçak, kıçları başlarına oranla daha yüksek ve baş bodoslamaları omurgalarına dikey inen çok hızlı ve kıvrak hareketli bir tekneye sahiptiler. Baş ve kıçlarında etrafı halatlarla çevrili küçük birer yarım güverte bulunur ve buralarda kaptanlarla savaşçılar dururdu. Bir kadırgada yirmi beş oturak, kırk dokuz kürek vardı ve her küreği dört veya beş kişi çekerdi. Mürettebat 100 savaşçı, 196 kürekçi, yirmi halatçı, iki dümenci, bir yelken ve iki kürek tamircisi, iki kalafatçı, iki marangoz, iki gümi (komi, hizmetkâr) ve hepsine kumanda eden, harita ve pusulayı kullanan bir reis olmak üzere yaklaşık 330 kişiden meydana geliyordu. Bir kadırgaya malzeme olarak üç yelken, iki tente, beş lenger, 6500-7000 kg. halat ve toplar için mermi olarak yeterince yuvarlak verilirdi. XV. yüzyılın sonlarında her gemide bir büyük topla dört darpzen ve sekiz prangı topu bulunurken daha sonraları biri başta, ikisi yanlarda üç top bulunuyordu. Kadırganın üç yelkeninden büyüğüne “can kurtaran” denilirdi ve kumda gemiyi yukarı kaldırmak için kullanılırdı. Bu yelken Kaptanıderyâ Çelebi Ali Paşa zamanında kaldırıldı. Orta yelken fırtınada açılırdı. Tirinkete ise devamlı kullanılırdı. XVII. yüzyılın başlarında bir kadırganın maliyeti 236.500 akçeye ulaşıyordu.

Baştarda. Kadırgadan daha büyük olup 57-72 zirâ (43-55 m.) boyunda ve yirmi altı-otuz altı oturaklı idi; her küreğinde beş-yedi kürekçi bulunuyordu. Tersane kethüdâsı ve tersane emini sefere çıktıklarında bu tür gemilere binerlerdi. Bunların 70-72 zirâ (53-55 m.) uzunluğunda otuz altı oturaklı olan en büyükleri kaptan paşaya aitti ve adına “paşa baştardası” deniyordu. Bu gemilerin her küreğini yedi kürekçi çeker ve her kürekçi mangasının arasında üç savaşçı bulunurdu. Toplam mürettebatı ise 500’ü kürekçi, 216’sı savaşçı ve gerisi gemici, topçu ve diğer hizmetliler olmak üzere 800’e ulaşıyordu. Kıç kamaralarının üzerinde biri ortada, ikisi köşelerde üç fener yakılır ve geceleri bununla geminin amiral gemisi olduğu belli edilirdi. Paşa baştardasının baş tarafında üç top, yanlarında daha küçük çaplı dört veya beş top vardı. Padişah için inşa edilen nisbeten süslü ve tekne, direk, kürek ve yelkenleri yeşile boyalı olanlara “baştarda-i hümâyun” veya “hünkâr baştardası” deniliyordu. Bunların yeşile boyanmasının sebebi saltanat sancağının yeşil rengine uydurulmaları idi.

Mavna. XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı donanmasında kullanılan mavna

baştardadan biraz kısa, fakat daha geniş ve daha yüksekti; 65 zirâ (49 m.) uzunluğunda yirmi altı oturaklı, iki veya üç direkli, üç katlı olarak inşa edilirdi; elli iki küreğinin her birini yedi kişi çekiyordu. Mavna mürettebatının tamamı 600 kişiyi bulurdu; ayrıca iki koğuş topu, altı kolonborne topu ve on iki saçma topu vardı.

Kalyata. 42-48 zirâ (32-36 m.) uzunluğunda ve on dokuz-yirmi dört oturaklı olup ince donanmada da mevcuttu. Kalyataların başlarında topu ve savaş zamanlarında 220 savaşçısı vardı.

Pergende. On sekiz-on dokuz oturaklı, 33-40 zirâ (25-30 m.) uzunluğunda bir savaş gemisiydi.

Firkate. Uzunlukları 4,5-27 zirâ (3,5-20 m.) arasında değişiyordu; on-on yedi oturaklı olup her küreğini iki üç kişi çekerdi. Firkate, aynı zamanda kalyata gibi

ince donanmada da kullanılıyordu. Süratli hareket ettiğinden daha çok haber getirip götürme hizmeti görür, savaş zamanlarında 80-100 levend taşırdı.

İnce donanma gemileri arasında kalyata ve firkateden başka karamürsel, şayka, işkampoye, üstü açık, kelek aktarma, çekeleve, celiyye, kancabaş, palaşkerme, at gemisi, top gemisi, taş gemisi, borazan gemisi, geç gemisi, tombaz, melekse, çamlıca, şahtur, kırlangıç, uçurma, çete kayığı, ateş kayığı, menzil kayığı, dolap kayığı, funda kayığı, sandal ve filika gibi gemi ve kayıklar yer alıyordu. Bunlardan ilk Osmanlı çektirisi olan karamürsel, sonraları taşımacılıkta kullanılan bir buçuk direkli, sivri üçgen yelkenli, güvertesiz küçük bir tekne idi. Değişik şekillerde büyük tipleri de yapılan karamürseller genellikle yakın mesafelerde çalıştırılır, zorunlu hallerde tahıl veya kereste nakli için Mısır'a kadar gitmelerine izin verilirdi. Şayka özellikle Özi, Dinyeper ve Tuna nehirleriyle Karadeniz'de Osmanlılar ve Kazaklar tarafından kullanılmış geniş ve altı düz bir savaş gemisiydi. İşkampoye (işkampaviye) bir tür haberleşme gemisi olup büyük ve küçük boyda inşa edilirdi. Üstü açık, sekiz kürekçisi olan küçük bir gemi idi; Tuna donanmasında kullanılıyor ve sayısı zaman zaman yüze ulaşıyordu. Üstü açıkların Fırat ve Dicle nehirlerinde de kullanıldığı bilinmektedir. Bu

gemiler genellikle Birecik Tersanesi'nde civar bölgelerden sağlanan malzemeyle yapılıyordu. Ticarî emtianın nehir yoluyla Basra'ya ulaştırılmasında ve Hindistan'dan Basra'ya gelen malların Birecik üzerinden Doğu Akdeniz limanlarına taşınmasında çalışmışlardır (Orhonlu-Işıksal, sy. 17-18, s. 80-87). Fırat ve özellikle Dicle'de nehir nakliyatında "kelek" denilen, çok sayıda şişirilmiş tulum üzerine yerleştirilmiş, enine ve boyuna konulan ağaçların oluşturduğu bir sal kullanılıyordu. Diyarbakır-Bağdat arasında yük ve yolcu taşımada yaygın bir nakil vasıtası idi. Aktarma, Tuna'da koruma görevi yapan nehir gemilerindendi; düşmandan zaptedilen ve ganimet olarak yedekte getirilen gemilere de aktarma deniyordu. Çekeleve (celbe) iki kısa direkli, hızlı giden ve meyve-sebze, kereste vb. taşıyan küçük ölçülü nakliye gemilerindendi. Celiyye daha çok Kızıldeniz'de taşımacılıkta kullanılıyordu. Kancabaş ön tarafı kancaya benzediği için bu adı almıştı; nehirlerde ve sığ sahillerde tahıl, asker, mühimmat ve cephane taşıyordu. Palaşkerme hafif yelkenli bir filikaydı. Hayvanların düşmemesi için baş ve kıç taraflarında çıtalı rampaları olan at gemisi, özellikle Üsküdar-İstanbul ve Lapseki-Çardak-Gelibolu arasında atları ve bütün teçhizatıyla orduları bir kıyıdan diğerine naklederdi. Taş gemisi kereste ve taş, geç gemisi inşaat malzemesi, top gemisi top taşımada kullanılıyordu. Tombaz yelkeni, iki demiri ve kürekleri bulunan güvertesiz, altı düz büyük bir kayıktı. Melekse, kısa kavak ağaçlarından yapılan ve etrafına kalın kamış ve hasırlar örülen küçük bir yelkenli gemi idi; Karadeniz'in dalgalarına karşı da dayanıklı olan melekseler 100 kişi taşıyordu. Çamlıca, Tuna ve Fırat nehirlerinde nakliye işlerinde kullanılıyordu. Kırlangıç firkateden küçük bir haberleşme ve karakol gemisiydi ve 100 civarında mürettebata sahipti. Uçurma bir kayık çeşidiydi. Ateş kayığı, yangın olduğu zaman tulumbacıları İstanbul-Üsküdar arasında taşırdı. Menzil kayığı haberleşmede, dolap kayığı limanlarda yelken, direk taşımada, funda kayığı funda naklinde kullanılıyordu. Sandal ve filika ise gemilerde bulunan, kürek sayısı 7-12 çifte olan kayıklardı.

Kalyon tipi gemiler kalyon, firkateyn, korvet, burton, barca, agribar, ateş gemisi, şalope, brik, uskuna, şehtiye adlarını taşımaktaydı.

Kalyon. Genel anlamda bütün yelkenli gemilere kalyon denilmekle birlikte bu isim aslında en büyük üç direkli gemiler için kullanılıyordu. Kalyonlar, XV. yüzyılın sonlarından XIX. yüzyılın ortalarına kadar kısmen

taşımacılıkta ve genellikle de savaş gemisi olarak donanmada yer almıştır. İlk büyük kalyonlar, Osmanlı donanmasının henüz kuruluş aşamasında olduğu II. Bayezid döneminde Kemal Reis tarafından yapılmıştı (iki adet). Bunlar, o zamanki adıyla göke/göge denilen 2500 ton ağırlığında, kürekli ve özellikle yelkenle hareket eden İspanyol tipi büyük bordalı gemilerdi. En gelişmiş kalyonlar ise Girit seferi sırasında kullanılmıştır. Kalyonların 43-59 zirâ (33-45 m.) uzunluğunda olanlarına "iki ambarlı", "kapak" veya "karaka" deniliyordu. Bunların her iki bordasında yarısı güvertelerde, yarısı top ambarı denilen orta katta olmak üzere iki sıra top vardı ve sayıları 80-110 arasında değişiyordu; mürettebatı ise savaşçılar dahil 800 kişi kadardı. Üç ambarlı denilen büyük tipler 59-64 zirâ (45-49 m.) uzunluğundaydı ve sayıları 110-120 arasında değişen topları yine iki sıralı dizilmişti. Bunların en büyüğü olan Mahmûdiye kalyonundaki mürettebat sayısı 1815 yılında 1207'ye çıkmıştı. Bir kalyonda kullanılan yelken çeşitleri arasında mayıstra, tirinkete, mancana, gabya, babafingo, cıvadora ve alborta sayılabilir. Yeni inşa edilen bir kalyon denize indirilirken merasim yapılır; sadrazam, şeyhülislâm ve kaptan paşanın da iştirak ettiği bu merasimde hil'atler dağıtılırdı (Vâsıf, s. 260-261, 393).

Firkateyn üç direkli yelkenlilerdendi. Uzunluğu 45-55 zirâ (34-42 m.) arasında değişir, güverte ve top ambarında çift sıralı dizilmiş olan topların sayısı yetmişi bulurdu. Korvet üç direkli, iki veya üç ambarı ve sadece güvertesine dizilmiş yirmi otuz topu bulunan daha küçük boyda bir savaş gemisiydi. Burton, XVII. yüzyılın ortalarına doğru kullanılmaya başlanan kırk elli toplu bir savaş gemisiydi; sefer sırasında erzak ve asker naklinde de çalıştırılırdı. Barça altı düz, iki ve üç direkli bir yelkenli gemi idi. Kalyondan küçük olan barça ticaret ve savaş gemisi olarak kullanılıyordu. XV. yüzyıl sonlarına ait bir barçada 83 top

bulunmasından savaş gemisi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır (Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, s. 96). Uskunanın iki direği ve on altı topu vardı. Agribar daha çok bir nakliye gemisiydi. Ancak XV. yüzyılda toplarının bulunduğu bilinmekte, bu durum, en azından o dönemde savaş gemisi olarak da görev yaptığını göstermektedir. Ateş gemisi, düşman gemilerini yakmak için kullanılan yanıcı ve patlayıcı maddelerle dolu küçük bir gemi çeşidiydi. Düşmanın üzerine yelken ve kürek yardımıyla hızla sevkedilir, hedefe yaklaşıldığında

ise ateşe verilerek sandallarla yanından uzaklaşılırdı. Brik ve şehtiye iki direkli, ambarsız seri savaş gemileri arasında yer alırdı. Şalope küçük ve ambarsız gemilerden olup haberleşmede kullanılırdı.

Ayrıca mahallî adlarla anılan yelkenli sınıfına girebilecek çeşitli küçük tekneler de bulunuyordu. Bunların arasında özellikle ticarî maksatla kullanılan çırnık, sakoleva, volik, martiko, pulaka ve golet sayılabilir.

Osmanlı donanmasındaki gemilerin yapımında kullanılan malzemeler daha çok kereste, funda, demir, katran, yağ, reçine, bal mumu, kendir, ispavlu, üstüpü, kirpas ve keneviçeden oluşuyor; bunların önemli bir kısmı avârız karşılığında reâyâya ocaklık olarak yüklenmek, bir kısmı da piyasadan satın alınmak suretiyle temin ediliyordu. Gemi inşasında kullanılan keresteler, gerek ağaç cinsi gerekse gemi iskeletinde kullanıldığı yere göre çeşitli adlar alıyordu. Bu şekilde bir kadırga veya baştardada kullanılan keresteler doksan civarında farklı ad taşıyordu (Bostan, a.g.e., s. 105-106).

Osmanlı buharlı gemileri önceleri İngiltere tersanelerinde yapılan gemilerden meydana geldiği halde sonraları Tersâne-i Âmire'de inşa edilmeye başlandı. Alman tersanelerinde yapılan gemiler de zaman zaman siyasî ilişkilere paralel olarak satın alınmak suretiyle Osmanlı donanmasına kazandırıldı. Buharlı gemi türleri arasında zırhlı firkateyn, zırhlı korvet, kruvazör, firkateyn, gambot, muhrip ve denizaltı bulunuyordu.

Savaş gemileri dışında taşımacılıkta kullanılmak üzere temin edilen vapurların idaresi için bazı şirketler kurulmuştur. Bunlardan Fevâid-i Osmâniyye (1843-1870) yirmi dokuz, İdâre-i Azîziyye (1870-1878) on altı, İdâre-i Mahsûsa (1878-1909) yetmiş üç ve Osmanlı Seyr-i Sefâin İdaresi (1910-1923) altmış sekiz gemi ile hizmet vermiştir. Yine deniz ulaşımını sağlamak amacıyla Boğaziçi'nde kurulan Şirket-i Hayriyye'de (1853-1938) yetmiş yedi ve Haliç'te kurulan Halîc-i Dersaâdet'te (1910-1920) on yedi vapur bulunuyordu.

Osmanlı denizciliğinin şiire yansımasından edebiyat üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Birçok şair doğrudan gemi tasvirleri yaptıkları gibi şiirlerini zaman zaman gemici dilinden aldıkları tabirlerle de süslemişlerdir. XVI. yüzyıl divan şairi Âgehî'nin Piyâle Paşa'ya sunduğu kaside bunun en

güzel örneğidir; çok beğenilen bu kasideye daha sonra bazı tahmîsler de yazılmıştır. XIX. yüzyıl şairlerinden Mustafa Saffet Efendi'nin "Seydî kasidesi" de bu türden bir eserdir. Ayrıca pek çok geminin denize indirilmesi dolayısıyla söylenmiş şiirler ve düşürülmüş tarihler bulunmaktadır. Öte yandan hat sanatında da özellikle kûfî ve sülüs yazı türlerinde gemi ve kayık şeklinde yapılan istifler çok ilgi görmüştür. Bunların içinde genellikle besmele, eûzü besmele ve âmentü levhaları dikkat çeker. Gemi tasvirlerine yer veren bir diğer sanat kolu da çiniciliktir. Özellikle XVII. yüzyıl İznik çinilerinde oldukça sık kullanılan gemi motifleri arasında daha çok kalyon türleri bulunuyordu.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 112, s. 1-6; Âlî Mustafa Efendi, Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis, İstanbul 1956, s. 55-56, 199-200; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr (nşr. O. Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 225-234; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 260-261, 393; Mehmed Şükrü, Esfâr-ı Bahriyye-i Osmâniyye, İstanbul 1306, s. 161-183; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti, s. 140-141, 149-152; 1736-1737 Seferine İştirak Eden Bir Türk Denizcisinin Hatıraları (haz. Fevzi Kurtoğlu), İstanbul 1935, s. 13, 24, 26, 28, 32; Lütfi Gürçay, Gemici Dili, İstanbul 1943; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 455-479; R. Kahane-A. Tietze, The Lingua Franca in the Levant, Urbana 1958, tür.yer.; E. Bradford, Barbaros Hayrettin (trc. Zehra Ağralı), İstanbul 1970, s. 106-114; Metin Karayazgan, Denizci Sözlüğü (Gemici Dili), İzmir 1981; Ali İhsan Gencer, Bahriyede Yapılan Islahat Hareketleri ve Bahriye Nezâreti'nin Kuruluşu (1789-1867), İstanbul 1985, s. 1, 9, 21, 76, 109, 121-122, 177, 178; a.mlf., "Bahriye", DİA, IV, 502-509; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, s. 83-100; a.mlf., "İzn-i Sefine Defterleri ve Karadeniz'de Rusya ile Ticaret Yapan Devleti Aliyye Tüccarları 1780-1846", Türklük Araştırmaları Dergisi, sy. 6, İstanbul 1991, s. 38-40; a.mlf., "Osmanlı Bahriyesinin Modernleşmesinde Yabancı Uzmanların Rolü; 1785-1819", TD, sy. 35 (1994), s. 177-192; Halil İnalcık, "The Rise of the Turcoman Maritime Principalities in Anatolia, Byzantium and the Crusades", The Middle East

and the Balkans under the Ottoman Empire, Bloomington 1993, s. 309-341; Bayram Camcı v.dğr., Türk Deniz Ticareti ve Türkiye Denizcilik İşletmeleri Tarihçesi, İstanbul 1994, I, 141-207; Muzaffer Arıkan-B. Toledo, XIV-XVI. Yüzyıllarda Türk İspanyol İlişkileri ve Denizcilik Tarihimizle İlgili İspanyol Belgeleri, Ankara 1995, s. 226-228, 312-316; B. Langensiepen-Ahmet Güleryüz, The Ottoman Steam Navy 1828-1923, London 1995; A. Tietze, "XVI. Asır Türk Şiirinde Gemici Dili", TM, IX (1951), s. 113-138; Cengiz Orhonlu-Turgut Işıksal, "Osmanlı Devrinde Nehir Nakliyatı Hakkında Araştırmalar, Dicle ve Fırat Nehirlerinde Nakliyat", TD, sy. 17-18 (1963), s. 77-102; S. Soucek, "Certain Types of Ships in Ottoman-Turkish Terminology", Turcica, VII, Paris 1975, s. 233-249; Mücteba İlgürel, "Türklerin Batı Anadolu Sahil Güvenliğine Verdikleri Önem", TKA, XXVII/l-2 (1989), s. 112, 117; Engin Özdeniz, "Türk Hat Sanatında Gemi Tasvirleri", Antik ve Dekor, sy. 27, İstanbul 1994, s. 36-38; Atanur Meriç, "Hayvan Figürlü ve Gemi Tasvirli İznik Seramikleri", Kültür ve Sanat, sy. 26, İstanbul 1995, s. 28-31; İskender Pala, "Seydi Kasidesi", TT, XXIV/144 (1995), s. 5-9; M. Streck, "Kelek", İA, VI, 550-552; H. Kindermann, "Kelek", El2 (İng), IV, 870; C. E. Bosworth, "Safīna", a.e., VIII, 810.

İdris Bostan

# GEMUHLUOĞLU, İrfan Fethi

(1923-1977)

Cumhuriyet dönemi fikir adamlarından.

İstanbul Göztepe'de doğdu. Arapkirli bir Türkmen ailesinin oğlu olup babası Mustafa Neşet Efendi, annesi Fatma Saniye Hanım'dır. Çocukluğu, son Osmanlı aydınlarının yaşadığı Erenköy ve Göztepe semtlerinde geçti. Yetişmesinde, geniş tarih bilgisinde, edebiyat ve tasavvufla olan münasebetinde, gönül adamı kişiliğinde ailesinin ve çevresinin büyük tesiri olmuştur. Haydarpaşa Lisesi'ni bitirdikten sonra bir süre İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne devam etti. 1950-1955 yılları arasında İstanbul'da çeşitli okullarda Türk dili ve edebiyatı hocalığı, 1955-1963 yıllarında Spor ve Sergi Sarayı müdürlüğü yaptı. Daha sonra Almanya'da iki yıl serbest gazeteci olarak çalıştı. 1965-1966 yıllarında Millî Eğitim Bakanlığı'nda özel kalem müdürlüğü görevinde bulundu. 1966-1970 yılları arasında Ankara ve İstanbul'da Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği basın müşavirliği yaptı. Çok sayıda vakıf, dernek ve hayır kurumunda yönetim ve danışma kurulu üyeliği gibi görevlerde de bulunan Gemuhluoğlu, kuruluşunu gerçekleştirdiği Türkpetrol Vakfı'nın sekiz yıl süreyle genel sekreterliğini yürüttü. 5 Ekim 1977'de İstanbul'da vefat etti. Kabri Sahrayıcedid Mezarlığı'ndadır.

Yaptığı hizmetlerle yaşadığı döneme bir gönül ve hizmet adamı olarak damgasını vuran Fethi Gemuhluoğlu sağlam karakteri, toplumu bir bütün olarak ele alan hoşgörülü tutumu ve herkese sevgiyle yaklaşımından dolayı etrafında aydın bir çevre oluşturdu. Zarif bir İstanbul Türkçesi'yle yaptığı konuşmalarında, mektup ve makalelerinde iman, aşk, emek, hürriyet, güzel ahlâk, çalışkanlık gibi değerlerin savunucusu oldu ve bir dönemin yüksek öğrenim gençliğine bu değerleri aşılamada önemli rol oynadı. Bulunduğu bütün görevlerde Batılılaşma'nın Türk toplumunda meydana getirdiği tahribatın onarılması için büyük çaba sarfetti.

Fikirlerini işlediği yazıları Serdengeçti, Yeşilada, Arapgir Postası, Türk

Yurdu, Düşünen Adam Mecmuası, Yeni Sabah, Göldağı gibi gazete ve dergilerde yayımlanan Gemuhluoğlu konularını daha çok yaşanan hayatın içinden seçti. Büyük şehirlere göçlerin gelecekte doğuracağı tehlikelerden Macar hürriyet savaşçılarını desteklemeye, mazlum ve masum milletlerin bağımsızlığına, İslâm ülkelerinin birbirine yakınlaşmasının öneminden müslümanların birbirlerini tenkit etmesinin yanlışlığına, sanattan siyasete, ahlâktan eğitim ve tarihî meselelere kadar hemen her konuda yazılar yazdı. Bir yandan millî meseleler üzerine yetkililerin dikkatini çekerek çözüm teklifleri getirirken öte yandan milletlerarası bazı konular üzerine de eğildi. Bu meseleleri çözüme kavuşturacak akademik kadroların yetişmesi için ömrünün sonuna kadar büyük bir gayretle çalıştı. Faaliyetlerini sevgi ve dostluk ekolü şekline dönüştüren bir prensip ve disiplin içinde sürdüren Gemuhluoğlu, gençlere sadece maddî ve manevî açıdan destek olmakla kalmayıp kendilerinde bilgi, zekâ, cesaret ve sanat parıltısı gördüklerini yetenekleri doğrultusunda yönlendirdi ve böylece sadece akademik hayatta değil İslâmî düşünce, sanat ve kültür hayatının gelişmesi üzerinde de etkili oldu.

Halvetiyye tarikatının Şâbâniyye koluna mensup olan Gemuhluoğlu’nun şahsiyetini oluşturan temel unsur tasavvuftur. Gemuhluoğlu, hayatı boyunca tasavvufun riya ve şöhretten uzak durmayı telkin eden anlayışına bağlı kalmış, birbirinden uzak çevrelerden edindiği çok sayıda dostuna hiçbir çıkar endişesi gözetmeden hizmet etmeyi ibadet kabul etmiştir. İnsanın başta kendisiyle dost, kendi içinde dengeli ve tutarlı olmasını önemli bir varlık şartı olarak ele almış, ferdin iç dünyasının güzelliğinin insana, dünyaya, hayata ve olaylara bakışta temel rol oynadığına inanmıştır. İnsanla insan, insanla eşya ve insanla mücerret kavramlar arasındaki dostluğu çok ileri noktalara taşımış, şöhret, mal ve uyku dışında her şeyle ve herkesle dost olmanın gereği üzerinde ısrarla durmuştur. Buradan hareketle, bir müslüman için dünya ve âhiret diye bir ayırım yapılmadan âhiretin dünyada başladığını bilerek ölüme de dost olunması gerektiğini vurgulamıştır.

Konuşmalarında, makale ve mektuplarında sevgi ve dostluk kavramları üzerinde titizlikle duran Fethi Gemuhluoğlu, bunların ölçüsünün insana ve İslâm’a hizmet etmek olduğunu, sevginin hiçbir karşılığının bulunmadığını, insan hayatının aşk ve cezbe üzerine kurulduğunu ifade etmiştir. İnsanın iyi tarafını öne çıkarmanın ancak sevgi ve dostlukla mümkün olduğunu

söyleyen Gemuhluoğlu'na göre aşk insanın katı yanlarını yumuşatarak hayata bir esneklik kazandırır. Bu esneklik güçlüklerin aşılmasına yardımcı olur, insanlar arasındaki dayanışmayı ve yardımlaşmayı mümkün kılar.

Gençlere, geçmişi geleceğe bağlamanın, insanları birbirine kaynaştırmanın, istikbale umutla bakmanın en temel yolunun sevgi olduğunu söylerken düşüncelerini kabul ettirme yerine özümsetme çabası içine girmiştir. Gemuhluoğlu insana dostça yaklaşımı, geçmişi geleceğe taşıyan siyasî şuur dehası, müessese ile insanı birbirine ustaca bağlayan kişiliği, söz ve davranışlarındaki uyumla çağdaş bir müslüman örneği oldu. Ülkenin tabii kaynaklarını zenginliğe dönüştürecek beceri, bilgi ve ahlâkî donanıma sahip insanlara ihtiyaç olduğuna inandı ve hayatını bu insanları ortaya çıkaracak şartları oluşturmaya adadı.

Bazı sohbet, mektup, hâtıra ve yazılarıyla ölümünden sonra hakkında yazılanların bir kısmı Dostluk Üzerine adlı bir kitapta toplanmış (İstanbul 1978), bu eserde de yer alan bir sohbeti daha sonra Dostluğa Dair adıyla ayrıca yayımlanmıştır (İstanbul 1988).

Necip Fazıl Kısakürek Bâbıâli'de, Cahit Zarifoğlu Yaşamak'ta ona müstakil bir yer ayırırken Nuri Pakdil Bağlanma adlı kitabında bütünüyle onu ele alıp anlatmış, ölümünün 10. yıldönümünde Suffe Kültür-Sanat Yıllığında onunla ilgili çeşitli hâtıra, anekdot ve değerlendirme yazılarından oluşan geniş bir bölüme yer verilmiştir. Gemuhluoğlu, 1977'den bu yana ölüm yıl dönümlerinde her kesimden sevenlerinin katıldığı anma toplantıları yanında radyo ve televizyon programlarıyla da anılmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Fethi Gemuhluoğlu, Dostluk Üzerine, İstanbul 1978; a.mlf., Dostluğa Dair (haz. M. Ali-Selman Gemuhluoğlu), İstanbul 1988; Necip Fazıl Kısakürek, Bâbıâli, İstanbul 1976, s. 350; a.mlf., Rapor 1, İstanbul 15 Şubat 1976, s. 10-11; Nuri Pakdil, Bağlanma, Ankara 1979; Suffe Kültür-Sanat Yıllığı,

İstanbul 1987-88, s. 305-352; Cahit Zarifoğlu, Yaşamak, İstanbul 1990, s. 81-86; İhsan Işık, Yazarlar Sözlüğü, İstanbul 1990, s. 187; Mavera, sy. 12, İstanbul 1977; Yaşar Nuri Öztürk, “Bir Alp-Eren Vardı”, Lâle, sy. 1, İstanbul 1982, s. 5-9; “Aşk Yeliyle Irgalanır Çiçekler veya Miras Mektupları”, Dolunay, sy. 6-12, Kahramanmaraş 1986; Boğaziçi, sy. 63, İstanbul 1987; Cumali Ünaldı, “Yirminci Yüzyılda Bir Derviş: Fethi Gemuhluoğlu”, Yeni Şafak, İstanbul 21 Ekim 1995.

Ferman Karaçam

# GENC-i KĀRÛN

(bk. KĀRÛN).

# GENC-i ŞEKER

(bk. FERÎDÜDDİN MES‘ÛD).

# GENCE

گنجه

Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Bakü'den sonra ikinci büyük şehri.

Bakü'nün 363 km. batısında Küçük Kafkasya dağlarının kuzeydoğu eteğinde, Kür (Kura) ırmağının sağ kollarından Genceçay'ın her iki kıyısında Bakü-Tiflis demiryolu üzerinde yer almakta olup Azerbaycan'ın eski şehirlerindendir. Şehrin adı Ortaçağ Arap kaynaklarında Cenze veya Kence, Fars kaynaklarında Gence, Ermeni ve Gürcü kaynaklarında Gandzak yahut Gandza şeklinde geçer. Bununla birlikte, Dede Korkut destanında hıristiyan ve müslüman dünyasının sınırları arasında gösterilen şehrin adının nereden geldiği ve ne zaman kurulduğu hakkında kesin bilgi yoktur. Şehrin adı bazı kaynaklarda Âzerî Türkçesi'ndeki "gen yer" (açık, geniş yer) anlamına bağlanır. Bir başka görüşe göre de kelime Pehlevî dilinde "hazine, mahsul deposu" demektir.

Gence bölgesinde (Sakaşena) milâdî 576 yılında büyük bir Hun-Sâbir kitlesi yaşamaktaydı. 730-731 yıllarında Bâzcîr'in idaresinde 300.000 kişilik Hazar ordusunun Araplar'a karşı giriştiği sefer esnasında tahrip edilen şehirler arasında Gence'nin de adı geçer. Mîrhând, şehrin kuruluşunun Sâsânî Hükümdarı Kubâd dönemine uzandığını belirtirken Hamdullah Müstevfî-i Kazvînî buranın 39'da (659-60), Arrânlı M. Kagankatvatsi ise 846-847 yıllarında Araplar tarafından kurulduğunu kaydederler. Müneccimbaşı'nın kaynaklarından biri olan müellifi meçhul Târîḫu'l-Bâb'daki bilgiye göre şehir, 245 'te (859) Halife Mütevekkil-Alellah'ın sergerdelerinden Muhammed b. Hâlid b. Yezîd tarafından imar edilmiş ve Bâbülebvâb (Derbend) ile birlikte kendisine iktâ olarak verilmişti. Bu bilgilerden hareketle Gence'nin kuruluş ve teşekkülünün VI-VIII. yüzyıllar arasında olduğu söylenebilir.

Kuzey tarafında Kür ve kolları ile sulanan verimli bir ovanın, güneyinde ise üzerinde yaylalar, ormanlar bulunan dağlık bir arazinin yer aldığı Gence bölgesinde Araplar'dan önce göçebe Türkler yaşamaktaydı. VIII. yüzyılın

başlarında Gence'nin bulunduğu Arrân bölgesi Hazarlar'la Araplar arasında cereyan eden savaşlara sahne oldu. Dede Korkut destanında Berdea ile beraber, Oğuz Türkleri'nin kuzey hududunda Gürcistan sınırlarında Bagıl oğlu Amran'ın mâlikânesi olarak gösterilen Gence, İstahrî'ye göre Arap fetihlerinin ilk dönemlerinde Berdea'dan Tiflis'e ulaşan yolda küçük bir şehir durumundaydı. 943-944'te Hazar denizi ve Kür ırmağı yoluyla gelen Ruslar'ın Berdea'yı yağma ve tahrip etmelerinden sonra Arrân bölgesinin merkezi oldu ve hızla gelişmeye başladı, şehrin etrafı surlar ve hendekle çevrildi. 344 (955-56) yılında Sâlârîler hânedanı topraklarına katıldı ve Arrân valisinin ikametgâhı haline geldi. 360'ta (970-71) Şeddâdîler'in hâkimiyeti altına girdi. Şeddâdîler şehirde köprüler, kervansaraylar ve yeni surlar yaptılar. Böylece şehir eski surların dışına doğru genişledi ve burada yeni alışveriş merkezleri oluştu. Karadeniz kıyılarını İran'a bağlayan tarihî ticaret yolu üzerinde bulunması iktisadî hayatın daha da canlanmasına yol açtı.

Gence'ye hâkim olan Şeddâdîler 1054'te Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e tâbi olmak zorunda kaldılar. 1067 yılında Gürcistan seferinden dönen Alparslan bir süre Gence'de kaldı. Sultan Melikşah 1076'da Gence'yi muvakkaten Emîr Fazlûn'dan alıp bütün bölgeyi Emîr Sav Tegin'e verdi. Böylece yöreye çok sayıda Türkmen yerleştirildi. Sultan Melikşah'ın 478 sonlarında (1086 başları) gerçekleşen Kafkasya seferi sırasında en ciddi mukavemeti Gence şehri göstermiş, bunun üzerine sultan Urfa Emîri Bozan'ı Fazlûn'u te'dib ve Gence'nin zaptıyla görevlendirmiştir. Çok çetin muhasaradan sonra ele geçirilen Gence ve çevresi doğrudan merkeze bağlandı. Şeddâdî Hükümdarı III. Fazlûn teslim oldu, fakat daha sonra tekrar Gence'ye hâkim olmayı başardı. Ardından Melikşah, 1088'de büyük bir orduyu Arrân üzerine gönderdi. Fazlûn teslim olmayı reddedince şehre zorla giren Selçuklular burayı yağma ettiler. Böylece Gence ve Arrân'da kesin olarak Selçuklu hâkimiyeti kurulmuş oldu. Şehir 486'da (1093) Sultan Berkyaruk tarafından Muhammed Tapar'a iktâ olarak verildi. Muhammed Tapar daha sonra atabegi Kutluğ Tegin'i öldürterek saltanat davasıyla ayaklandı ve bütün Arrân'a hâkim oldu. Sultan Berkyaruk ile aralarında vuku bulan üçüncü savaştan sonra yapılan antlaşmada (495/1101) Gence ve çevresi Muhammed Tapar'a bırakılmıştı. Muhammed Tapar tahta geçtikten sonra da Gence önemini kaybetmedi. Gürcü Kralı David 503'te (1110) Gence'ye kadar geldiyse de Muhammed Tapar tarafından bozguna uğratıldı.

1139’da büyük bir deprem sonucunda Gence geniş tahribata mâruz kaldı. İmâdüddin el-İsfahânî’ye göre deprem esnasında 300.000, İzzeddin İbnü’l-Esîr’e göre 230.000 kişi hayatını kaybetti. Bu olay sırasında Kepez dağından kopan bir heyelan kütlesi aşağı inerek Aksu ırmağının önünü kapatmış ve bu doğal setin arkasında suların birikmesiyle şimdiki Göygöl oluşmuştu. Bu durumdan faydalanan Gürcü Kralı I. Dimitrius, zelzeleden yıkılmış Gence’ye baskın yaparak şehri yağmaladı. Baskın sırasında Gürcüler ganimet olarak Gence’nin meşhur demir kapısını da Gürcistan’a götürdüler. Kapı bugün Gürcistan’da Kutaisi şehri civarında Gelati Manastırı’ndadır. Gence, Gürcü saldırılarına karşı müslümanlar tarafından uç bölgesi (sugūr) olarak kabul edilmiş ve tahkimat yapılmıştır.

521’de (1127) Gence ve Arrân, Selçuklu valileri Karasungur ve Çavlı’nın

idaresindeydi. Karasungur yıkılıp tahribat ve yağmaya uğramış olan şehri kısa zamanda yeniden kurdu. Bunun ardından önce Selçuk sultanlarının, daha sonra da İldenizliler’in merkezlerinden biri haline gelen Gence ekonomik ve kültürel açıdan en parlak günlerini yaşadı, büyük bir gelişme gösterdi. Nüfusu doğudaki birçok şehirden daha fazlaydı. Ayrıca yakınlarında demir ve bakır filizlerinin bulunması demirciliğin gelişmesine yol açtı. Şehirde çeşitli zenaat kolları faaliyet gösteriyor, kaliteli ipek kumaşlar üretiliyor, ham ipek, kürk, keçe ve elbiseler ihraç ediliyordu.

İldenizliler’in en tehlikeli komşusu hıristiyan Gürcüler idi. Gürcü Kralı III. Georgi 1162 ve 1166’da Gence’yi zaptederek yağmalamış ve birçok esir götürmüştü. XII. yüzyılın sonlarında Gürcü Kraliçesi Tamara Gence’ye baskında bulunmuş ve Gence hâkimi şehri terketmişti. Ancak Genceliler’in direnişi sonucunda muhasarayı kaldırıp geri çekilmek zorunda kaldı.

XII. yüzyılın son yarısı ile XIII. yüzyılın başlarında Gence Ön Asya’nın en ihtişamlı ve güzel şehirlerinden biri olmuştu. İbnü’l-Esîr burayı “Arrân şehirlerinin anası” olarak adlandırırken Hamdullah Müstevfî-i Kazvînî onu İsfahan ve Merv ile karşılaştırır. Ayrıca Aksaray’ın Anadolu’nun, Gence’nin de Arrân’ın en güzel şehri olduğunu belirtir. Şemseddin İldeniz (1137-1175) ve Cihan Pehlivan’ın (1175-1186) dönemleri Gence’nin sosyal ve ekonomik refah devridir. İbrâhim b. Muhammed el-Cenzî, Ebû Hafs

Ömer b. Osman el-Cenzî, Yezîd b. Ömer el-Cenzî gibi bu şehirde yaşamış birkaç âlim, edip ve muhaddisin ismini Yâkūt el-Hamevî zikreder. Nitekim bu devirde Gence'de Ebü'l-Ulâ Gencevî, Mehseti Hanım ve Şeyh Nizâmî-i Gencevî gibi şair ve mütefekkirler yetişmiştir. Nizâmî'nin Gence civarındaki mezarı halkın ve sultanların ziyaretgâhı olmuştur.

Gence 1221'de Moğollar'ın saldırılarına hedef oldu. Bu ilk saldırı sırasında Azerbaycan'a baskın yaparak Beylekān'ı yakıp yıktıktan sonra Gence'ye yürüyen Moğollar, şehrin sağlam ve müstahkem surlara ve kalabalık nüfusa sahip olduğunu görünce fidye olarak altın ve kumaş alıp geri çekildiler. 1223'te Gence Hâkimi Kaşkara (Kuşhara) bir grup Kıpçak Türkü'nün bu bölgede yerleşmesine izin verdi. Ardından Celâleddin Hârizmşah Azerbaycan'a yürüyerek (1225) Gence Hâkimi Cemâleddin'den şehri teslim aldı. Fakat Celâleddin Azerbaycan'da istikrarlı hâkimiyet kuramadı ve büyük bir direnişle karşılaştı. 1231'de Gence ahalisi ayaklanarak şehirde bulunan Hârizm Garnizonu'nu basıp askerleri öldürdüler. İsyanı bastıran Celâleddin ise sadece âsi elebaşılarından otuz kişiyi reisleri Bondar ile birlikte öldürttü. Bunun hemen ardından yeniden Azerbaycan'a gelen Moğollar 1235'te Gence'yi aldılar ve kendilerine sert bir şekilde direnen şehir halkını kılıçtan geçirdikleri gibi şehri de yakıp yıktılar.

Dört yıl harap durumda kaldıktan sonra yavaş yavaş yeniden kurulan Gence, İlhanlı Sultanı Gāzân Han'ın uyguladığı iktisadî tedbirler sonucu kalkınmaya başladı ve Karabağ-Arrân vilâyetinin merkezi haline gelip idarî bakımdan yeniden önem kazandı. XIV. yüzyıl ortalarında Gence ve Karabağ'a Celâyirliler hâkim oldular. XV. yüzyılın başlarında bu bölge Karakoyunlular'ın eline geçti. Gence ve Berdea hâkimi olarak adı geçen Emîr Karaman Karakoyunlu beylerbeyi idi. Timur'un oğlu Şâhruh Mirza'nın Azerbaycan ve Karabağ'a ilk seferi sırasında (1420-1421) Gence ve Karabağ'ın hâkimi Karamanlı boyunun emîri Yâr Ahmed olmuştu. Akkoyunlular'ın bölgede hâkimiyet kurduğu dönemde (1468-1501) Karabağ ve Gence muhtemelen Kaçar emîrlerinin idaresindeydi.

Safevîler Devleti'nin kuruluşundan (1501) sonra Gence Kaçar emirlerinin irsî mâlikânesi haline geldi; idarî açıdan on üç vilâyete (beylerbeyilik) ayrılan Safevî Devleti'nin önemli vilâyetlerinden birini oluşturdu. Karabağ veya Gence vilâyeti olarak adlandırılan bu idarî bölge, Kaçar boyuna

mensup Ziyâdoğulları tarafından idare edildi. I. Tahmasb devrinde Gence Beylerbeyi Şahverdi Ziyâdoğlu Kaçar idi. Ondan sonra gelen beylerbeyiler onun oğulları İbrâhim Han ve Yûsuf Halîfe, yeğeni Teyker Sultan, İmam Kulı Han ve onun oğulları Mürşid Kulı Han, Muhammed Kulı Han, onun oğlu Murtaza Kulı Han'dır (ö. 1664). Sonuncusunun evlâtları, Gence ve Karabağ beylerbeyiliğini 1737 yılına kadar ellerinde tuttular. Nâdir Şah zamanında onların hâkimiyeti Gence şehrine münhasırdı. 1804 yılındaki Rus işgaline kadar Gence'nin idaresi Ziyâdoğulları'nın elinde kaldı.

XVI. yüzyıl sonlarında Gence ve yöresi Safevî-Osmanlı savaşlarına sahne oldu. 20 Temmuz 1588'de Erzurum'dan hareket eden Ferhad Paşa idaresindeki kalabalık Osmanlı kuvvetleri hiçbir mukavemetle karşılaşmadan Gence önlerine geldiler. Osmanlı ordusunun harekete geçtiğini öğrenen Gence Hâkimi Ziyâd Han oğlu Mehmed şehri boşaltarak Aras boylarına doğru çekildiği için 1 Eylül'de Osmanlı kuvvetleri terkedilmiş şehre girdiler. Bu sefer sırasında orduda bulunan tarihçi Selânikî Gence'nin bağlık bahçelik çok güzel bir şehir olduğunu, yakınında iki köprü bulunduğunu, Ferhad Paşa'nın askerlerine bağlara, bahçelere ve şehirdeki binalara herhangi bir zararları dokunmaması için sert emirler verdiğini belirtir. Şehre girildikten iki gün sonra inşa faaliyetlerine başlanarak etrafı surlarla çevrildi, hendekler kazıldı. Kırk gün süren inşa sonunda Gence 6000 zirâ (yaklaşık 4 km.) uzunluğunda surlarla çevrildi. İçine 3500 muhafız ve toplar kondu; Gence merkez olmak üzere bir eyalet teşkil edildi ve beylerbeyiliğine Çerkez Haydar Paşa getirildi (Selânikî, I, 204-209). 1593 yılına ait Gence vilâyeti Tahrir Defteri'ne göre bu eyalet yedi sancağa ayrılmıştı. Bu sancaklar Gence (on iki nahiye), Berdea (beş nahiye), Hacin (dokuz nahiye), Ahıstâbâd (beş nahiye), Dizak (üç nahiye), Hekâri (dört nahiye) ve Verende (bir nahiye) adlarını taşıyordu (BA, TD, nr. 699). Gence'nin fethi, Osmanlı tarihçisi Rahîmzâde İbrâhim Harîmî Çavuş tarafından yazılan Kitâb-ı Gencîne-i Feth-i Gence adlı eserde manzum olarak tasvir edilmiştir.

Osmanlı hâkimiyetine girişinin hemen ardından eski Gence hâkimi olup daha sonra Osmanlılar'a iltica edecek olan Ziyâd Han oğlu Mehmed'in başarısız kuşatma teşebbüsünde bulunduğu şehir ve yöresi on sekiz yıl Osmanlı idaresinde kaldı. Bu dönemde önemli bir ipek üretim yeri olma özelliğini korudu.

XVII. yüzyıl başlarında yeniden başlayan Osmanlı-Safevî savaşları sırasında 1606'da I. Abbas tarafından altı aylık bir kuşatmadan sonra ele geçirildi. Mukavemet gösterdiği için şahın emriyle yağma ve tahrip edildi, hatta bu büyük tahribatın izleri uzun zaman sürdü. Yeni Gence eski yerinden 1 fersah (yaklaşık 6 km.) mesafede kuruldu. Kırk yıl sonra (1647) burayı gören Evliya Çelebi Gence'yi 6000 evli, kale ve suru olmayan, cami, imaret, han, hamam, bedesten ve çarşısı bulunan bağlık ve bahçelik bir şehir olarak tarif eder ve yedi nahiyeli, pirinç, pamuk, ipek, at nalı demiriyle meşhur bir hanlık merkezi olduğunu yazar (Seyahatnâme, II, 286-287).

XVIII. yüzyılın başlarında İran'da ortaya çıkan kargaşalıktan faydalanan Rus Çarı I. Petro Hazar denizi sahillerini istilâ ettiği sıralarda (1722) Osmanlı kuvvetleri duruma müdahale ederek Karabağ'a girdiler. 1724'te Ruslar'la yapılan antlaşma ile İran'ın kontrolündeki Nahcıvan, Karabağ, Azerbaycan ve Dağıstan yöreleri iki taraf arasında paylaştırılınca Osmanlılar bu anlaşma şartları gereği harekete geçerek Nahcıvan, Erivan ve Tebriz'i aldılar. Hemen sonra da 4 Eylül 1725'te Sarı Mustafa Paşa idaresindeki kuvvetler iki günlük bir kuşatmadan sonra Gence'yi zaptettiler (Küçükçelebizâde Âsım, s. 493-497). Ancak bu ikinci Osmanlı hâkimiyeti de uzun süreli olmadı. 1734'te Nâdir Şah, Genç Ali Paşa tarafından müdafaa edilen Gence'yi kuşattıysa da başarılı olamadı. 18 Haziran 1735'te Arpaçayı Savaşı'nda Osmanlı kuvvetlerini yendikten sonra 9 Temmuz'da Gence'yi ele geçirdi. Bu sırada şehir kuvvetli surlar ve üç hendekle çevrili müstahkem bir halde bulunuyordu.

Nâdir Şah'ın ölümünden sonra Gence, XVIII. yüzyılın ortalarında Azerbaycan'da kurulan yarı müstakil hanlıklardan biri oldu. 20 Kasım 1803'te Rus Generali Sisianov Tiflis'ten Gence'ye gelip şehri kuşattı. Gence Hanı Cevâd Han Ruslar'ın teslim teklifini reddederek uzun müddet mukavemet gösterdi. Şiddetli top ateşinden sonra muhafızlardan sayıca kat kat üstün olan Ruslar Cevâd Han'ı kale içine çekilmeye mecbur ettiler. 3 Ocak 1804'te Cevâd Han şehid düştü; Ruslar'ın eline geçen Gence büyük bir katliama mâruz kaldı. 7000'den fazla kişi öldü, camiye sığınan kadın ve çocukların hepsi Sisianov'un emriyle katledildi. Ruslar şehirdeki büyük camiyi kiliseye çevirdiler. Böylece Gence tarihinin en karanlık günlerini yaşadı. 1813'te Rusya ile İran arasında yapılan Gülistan Antlaşması'na göre

Gence ve Karabağ Rus topraklarına katıldı. Gence Hanlığı'nın arazisi Elizavetpol olarak adlandırıldı.

Rusya'nın idaresinde Gence bir süre merkezi Tiflis olan vilâyete bağlandı. 1868'de ayrıca Elizavetpol vilâyeti (Guberniya) kuruldu. Bakü ile Tiflis'i birleştiren demiryolunun yapımından sonra (1883) Gence iktisadî açıdan kalkındı. Sekiz kazaya ayrılmış olan Gence vilâyetinin merkezi olan şehir, ekonomik gelişmeye paralel olarak nüfus bakımından da kalabalıklaştı. 1864'te 13.000'i biraz geçen nüfusu 1880'de 16.000'i, 1891'de 20.000'i, 1897'de 33.000'i aştı. XX. yüzyıl başlarında 75.000'e ulaşan nüfusu ile büyük bir iktisadî ve kültürel merkez haline geldi. Ermeniler'in bu dönemde Gence'deki bazı müslümanların evlerini yakıp mallarını yağmalamaları üzerine Osmanlı Devleti müslümanların haklarının ve mallarının muhafazası için Rusya hükümeti nezdinde teşebbüste bulunmuştur (BA, İrade-Hususî, 28 L. 1323, nr. 56). 1910'da Rusya'da başlayan sanayi gelişmesi Gence'yi de etkiledi; şehirde birkaç çırçır ve tütün fabrikası, altı banka, ticaret ve zenaat tesisleri vardı. 28 Mayıs 1918'de Feth Ali Han başkanlığında Tiflis'te kurulan ilk Azerbaycan Millî bağımsız hükümeti merkez olarak Gence'yi seçince burası Azerbaycan Cumhuriyeti'nin geçici başşehri oldu. Millî şûrâ ve hükümet burada yer aldı. Rus istilâsına karşı Âzerî Türkleri'nin kurtuluş savaşı Gence'den yönetildi. Azerbaycan hükümetinin davet ettiği Türk askerî alayının karargâhı da buraya yerleşti. 1920 Nisanında Bakü'de millî hükümetin düşüşü üzerine 1 Mayıs'ta Rus-Bolşevik ordusu Gence'yi işgal etti. Bolşevik işgaline karşı çıkan Albay Cihangir Kâzımbeyli'nin önderliğinde başlatılan isyanlar sırasında (25-26 Mayıs) şehir tekrar millî kuvvetlerin eline geçtiyse de dışarıdan destek alamayan Gence 31 Mayıs'ta Bolşevikler'in katliamına mâruz kaldı, nüfus yarı yarıya azaldı; 1923'te 38.000'e indi, daha sonra yeniden toparlanarak 1930'larda 100.000'e çıktı. 1987 sayımına göre şehrin nüfusu 270.000'e, 1990'dan sonra da 282.000'e ulaştı. Bugün yeni kurulan Azerbaycan Cumhuriyeti'nin en önemli şehirleri arasında yer alır.

Gence'nin anıt niteliği taşıyan yapıları günümüzde yok denecek kadar azdır. Bunun başlıca sebebi şehrin baskınlara, işgallere, depremlere ve tahriplere mâruz kalmasıdır. XIV-XV. yüzyıllara ait İmamzâde Türbesi, XVII. yüzyıla ait Cuma Mescidi (1606), kervansaray, kale surlarının harabeleri, kilise,

hamam (Cökek Hamam) ayakta kalmıştır. VII. (XIII.) yüzyıl müelliflerinden Zekeriyyâ el-Kazvînî Gence halkının Sünnî, hayır sahibi, dindar ve silâh kullanmakta mahir kişiler olduğunu söyler.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 699; BA, İrâde-Hususî, 28 Şevval 1323, nr. 56; İstahrî, Mesâlik, s. 187, 193; Sem‘ânî, el-Ensâb, III, 323-324; Yâkūt Muʿcemü’l-büldân, Kahire 1906, II, 132; III, 151; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 281, 287, 359, 361, 548, 587, 666, 678, 683, 686; XI, 77, 323; XII, 383, 408, 417, 425, 433, 436-437, 470; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), s. 88, 174-175; Kazvînî, Âs̱ârü’l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 493, 522-523; Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), s. 91-92, 181, 203; Mîrhând, Ravża-tü’ṣ-ṣafâ˒, Bombay, ts., I, 233; Selânikî. Târih (İpşirli), I, 204-209; İskender Bey Münşî, Târih, II, 271; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 286-287; Rahîmzâde, Kitâb-ı Gencîne-i Feth-i Gence, İÜ Ktp., TY, nr. 2372; Küçükçelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 493-497; M. Kagankatvatsi, Istoria Agvan (Ermenice’den trc. K. Patkanyan), Petersburg 1861, s. 270; Petruşevski, “Azerbaycan v XVI-XVII vekah”, Sbornik Statey po istorii Azerbaycana, Bakü 1949, s. 250; V. Minorsky, Studies in Cauçasian History, Cambridge 1953; a.mlf.,

A History of Sharvān and Darband in the 10th-llth Centuries, Cambridge 1958, s. 25, 57; İbrahim Kafesoğlu. Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 6, 113, 116, 170; A. Alizade, Sotsialno-ekonomiçeskaya i politiçeskaya istoria Azerbaycana v XIII-XIV verat, Bakü 1956, s. 98, 99, 102, 103, 106, 107, 108, 111, 112; Z. Buniyatov, Azerbaycan v VII-IX vekax, Bakü 1965, s. 110-111, 133, 162, 163, 179, 204; a.mlf., Gosudarstuo atabekov Azerbaycana, Bakü 1978, s. 23, 33, 34, 37, 111, 126, 133, 179, 189-192, 204; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlıların Kafkas-Ellerini Fethi (1451-1590), Ankara 1976, bk. İndeks; W. Velihanlı, IX-XII. Asır Arap Cografyaşün es-Seyyahları Azerbaycan Hakkında, Bakü 1977, s. 89, 91; M. Şerifli, IX. Asrın İkinci Yarısı-XI. Asırlarda Azerbaycan Feodal Devletleri, Bakü 1978, s. 192-193, 212, 216,

219, 220, 225, 228, 305, 306; O. Efendiyev, Azerbaycan Skoye Gosudarstvo Sefevidov v XVI veke, Bakü 1981, s. 138, 156, 157, 197, 199, 271; Faruk Sümer, Kara Koyunlular, Ankara 1984, s. 26, 27, 118; Abdülkerim Özaydın. Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 11-13, 28, 32, 144; a.mlf., "Arrân", DİA, III, 394-395; Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dâir Arşiv Belgeleri (1687-1908), Ankara 1992, s. 66-92; Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dâir Arşiv Belgeleri, Karabağ-Susa, Nahçıvan, Bakü, Gence, Şirvan, Şeki, Revan, Kuba, Hoy, I, (1578-1914), Ankara 1992, s. 50, 52, 57, 64, 67, 142, 143, 147, 149, 150, 152, 154, 179, 180, 190, 191, 239, 240, 243; Hüsamettin Mehmedov, "Osmanlı Dönemi Gence-Karabağ Eyaletinde Vakıflar", Otam, sy. 4, Ankara 1993, s. 635-644; Mirza Bala, "Gence", İA, IV, 762-766; W. Barthold-[J. A. Boyle], "Gandja", El2 (İng.), II, 975-976; "Kivovabad", Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi, Bakü 1981, V, 396-400.

Oktay Efendizâde

# GENCÎNE-i RÂZ

گنجنهء راز

Taşlıcalı Yahyâ'nın (ö. 990/1582) dinî-ahlâkî konulara dair mesnevisi.

Yazılış tarihi bakımından şairin hamsesinin ilk mesnevisini teşkil eden eserde, Nizâmî-i Gencevî'nin Maḫzenü'l-esrâr'ına nazîre olan Molla Câmî'nin Ṣubḥatü'l-ebrâr'ı örnek alınmıştır. Telif tarihi, sonundaki "hâmûş" kelimesinin ebced hesabıyla gösterdiği 947 (1540-41) yılıdır. Türk edebiyatında Ṣubḥatü'l-ebrâr'ın ilk nazîresi olan ve "feilâtün feilâtün feilün" kalıbıyla yazılan Gencîne-i Râz, 3050 beyit kadardır. Müellif eserinin sonunda mesneviyi bir ayda tamamladığını bildirir.

Besmele manzumesi, tevhid, na'‘t ve mi‘râciyyenin ardından Kanûnî Sultan Süleyman ve onun devrinde uzun zaman Anadolu kazaskerliği yapmış olan Abdülkadir Hamîdî Çelebi için yazılmış methiyeden sonra şair "sebeb-i te'lîf" kısmında eserini Hz. Peygamber'i rüyasında görmesi üzerine yazdığını, İran'ın hamse sahibi şairleri ve Ali Şîr Nevâî gibi kendisinin de bir hamse meydana getirmek istediğini ifade eder. Eser Kanûnî Sultan Süleyman'a ithaf edilmiştir.

Câmî'nin Ṣubḥatü'l-ebrâr'ı gibi, her birinin sonunda bir hikâyenin yer aldığı "makāle" adı verilmiş kırk bölümden meydana gelen Gencîne-i Râz'da sırasıyla şu konular işlenmiştir: Namaz, zikir, dünya hayatını iyi değerlendirme, riya ve kibirden sakınma, tevazuun önemi, ilmin ve âlimin değeri, bilgi ve hünerle gururlanmama, insanın diğer varlıklara üstünlüğü, tembelliğin kötülüğü, uzletin faydası, rızkın Allah'tan olduğu, kanaatin önemi, sabrın değeri, fakrın üstünlüğü, edep ve hayâ sahibi kişilerin saygınlığı, gönül kırmanın kötülüğü, dünyaya gönül verenlerin hali, mal mülk sahibi olmanın mutluluk vermeyeceği, yiğit kişilerin halleri, kötü kişilerden sakınmak gerektiği, takvâ sahibi olma, adaletin erdemi ve zulmün kötülüğü, zalimin dünyada ve âhirette itibar görmediği, şehidlerin halleri, Peygamber soyundan olmadığı halde öyle geçinenlerin durumu, Râfizîliğin dinsizlik olduğu, doğru kimselerin iki cihanda aziz oldukları, rüşvetin

kötülüğü, ihtiyaçtan fazla çok mal biriktirenlerin acınacak halleri, cömertliğin fazileti, sarhoşluğun kötülüğü, mecazi aşkın özellikleri, konuşmanın yeri ve zamanı, gerçek söz ustaları ile kazanç için şiir yazanlar arasındaki fark, Kâbe hakkında ve haccın sevabı, bağışlamanın erdemi, ölümün kaçınılmazlığı, kâfirlerin cehennemlik oldukları, müminlerin cennete girecekleri. Bu konuların her birini birer küçük hikâye takip eder. Bunlar arasında şairin kendi devriyle ilgili parçalar da bulunmaktadır.

Yahyâ Bey, hamsesinin diğer mesnevilerinde olduğu gibi Gencîne-i Râz'ın da hâtimesinde eserinin tercüme değil, ilâhî bir ilhamla kaleme alındığını belirtir. Müstensihlere yanlışlık yapmamaları hususunda öğütler verip kötü niyetle yaklaşacak olanlara bedduada bulunur.

Önemli bir mesnevi olan Gencîne-i Râz, bugüne kadar yayımlanmamış ve üzerinde ciddi bir çalışma yapılmamıştır. Eserin yalnız İstanbul kütüphanelerinde otuz yedi nüshasının bulunması beğenilen ve okunan bir mesnevi olduğunu göstermektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Taşlıcalı Yahyâ, Gencîne-i Râz, Türk Dil Kurumu Ktp., nr. A. 20, 38, 233, 285, 368; a.e., İÜ Ktp., TY, nr. 6384; a.e., Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 986; Nizâmî-i Gencevî, Maḫzenü'l-esrâr, Tahran 1351 hş.; Câmî, Ṣubḥatü'l-ebrâr, Tahran, ts.; Nail Tuman, İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Hamseler Kataloğu, İstanbul 1961, s. 44-57; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 124-125; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 356-357; Banarlı, RTET, I, 600; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 77, 84, 108; Mehmed Çavuşoğlu, "Yahyâ Bey", İA, XIV, 346; "Gencine-i Râz", TDEA, III, 319-320.

İsmail Ünver

# GENÇ KALEMLER

II. Meşrutiyet'ten sonra Selânik'te yayımlanan ve dilde sadeleşme akımının öncülüğünü yapan dil ve edebiyat dergisi.

Genç Kalemler'in ilk şekli. Haziran 1909'da Manastır'da Hüsn ve Şiir adıyla on beş günde bir yayımlanan edebî dergidir. Dördüncü sayıdan sonra Selânik'e taşınan dergi, 23 Temmuz 1909'dan itibaren burada Selânik Hukuk Mektebi talebeleri H. Hüsnü ile İsmâil Subhi tarafından çıkarılmıştır. İttihat ve Terakkî Fırkası merkez üyelerinden Doktor Nâzım'ın yeğenleri olan bu gençlere o sıralarda Ömer Seyfeddin, Ali Canip (Yöntem), Âkil Koyuncu ve Aka Gündüz yazıları ile destek vermekteydiler.

Hüsn ve Şiir'in dili eskiye nazaran sade olmakla beraber mecmuanın şuurlu bir dil politikasının olduğunu söylemek mümkün değildir. Siyasî konulara pek yer vermeyen Hüsn ve Şiir mecmuasının adı fazla romantik bulununca Âkil Koyuncu'nun teklifiyle bir süre sonra Genç Kalemler olarak değiştirilmiştir.

Hüsn ve Şiir'in bu adı taşıyan 8. ve son sayısı 16 Eylül 1326 (29 Eylül 1910) tarihinde çıkmıştır. Genç Kalemler'in I. cildinin ilk sayısı, Hüsn ve Şiir'in devamı olduğunu göstermek üzere 1-9 şeklinde numaralanmıştır. Nitekim I. Cildi oluşturan diğer sayılara da 2-10, 3-11... şeklinde numara verilmiştir. I. ciltte yer alan altı sayı tarihsiz olarak yayımlandığından Genç Kalemler'in ilk sayısının tarihi tesbit edilememektedir. Hüsn ve Şiir'in son sayısı 29 Eylül 1910'da neşredildiğine göre Genç Kalemler'in ilk sayısının 1910 yılının Eylülünü takip eden aylarda çıktığını söylemek mümkündür. On beş günde bir yayımlanan derginin II. cildinin ilk sayısının 11 Nisan 1911 tarihinde çıkmış olmasından hareketle Hüsn ve Şiir'den sonra 1911 yılı başlarına kadar yayına ara verildiği de düşünülebilir. Bunların dışında üçüncü bir ihtimal derginin düzenli bir yayın periyoduna uyulmadan yayımlanmasıdır. Kaynaklarda çoğunlukla Genç Kalemler'in 11 Nisan 1911'de çıkmaya başladığı belirtilmektedir. Halbuki söz konusu tarih derginin değil "yeni lisan" hareketinin başlatıldığı II. cildin 1. sayısının tarihidir.

Genç Kalemler, II. Meşrutiyet sonrasında sistemli bir şekilde ortaya çıkan Türkçülük ideolojisinin yayın organıdır. İttihat ve Terakkî'nin merkezi umûmî kâtibi olan Nesîmî Sârim aynı zamanda Genç Kalemler'in başyazarı olup mecmua partiden maddî ve manevî destek görmekteyse de parti derginin yayın ilkesine müdahale etmeme taahhüdünde bulunmuştur (Yöntem, s. 12).

Otuz üç sayı yayımlanan Genç Kalemler mecmuasının sürekli yazı kadrosunda şu isimler görülmektedir: Ömer Seyfeddin, Ali Canip, Ziya Gökalp, Kâzım Nami (Duru), M. Nermi, Râsim Haşmet, Aka Gündüz, Nesîmî Sârım, H. Hüsnü, Muvaffak Galib, Âkil Koyuncu, Subhi Edhem. Bunların dışında dergide yazı veya şiiri yayımlanmış daha birçok isim vardır. Ayrıca Ömer Seyfeddin kendi adı dışında "Perviz", Ali Canip "Yektâ Bâhir", Ziya Gökalp "Demirtaş, Kaya Alp, Tevfik Sedat", Kâzım Nâmi "Rumeli Sermuharriri", Râsim Haşmet "(Ayın) Asfer", Aka Gündüz "Enis Avni" takma adlarıyla manzum veya mensur eserlerini dergide yayımlamışlardır.

Genç Kalemler'e gelinceye kadar Türk dilinin sadeleştirilmesi yönünde bazı teşebbüsler olmuşsa da bunların çoğu sözde kalmıştır. Genç Kalemler'in II. cildiyle başlatılan yeni lisan hareketi Türkçe'nin sadeleştirilmesine yönelik sistemli ilk harekettir. Hareketin adı "yeni lisan" olmakla beraber bütün gayretler sadece dil üzerinde yoğunlaşmamaktaydı. Millî bir edebiyat oluşturmak için millî bir dil politikası geliştirilmesi düşüncesiyle yola çıkan yazarlar dilin edebiyattan, edebiyatın da dilden ayrı düşünülemeyeceğinin bilincindeydiler. Dergide "Yeni Lisan" adıyla ilk makaleyi imza yerine bir soru işaretiyle yazan Ömer Seyfeddin bu yazıdan bir yıl kadar önce Ali Canip'e gönderdiği bir mektupta, "Geliniz Canip Bey edebiyatta, lisanda bir ihtilâl vücuda getirelim" diye çağrıda bulunur (Alangu, s. 158). Bu ilk makalede ise Türk dili ve edebiyatının mevcut durumunu tesbit ettikten sonra yanlışlıkları dile getirir. Dil ve edebiyat konusunda önceleri (divan edebiyatı devresinde) Arap ve Fars'ın, Tanzimat edebiyatı ile beraber ise Batı'nın taklit edilmiş olmasını talihsizlik olarak niteleyen yazar, söz konusu yönelişleri "Şark'a doğru İran'a, Garb'a doğru Fransa'ya" şeklinde özetler. Yazıda sadece problem ortaya konmakla kalmaz, çare de gösterilir.

Yeni lisan hareketi, Arapça ve Farsça kelimelerin dilden tamamen atılması

yönündeki bir tasfiyeciliği reddettiği gibi yeni kelimeler arayışı ile Orta Asya Türklüğü'ne dönmeyi de prensip olarak benimsemez. Yabancı dillerden kelime alınmasına değil bu dillerden alınan kelimelerin Türkçe'nin telaffuzuna uydurulmadan kullanılmasına karşı çıkar. Derginin kapanışına kadar toplam yirmi dört sayı yayımlanan "Yeni Lisan" başlıklı makalelerde mesele enine boyuna tartışılmış ve her geçen gün konuyla ilgili gelişmeler okuyucuya aktarılmıştır. Bu yazılar çoğunlukla derginin yazı kadrosundan birileri tarafından kaleme alındığı halde makalelerin altına imza yerine Genç Kalemler Tahrir Heyeti ibaresi konulmuştur. Yazılardan bazıları, derginin yeni lisanla ilgili olarak hazırladığı "Yeni Lisan ve Bir İstimzaç" başlıklı ankete dönemin yazar, şair ve ilim adamlarından gelen cevapları ihtiva etmektedir.

Yeni lisan hareketine karşı yapılan tenkitlere, "Gençlik Kavgası" başlığını taşıyan müstakil yazılarla cevap veren Genç Kalemler yazı kadrosu bu vesileyle son derece seviyeli tartışma örnekleri sergilemiştir. Yeni lisana en sert tepkiler, o sıralarda Fecr-i Âtî topluluğuna mensup olan Köprülüzâde Mehmed Fuad ile Yakup Kadri'den (Karaosmanoğlu) gelmiştir. Zamanla yeni lisan çizgisine gelen bu iki yazar başlangıçta bu hareketi asla ciddiye almamış, hatta yazdıkları yazılarla alay etmişlerdir.

Yeni lisancılar, edebiyatla ilgili teorik meseleleri "Sanat ve Edebiyat" başlıklı yazılarla sunmayı tercih etmişlerdir. Dergi bir yandan yeni lisanı tanıtmaya ve benimsetmeye çalışırken öte yandan eski dille yeni dilin farkını belirtmek için mukayeseli metinler yayımlamıştır. Aynı sayfalarda karşılıklı sütunlarda "Dünküler" ve "Bugünküler" başlıkları altında özellikle Serveti Fünûn ve Fecr-i Âtî şairleriyle yeni lisanla yazan şairlerin şiirleri karşılaştırılmıştır.

Ömer Seyfeddin'in tanınmış hikâyelerinden birçoğu ilk defa Genç Kalemler'de yayımlandığı gibi Ziya Gökalp'ın Türkçülük, hatta Turancılık ideolojisini didaktik ve sanatsız bir tarzda ifade ettiği bazı şiirleri de ilk defa burada çıkmıştır.

Millî bir edebiyat oluşturma gayretindeki Genç Kalemler yazı heyeti, "Âti çıkınca ortaya, mâzi silinmeli" sloganıyla yola çıkarak bütün bir geçmişi ve geçmişin birikimini inkâr etmişlerdir. Her ne kadar Tanzimat'ın ilk edebî neslinden beri özellikle divan edebiyatına karşı olumsuz bir tavır alındığı görülmekteyse de Genç Kalemler'e gelinceye kadar hiçbir dönemde geçmişe karşı bu kadar menfi davranılmamıştır. Cumhuriyet'ten sonra dil ve edebiyat, hatta bütün bir kültürde geçmişe karşı takınılan olumsuz tavrı, Genç Kalemler mensuplarının daha aşırı bir devamı olarak görmek mümkündür. Esasen eski Türk edebiyatını biraz da küçümseyici bir tarzda "divan edebiyatı" şeklinde adlandıran da Genç Kalemler mensuplarıdır (DİA, IX, 389). Bütün bu yıkıcı tenkitlerle beraber XX. yüzyılın başlarında en güzel şeklini Halide Edip'in (Adıvar), Yakup Kadri'nin, Refik Halit'in (Karay), Reşat Nuri'nin (Güntekin) kaleminde bulan Türkçe'nin bugünkü şeklini almasında Genç Kalemler'in ve özellikle yeni lisan hareketinin küçümsenmeyecek payı vardır.

Millî edebiyat denince akla ilk gelen yayın organı Genç Kalemler'dir. Şinâsi'nin "umum halkın kolaylıkla anlayabileceği" bir edebiyat dili peşinde olması, Ziyâ Paşa'nın edebiyatımızı "avam beyninde" (arasında) araması, Ali Suâvi'nin şuurlu olarak sade bir dil kullanması, Ahmed Vefik Paşa'nın, Mütercim Âsım'ın, Şemseddin Sâmi'nin dille ilgili çalışmaları, Mehmed Emin'in (Yurdakul) Türkçe Şiirler'de topladığı manzumeleri etrafında meydana gelen tartışmalar çok daha öncesine giderek Genç Kalemler için bir zemin oluştursa da millî edebiyat meselesinin ilk defa Genç Kalemler'in sütunlarında enine boyuna tartışılmış olduğu muhakkaktır.

Genç Kalemler'in edebî cephesi kadar siyasî cephesi de önemlidir. II. Meşrutiyet döneminin siyasî kargaşa ortamında Türkçülük ideolojisi kendine bir zemin bulmaya, tutarlı bir millî kültür politikası oluşturmaya çalışmıştır. Bu yönüyle Genç Kalemler dilde Türkçülük denilebilecek kültür ideolojisinin neşir organıdır. Genç Kalemler'in tarih tezi ve anlayışı da Cumhuriyet sonrasında bu konudaki yönelişlere kaynak olmuştur. Özellikle Ziya Gökalp'ın ilk defa Genç Kalemlerde yayımlanan "Altın Destan" adlı şiiri (III/14 [1327/1911], s. 41-43), Türklüğün parlak mâzisine yazılmış bir mersiye özelliği taşımaktadır. Gerek dili

gerekse muhtevası itibariyle bakışları Orta Asya Türklüğü'ne çeviren "Altın Destan"da kullanılan "Turan, ogan, ulus, budun, kurultay" gibi bazı kelimeler bile meselenin siyasî-Türkçü boyutlarını ortaya koymaktadır. Esasen Genç Kalemler mensupları edebî faaliyetlerinin siyasî boyutunu gizleme gereği duymamışlardır. İlk "Yeni Lisan" makalesinin "Ey Gençler" ve "Netice" başlıklarını taşıyan bölümlerinde Ömer Seyfeddin bu durumu açıkça ifade etmektedir (II/1 [1327/1911], s. 6).

Genç Kalemler hareketi, aslında Osmanlılık içinde Türk kimliğini arama faaliyetidir. Daha çok Rus esareti altındaki Türk dünyasına mensup Türkçüler'in öncülüğünü yaptığı Türk Yurdu ile Genç Kalemler arasındaki temel fark dış Türkler'e olan ilgi meselesidir. Genç Kalemler'de Rusya veya başka güçlerin esareti altındaki Türkler'le ilgili yazılara pek rastlanmaz. Derginin milliyetçilik anlayışının merkezinde, Osmanlı Devleti'nin esasını oluşturan Türkler'in tarih boyunca "milleti hâkime" olması gerekirken âdeta "milleti mahkûme" gibi muamele görmesine duyulan tepki vardır.

Genç Kalemler'in Türkçülük ideolojisiyle beraber savunduğu bir diğer ideoloji de Batıcılıktır. Dergide Batı dillerinden tercüme edilen birçok yazı yayımlanmıştır. Esasen Genç Kalemler heyetini oluşturan yazarlar günlük yaşayışları ve dünya görüşleri bakımından "asrî" denebilecek yapıdadırlar. Nitekim ilk "Yeni Lisan" makalesinde, millî edebiyatı oluşturmanın önündeki en büyük engelin İslâmiyet'in getirdiği "tesettür" keyfiyeti olduğu da ima edilir. Bu fikir, Ömer Seyfeddin'in yine ilk defa Genç Kalemlerde yayımlanan "Aşk Dalgası" adlı hikâyesinin de asıl temasını teşkil etmektedir (III/23 [1328/1912], s. 4-15).

Dergide edebî ve siyasî konuların dışında felsefî, sosyolojik, antropolojik vb. ilmî meseleler de ele alınmıştır. Felsefe alanında en çok Fouillée ve Descartes'tan söz edilirken sosyoloji alanında dinin çeşitli kavimlerin hayatındaki yeriyle kadının sosyal statüsü üzerinde ağırlıkla durulmuştur. Subhi Edhem'in "Antropoloji Dersleri" başlıklı yazılarında o sıralarda yeni duyulan bu ilmin bir çeşit tanıtımı yapılır.

Hüsn ve Şiir'in sekiz sayısı ve ilk ciltte ayrı numara verilen altı sayı ile birlikte kırk bir sayı yayımlanan Genç Kalemler, Balkan savaşları yüzünden

IV. cildinin Eylül 1912 tarihli 27. sayısından sonra kapanmıştır. Derginin yazı kadrosunu oluşturan yazarların çoğu bundan sonraki yazı faaliyetlerini İstanbul'da yayımlanmakta olan Türk Yurdu gibi dergilerde sürdürmüşlerdir.

## BİBLİYOGRAFYA

Genç Kalemler, I-IV, Selanik 1910-12; Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları (Ankara 1339; haz. Mehmet Kaplan), Ankara 1990, s. 28, 30, 39-51, 125-140; İsmail Habib (Sevük), Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1340, s. 607-610; Ruşen Eşref Ünaydın, Diyorlar ki (İstanbul 1915), Ankara 1985, s. 145, 190-196, 212, 215, 221; Ali Canib Yöntem, Ömer Seyfettin, Hayatı, Karakteri, Edebiyatı, İdeali ve Eserlerinden Numuneler, İstanbul 1947, s. 9-13, 157-158; Sadettin Nüzhet Ergun, Ali Canib Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1947, s. 7-10; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1960, s. 313-336; Tahir Alangu, Ömer Seyfettin: Ülkücü Bir Yazarın Romanı, İstanbul 1968, s. 127, 158; Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Gençlik ve Edebiyat Hatıraları, İstanbul 1969, s. 47-49; Banarlı, RTET, II, 1100-1135; Hüseyin Namık Orkun, Türkçülüğün Tarihi, Ankara 1977, s. 79-85; Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri, İstanbul 1978, s. 185-194; Abdullah Uçman, "Genç Kalemler'den Önce Türk Dilinin Sadeleşmesi ve Hece Vezni Üzerine Bir Münakaşa", Mehmet Kaplan'a Armağan, İstanbul 1984, s. 275-285; İsmail Parlatır, "Genç Kalemler Hareketi İçinde Ömer Seyfettin", Doğumunun 100. Yılında Ömer Seyfettin, Ankara 1985, s. 87-111; Hüseyin Çelik, Ali Suavi ve Dönemi, İstanbul 1994, s. 634-638; a.mlf., Genç Kalemler Mecmuası Üzerinde Bir Araştırma, Van 1995; Kenan Akyüz, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri, İstanbul, ts., s. 166-169; Yusuf Ziya Öksüz, Türkçe'nin Sadeleşme Tarihi: Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi, Ankara 1995, s. 77-173; Muhbir, sy. 38, London 1868, s. 1-3; Masami Arai, "The Genç Kalemler and Young Turks: A Study in Nationalizm", Gel.D, XII (1985), s. 197-244; Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", DİA, IX, 389.

Hüseyin Çelik

# GENÇ OSMAN

(bk. OSMAN II).

# GENÇ OSMANLILAR

(bk. YENİ OSMANLILAR).

# GENGÛHÎ, Abdülkuddûs

عبد القدّوس گنگوهی

Kutbü'l-âlem Abdülkuddûs b. İsmâîl b. Safiyyiddîn Hanefî (ö. 944/1537)

Çiştiyye tarikatının Sâbiriyye koluna mensup Hindistanlı mutasavvıf şair.

860 (1456) yılı civarında doğdu. Birçok âlim yetiştirmiş olan ailesinin İmâm-ı Âzam'ın soyundan geldiği rivayet edilir. Gengûhî (Gangûhî), Eved (Awadh) bölgesindeki Rudevî'de Ahmed Abdülhak er-Rudevlevî'ye (ö. 837/1434) nisbet edilen Sâbiriyye tarikatı şeyhi ve kendisinin kayınbiraderi olan Muhammed b. Ârif b. Ahmed Abdülhakk'a intisap etti. Sülûküne tekkenin eski şeyhi Piyârî'nin gözetiminde başladı. Yaklaşık on yedi yılını geçirdiği bu dergâhın şeyhi olunca, bölgeyi idaresinde bulunduran Lûdî ordusunda görevli bazı askerler ona intisap ettiler. Bunlardan Sultan İbrâhim Lûdî'nin emirlerinden Ömer Han Kâsî'nin daveti üzerine ailesiyle birlikte Delhi yakınlarındaki Şâhâbâd'a göç etti (896/1491). Burada otuz yıl kadar irşad faaliyetine devam eden Gengûhî, Bâbür'ün Sultan İbrâhim'i mağlûp edip öldürmesi ve şehri yağmalaması üzerine (932/1526) Şâhâbâd'dan ayrılarak Gengûh'a yerleşti. 23 Cemâziyelâhir 944'te (27 Kasım 1537) burada vefat etti. Türbesi bölgenin önemli ziyaret yerlerindendir.

Oğulları Şeyh Hamîdüddin, Şeyh Abdülmecîd ve Şeyh Rükneddin onun yolunu takip ettiler. Birçok mürid yetiştiren Gengûhî'nin en meşhur müridi Taḥḳīḳu arâżi'l-Hind (Karachi 1383/1963) adlı eserin müellifi Şeyh Celâleddin Tehâniserî'dir. Şeyh Celâleddin, Gengûhî'den sonra onun hankahında seccâdenişîni olmuştur. İmâm-ı Rabbânî'nin babası Şeyh Abdülahad da Gengûhî'nin müridlerindendir.

Kendisini siyasetten uzak tutan Gengûhî, gerektiğinde sultan ve emirlere mektuplar yazarak onlara insanların dertleriyle ilgilenmelerini tavsiye etmiş, böylece siyaset adamlarının halka iyi davranması için manevî otoritesini kullanmıştır.

Şeyh Rükneddin babasının menkıbelerini bir araya getirerek Leṭâ˒if-i Ḳuddûsî (Delhi 1311) adlı eseri kaleme almıştır. Sâbiriyye tarikatı onun çalışmalarıyla belli esasları olan disiplinli bir tarikat haline gelmiştir. Bâtınî ve zâhirî ilimler ve semâ konusunda kendine has görüşleri olan Gengûhî, vahdeti vücûd düşüncesinin Hindistan'da en kuvvetli taraftarlarından biridir.

Eserleri. 1. Envâr'ül- ˓uyûn fî esrâri'l-meknûn (Aligarh 1905). Şeyhi Ahmed Abdülhak er-Rudevlevî'nin menkıbelerini ihtiva eden eser Urduca'ya tercüme edilmiştir (Lucknow 1909). 2. Mektûbât-ı ˓Abdülḳuddûs (Delhi 1287/1870). Devlet adamları ve emirlerle yazışmalarını ihtiva eden mektupları bir müridi tarafından derlenmiştir. Bu mektuplar şeyhin zamanındaki devlet adamları ile olan ilişkisini aydınlatması açısından önemlidir. 3. Rüşdnâme (İhajjar 1312/1897). Gengûhî, tasavvufun ilkelerini özetlediği bu eserinde vahdeti vücûd görüşünü savunur. Eserde Hintçe şiirler de nakledilmiştir. Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin ˓Avârifü´l-ma˓ârif'ine bir şerh yazan Gengûhî'nin ayrıca Nûrü'l-hüdâ ve Ḳurretü'l-a˓yün adlı iki küçük risâlesi daha vardır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'ine yazdığı şerh ise günümüze ulaşmamıştır. Şiire de merakı olan ve Ahmedî mahlasını kullanan Gengûhî, gençliğinde XIV. yüzyıl Doğu Hintçesi'nin manzum hikâyelerinden Çendâyân adlı eserin bazı bölümlerini Farsça'ya tercüme etmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâ˒, Kanpûr 1900, s. 101; Bedâûnî, Münteḫabü't-tevârîḫ, Delhi 1986, III, 5, 82, 127; Müştâk Ahmed Sâbirî, Envârü'l-˓âşıḳīn, Lahor 1398, s. 61, 66, 67; Ethé, Catalogue of the Persian Manuscripts, s. 336 (nr. 1041, 1076); Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, IV, 198-199; Kerîm Nîrûmend, Târîḫ-i Peydâyeş-i Taṣavvuf u ˓İrfân, Zincân 1364, s. 421; Gulâm Ali Aryâ, Ṭarîḳa-i Çiştiyye der Hind u Pâkistân, [baskı yeri yok] 1365 (Kitâbfürûşî Züvvâr), s. 168-171; Storey, Persian Literatüre, I/2, s. 967-968; A. Schimmel, Islam in the Indian

Subcontinent, Leiden 1980, s. 41, 42, 81, 90; a.mlf., Mystical Dimensions of Islam, s. 357; M. Mujeeb, Indian Muslims, New Delhi 1985, s. 296-298; A. Popovic-G. Veinstein, Les orders mystiques dans l'lslam, Paris 1986, s. 117, 121; S. A. Abbas Rizvi, A History of Sufism in India, New Delhi 1986, I, 339-349; B. B. Lawrence, "' Abd al-Qoddūs Gangōhī", Elr., I, 138-140; G. Böwering, "Gangōhī", El2 Suppl. (İng.), s. 312-313.

Rıza Kurtuluş

# GENGÛHÎ, Reşîd Ahmed

رشيد أحمد گنگوهی

(1829-1905)

Hindistanlı din âlimi ve mutasavvıf.

Delhi’nin kuzeybatısında Sehârenpûr bölgesinde küçük bir kasaba olan Gengûh’ta doğdu. İlim ve tasavvufla ilgilenen bir aileye mensup olan Gengûhî’nin (Gangûhî) babası Hidâyet Ahmed, annesi Kerîmünnisâ’dır. Soylarının Ebû Eyyûb el-Ensârî’ye dayandığı rivayet edilir. Reşîd Ahmed yedi yaşında iken babası vefat ettiğinden yetişmesi ve eğitimiyle annesi ilgilendi. İlk öğrenimini Karnâl ve Râmpûr şehirlerinde gördü, daha sonra tahsil için Delhi’ye gitti. Delhi’de zamanın ünlü hocaları olan Mevlânâ Memlük Ali, Şah Mahsûsallah ve Şah Abdülganî gibi âlimlerden yirmi yaşına kadar tefsir, hadis, fıkıh, usul, kelâm ve mantık okudu. Aynı zamanda geleneksel tıp (hekimlik) ilmini de öğrendi. Bu sırada, yine Hindistan’ın meşhur ilim adamlarından olan Muhammed Kāsım Nânevtevî ve Seyyid Ahmed Han ile dostluk kurdu. Daha sonra Gengûh’a dönerek ders okutmaya başladı. Bir yandan da halk arasında yaygın olan, özellikle kabir ziyaretleriyle ilgili hurafeler ve gayri İslâmî uygulamalara karşı mücadeleye başladı. Gengûh’ta medfun bulunan atası Abdülkuddûs Gengûhî’nin (ö. 1537) mezarı başında yapılan âyinlere şiddetle karşı çıktı. Aynı zamanda tasavvufa ilgi duydu ve Mevlânâ Hacı İmdâdullah et-Tehânevî’nin mürşidliğinde bu yola intisap etti.

Ülkedeki İngiliz varlığından rahatsızlık duyan Reşîd Ahmed, İngilizler’i Hindistan’dan çıkarmaya yönelik çalışmalara katılmaktaydı. Nitekim 1857’deki büyük Hint ayaklanmasına aktif olarak katıldı ve Hacı İmdâdullah’ın yardımcısı olarak hareketin önderleri arasında yer aldı. Ancak hareket başarısızlığa uğrayınca tutuklandı ve altı ay kadar hapiste kaldı.

Reşîd Ahmed Dârülulûm-i Diyûbend’in kuruluşunda çok önemli rol oynadı.

Müderris olarak görev yaptığı Diyûbend Medresesi'nin işleyişi, müfredatının tesbiti ve eğitim felsefesinde nihaî karar mercilerinden biriydi. Medresede hadis ilmine çok yer verilmesi onun tesiriyle oldu. 1880'de Muhammed Kāsım ölünce Diyûbend'in rektörlüğüne getirildi. 1896'da, Diyûbend'le bağlantılı en büyük medreselerden olan Sehârenpûr'daki Mezâhirü'l-ulûm'un da rektörlüğünü üstlendi.

Reşîd Ahmed müderrisliğinin ilk yıllarında tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm öğretirken sonraları sadece hadis öğretimi üzerinde durmuş, ancak hayatının son birkaç yılında görme duyusunu kaybedince bütün mesaisini tasavvufî irşad ve mânevî terbiyeye vermiştir.

Eğitim ve irşad faaliyetleriyle uğraştığı uzun yıllar içerisinde yüzlerce talebe yetiştiren Reşîd Ahmed, Hindistan İslâm kültüründe Şah Veliyyullah geleneğinin XIX. yüzyıldaki en güçlü temsilcilerinden biri kabul edilir. İçinde yaşadığı toplumun meselelerinin çözümüne genel olarak üç yolla katkıda bulunmaya çalışmıştır: İçtimaî, ahlâkî ve mânevî alanlarda ıslaha dayalı fikirler üretmek ve verdiği fetvalarla halk arasında İslâmî şuuru güçlendirmek, İslâmî ilimlerin ciddi olarak öğretilmesiyle Hindistan müslümanlarının kültürel kimliklerini korumak, siyasî alanda mücadeleye devam edip Hindistan'daki İngiliz işgaline karşı cihad ruhunu canlı tutmak.

Reşîd Ahmed, XIX. yüzyıl Hindistan'ında birçok kişi tarafından kutub ve müceddid olarak kabul edilmiştir. Talebeleri ve müridleri arasında Şeyhü'l-Hind Mahmûd Hasan, Halîl Ahmed Sehârenpûrî, Kifâyetullāh-ı Dihlevî ve Muhammed İlyâs gibi Hindistan'ın dinî ve siyasî tarihine önemli katkılarda bulunan âlimler vardır.

Eserleri. Fetâvâ-yı Reşîdiyye* (Lahor 1987), Taṣfiyetü'l-ḳulûb, imdâdü's-sülûk, Hidâyetü'ş-Şîʿa, Zübdetü'l-menâsik, Hidâyetül-mühtedî, Sebîlü'r-reşâd, Berâhîn-i Ḳāṭıʿa gibi eserler kaleme alan Reşîd Ahmed'in talebeleri, onun ders takrirlerinden bir kısmını daha sonra toplayarak el-Kevkebü'd-dürrî adıyla yayımlamışlardır.

## BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Muhammed Miyân, ʿUlemâ-i Ḥaḳ, Muradâbâd 1946, I, 83-84; Miyân Asgar Hüseyin, Ḥayât-ı Şeyẖu’l-Hind, Diyûbend 1367; Zübeyd Ahmed, Hindustân Key ʿUlemâʾ ôr Ûnki ʿArabi Taṣânîfu Teʾlîf, Lahor 1955, s. 95; Muhammed Tayyib, Dârü’l-ʿulûm-ı Diyûbend, Delhi 1965, s. 57-58; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ẖavâṭır, VIII, 148-152; Istiaq Hussain Qureshi, Ulema in Politics, Karachi 1974, s. 201-202, 223; B. D. Metcalf, Islamic Revival in British India Deoband 1860-1900, Princeton 1982, s. 78-79 vd.; a.mlf., “Rashid Ahmad Gangohi”, Dictionnaire biographique des savants et ofrandes figures du monde musulman périphérique du XIXe siécle à nos jours, Paris 1992, fas. I, 21-22; Füyûzü’r-rahmet, Ḥâcî İmdâdullah ôr Ûnke Ḫulefâ, Karaçi 1984, s. 35-36; Âşık İlâhî Mirâsî, Teẕkiretü’r-Râşid, Meerut, ts., s. 18-40, 123; “Reşîd Aḥmed Gengûhî”, UDMİ, X, 267-269.

Muhammad al-Ghazalı

# GEOMETRİ

(bk. HENDESE).

# GERÇEK, Selim Nüzhet

(1891-1945)

Türk matbaacılığı, gazeteciliği ve tiyatrosu hakkındaki araştırmalarıyla tanınan yazar.

İstanbul'da Rumelihisarı'nda doğdu. Babası, II. Abdülhamid döneminde Hazîne-i Evrâk, İnsaniyet ve Cerîde adlı dergileri yayımlayan Mahmud Celâleddin Bey, annesi Tepedelenli Ali Paşa'nın torunlarından Emine Neyyir Hanım'dır. Cumhuriyet devrinin tanınmış romancılarından Abdülhak Şinasi Hisar Selim Nüzhet'in ağabeyidir.

Selim Nüzhet, bir süre Rumelihisarı'ndaki Gaziosmanpaşa İbtidâî Mektebi'nde okuduktan sonra tahsiline Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde devam etti ve 1910 yılında Türkçe bölümünden mezun oldu. Ardından yüksek tahsil için İsviçre'ye gitti. 1914'te Cenevre Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ni bitirdiği halde I. Dünya Savaşı'nın başlaması yüzünden 1921'e kadar yurda dönemedi. Bu süre içinde bir yandan Cenevre, Lozan ve Neuchâtel'de Fransa, İngiltere ve İtalya'dan sınır dışı edilen pek çok Türk ailesi ve talebe ile ilgilenirken bir yandan da edebiyat ve bilhassa tiyatro çevrelerine girerek gelecekteki çalışmaları için malzeme topladı.

Yurda döndükten sonra ihtiyat zabiti olarak askere yazıldıysa da cepheye çağrılmadı. Celâl Nuri'nin (İleri) çıkarmakta olduğu Yarın (1921-1922) mecmuasıyla aynı zamanda kâtiplik ve mütercimlik yaptığı İleri (1922) gazetesinde yazılar yazmaya başladı. Bu arada kısa bir süre Dârülbedâyi'de tarihî oyunları sahneye koymakla görevlendirildi (1923). Cumhuriyet'in ilânından sonra gazetecilikten ayrılarak Robert College'de Türkçe ve tarih hocalığı yaptı. Buradaki hocalığı on yıl kadar sürdü. 1933'te, Cumhuriyet'in ilânının onuncu yıldönümü münasebetiyle Maarif Vekâleti tarafından Ankara'da açılması düşünülen neşriyat sergisini düzenlemek ve bu maksatla beş yıl içinde yeni harflerle basılan kitapların bibliyografyasını hazırlamakla görevlendirildi. 1934'te bizzat Atatürk'ün emriyle kurulan Basma Yazı ve Resimleri Derleme Müdürlüğü'ne tayin edildi. Bu

müdürlüğü beş kişilik kadrosuyla, büyük bir gayret ve ciddiyetle ölümüne kadar çalışarak önemli bir kurum haline getirdi. Bir yandan da bitip tükenmeyen bir mesai ile meslekî çalışmalarına devam eden Selim Nüzhet, Abdullah Cevdet'in Cağaloğlu'ndaki İctihad Evi'nde 12 Aralık 1945'te bir beyin kanaması geçirdi ve kaldırıldığı Yerebatan Sağlık Yurdu'nda öldü. Cenazesi Merkezefendi Kabristanı'na defnedildi.

Gerçek bir kitap âşığı ve tiyatro tiryakisi olan Selim Nüzhet, henüz çocuk yaşta toplamaya başladığı kitaplarını bir yangında kaybedince 1912'de Cenevre'de tahsilde iken yeniden kitap toplamaya başlamıştır. Onun hayatı boyunca biriktirdiği kitap, dergi ve gazetelerle diğer matbu evrak sadece kütüphane raflarında kalmamış, aynı zamanda bu konuyla ilgili ilk araştırmaların da malzemesini meydana getirmiştir. Selim Nüzhet bir taraftan Türkiye'de gazetecilik, matbaacılık ve kitap basımının tarihine dair ilk ciddi araştırmaları yaparken diğer taraftan da daha İsviçre'de iken büyük ilgi duyduğu tiyatro konusundaki neşriyatına ölünceye kadar durup dinlenmeden devam etmiştir. Kitapları ölümünden sonra ağabeyi tarafından Millî Kütüphane'ye satılmıştır.

Kendisini yakından tanıyanların ifadesine göre sağlam karakterli, nazik, yumuşak huylu ve güler yüzlü bir İstanbul efendisi olan Selim Nüzhet ağabeyi Abdülhak Şinasi gibi Hisar soyadını değil, muhtemelen yaptığı işlerin öncüsü olmak arzusuyla İstanbul'da ilk itfaiye teşkilâtını kuran Gerçek Dâvud Ağa'ya özenerek Gerçek soyadını almıştır.

Selim Nüzhet ilk yazılarını, daha Galatasaray'da öğrenci iken arkadaşlarıyla birlikte hazırladığı Nîrenk adlı mektep mecmuasında yayımlamış, asıl yazı faaliyetine ise yurda döndükten sonra mütercim ve yazar olarak çalıştığı Yarın mecmuasıyla İleri gazetesinde başlamıştır.

Şahsiyeti, zengin ve geniş kültürüyle kısa sürede İstanbul'un edebî muhitlerine giren Selim Nüzhet, kitap halindeki ilk iki eserini Ahmet Kâmil takma adıyla neşretmiştir. Hayatının son günlerine kadar en az haftada bir defa yazmak suretiyle verimli bir yazı faaliyeti bulunan Selim Nüzhet'in yazıları şu gazete ve dergilerde çıkmıştır: Milliyet (1932), Yeni Türk Mecmuası (1932), Cumhuriyet (1937-1938), Yedigün (1940-1942), Yücel (1941), Perde ve Sahne (1941-1942), Akşam (1941-1945), Tarihten Sesler

(1943), Tasvîr-i Efkâr (1943), İstanbul (1943), Ulus (1944).

Eserleri. A) Türk Matbuat Tarihi. 1. Türk Matbaacılığı (İstanbul 1928, 1939). Matbaanın Türkiye'ye girişinin 200. yılı dolayısıyla kaleme alınan kitapta matbaanın Avrupa'da ve Türkiye'de kuruluşu, Avrupa'da basılmış Türkçe kitaplarla Türkiye'de İbrâhim Müteferrika'dan önce kurulan matbaalar, bu matbaaların geçirdiği safhalar ve yayımlanan kitaplar hakkında ilk defa derli toplu bilgi verilmektedir. Eser neşredildiği günlerde devrin yazarlarının büyük ilgisini çekmiş, 1993'te yeni notlar ilâvesiyle Târîḫu'ṭṭıbâʿa fî Türkiye adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (trc. Süheyl Sâbân, Riyad 1993). Türk Matbaacılığı günümüzde de müracaat kitabı olma özelliğini korumaktadır. 2. Türk Gazeteciliği 1831-1931 (İstanbul 1931). Bu alandaki çalışmaların ilki olan eserin birinci kısmı metinlere, ikinci kısmı belge ve gazete örneklerinin tıpkıbasımlarına ayrılmıştır. Yazar konuyla ilgili olarak yıllardan beri topladığı orijinal bilgileri ortaya koyarken Türk kültür hayatının bu alanında da yeni birtakım araştırmaların öncülüğünü yapmıştır. 3. Almanak 1933 (İstanbul 1933). Türk basınının o günkü durumu ile İstanbul kitapçıları ve matbuat dünyasının kayıpları hakkındaki yazılardan meydana gelmektedir. Eserde ayrıca 1831-1928 yılları arasında Türkiye'de yayımlanan gazete ve dergilerin bir listesi bulunmaktadır. 4. Türk Taş Basmacılığı (İstanbul 1939). Sahasında ilk ve tek olma özelliğini hâlâ koruyan bu eserde taşbaskı usulünün ortaya çıkışı ve Türkiye'ye girişi ele alınıp incelendikten sonra bu usulle basılan ilk kitaplardan örnekler verilmiştir.

B) Türk Tiyatrosu. Yazı hayatına adım attığı sırada ilk yazılarını tiyatro hakkında yazan Selim Nüzhet, Dârülbedâyi'den ayrıldıktan sonra da gerek tercüme ve adaptasyonları gerekse araştırmalarıyla Türk tiyatrosunun en önemli kalemlerinden biri olmuştur. Hayatının sonuna kadar Türk temaşa sanatına dair yazılar ve tiyatro tenkitleri yazmış, hakkında pek fazla bir şey bilinmeyen ve kaybolup giden bu âlemin son şahitlerinden biri olarak yazdıklarıyla onların unutulmasını önlemiştir. Selim Nüzhet'in bu türdeki yazıları daha çok Yarın, İleri, Milliyet, Yeni Sabah, Yedigün, Yücel, Perde ve Sahne, Aylık Ansiklopedi (1945-1946) gibi gazete ve dergilerde yayımlanmıştır. Kitap halindeki eserlerinin başlıcaları şunlardır: 1. Türk Temaşası: Meddah-Karagöz, Ortaoyunu (İstanbul 1930, 1942). Meddah, Karagöz ve orta oyununun asıl değerini ilk defa ortaya koyan bu kitap,

özellikle yazarın kendi yaşadığı zamana ait oyuncular ve oyunlar hakkında orijinal bilgiler vermesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Eser başvuru kitabı özelliğini hâlâ korumaktadır. 2. Salıncak Safası (İstanbul 1931). Hellmut Ritter'in özel koleksiyonundaki aynı adı taşıyan bir Karagöz metninin, o sırada hayatta bulunan üç hayalciden alınan metinlerle karşılaştırılması suretiyle ortaya çıkarılan bir Karagöz oyunudur. 3. Gülme Komşuna (İstanbul 1931). Devrin ünlü mûsikişinaslarından Rauf Yektâ Bey ile birlikte yayımladığı orta oyunlarından birinin metnidir. 4. Türklerde Tiyatro (İstanbul 1933). Selim Nüzhet'in de içinde bulunduğu bir heyet tarafından hazırlanması düşünülen Türk Tarihinin Anahatları adlı kitapta yer almak üzere kaleme alınan özet mahiyetinde küçük bir çalışmadır. 5. Tiyatro Bilgisi (İstanbul 1944). 1942 yılında Akşam gazetesinde yayımladığı tiyatroyla ilgili yazıların bir kısmından meydana gelmektedir. 6. Tiyatro Tarihi (İstanbul 1944). Yunan ve Latin tiyatrosuna dair bir eserdir. 7. Çifte Nikâh (İstanbul 1944). Fransızca'dan çevirdiği bir tiyatro eseridir.

C) Bibliyografya. Selim Nüzhet 1934 yılında Basma Yazı ve Resimleri Derleme Müdürlüğü'ne getirildikten sonra, daha önce Maarif Vekâleti Tâlim ve Terbiye Heyeti tarafından yayımlanan Bibliyografya ile (haz. M. Nihat Özön, İstanbul 1931-1935), başında Fehmi Ethem Karatay'ın bulunduğu İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Bibliyografya Servisi tarafından hazırlanan ve yeni harflerin kabulünden başlayıp Cumhuriyet'in onuncu yılına kadar olan dönemi kapsayan Türkiye Bibliyografyası (İstanbul 1939) gibi çalışmaları bir düzene koyar. Selim Nüzhet'in başında bulunduğu bu kuruluş, onun titiz mesaisiyle 1928'den sonrasını da ihtiva edecek şekilde Türkiye Bibliyografyasını yeniden düzenleyerek yayımlamaya başlar. Bu çalışma günümüze kadar aralıksız olarak devam etmiştir. Selim Nüzhet'in önemli bir çalışması da "Tanzimat Devri İçin Bir Bibliyografya" adını taşımaktadır (Faik Reşat Unat ile birlikte, Tanzimat, İstanbul 1940, s. 879-990). Selim Nüzhet, ayrıca devrinde yayımlanan kitaplarla ilgili olarak Ülkü (1934), İstanbul (1943) ve Tasvîr-i Efkâr (1943) gibi gazete ve dergilerde çeşitli yazılar yazmıştır. Öte yandan Selim Nüzhet'in hayatının son yıllarında, başlangıcından Tanzimat'ın ilânına kadar geçen 110 yıllık devrede basılmış olan bütün kitapların bibliyografyası üzerinde çalıştığı bildirilmekteyse de bunun tamamlanamadığı anlaşılmaktadır. Bu çalışma, daha sonra Abdülhak Şinasi

Hisar'ın vârislerince satılan evrakı alan Şevket Rado tarafından bazı yanlışlarla neşredilmiştir (Toderini, s. 127-132).

Selim Nüzhet'in bunlardan başka, C. Farrère'den adapte ettiği Canvermezler Tekkesi (Ahmed Kâmil takma adıyla, İstanbul 1922), Pierre Benoit'dan çevirdiği Unutulan Adam (İstanbul 1923), Hüseyin Ayvansarâyî'nin ünlü eseri için hazırladığı Hadîkatü'l-cevâmi' Nâm Eserin Elifbâî Fihristidir (İstanbul 1928), Türk Harfleri (İstanbul 1939) ve Atalar Sözü (Sadi G. Kırımlı ile birlikte, İstanbul 1939, 1961) adlı eserleri yayımlanmıştır. Selim Nüzhet Amasya, Bursa, Edirne, İzmir, Manisa, Mardin ve Tire gibi tarihî Türk şehirlerine dair yazılar da yazmıştır. Onun kaleme aldığı en dikkate değer yazı dizisi ise son günlerine kendisinin de yetiştiği eski İstanbul'un hayatını anlattığı "Eski Ramazan Geceleri" başlığını taşımaktadır (Yeni Sabah, 1939).

## BİBLİYOGRAFYA

Murat Uraz, Türk Edip ve Şairleri, İstanbul 1939-40, s. 125; Ahmed Bedevî Kuran, İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler, İstanbul 1945, s. 357; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 151-152; Adnan Ötüken, Bibliyotekçinin Elkitabı, Ankara 1948, II, 420-421; Semih Mümtaz S., Tarihte Hayal Olmuş Hakikatler, İstanbul 1948, s. 203; a.mlf., "Selim Nüzhet Gerçek", Akşam, nr. 11.187, İstanbul 5 Aralık 1949, s. 4; Sami N. Özerdim, Bilgi Kaynakları ve Arşivcilik, Ankara 1973, s. 67; Muzaffer Gökman, Kitaplar Arasında 44 Yıl, İstanbul 1977, s. 20-27; Hilmi Zafer Şahin, Selim Nüzhet Gerçek ve Tiyatro, Ankara 1985 (Devlet Tiyatroları İç Eğitim Dizisi, nr. A-13); a.mlf., "Selim Nüzhet Gerçek'in Tarih Çalışmaları", TT, III/15 (1985), s. 63-66; a.mlf., "Gerçek, Selim Nüzhet", DBİst.A, III, 394; Necmettin Türinay, Abdülhak Şinasi Hisar, İstanbul 1988, s. 10-11; G. Toderini, İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı (trc. Rikkat Kunt, haz. Şevket Rado), İstanbul 1990, s. 127-132; N. A. Okan [Banoğlu], "Selim Nüzhet'in Kütüphanesinde", Kitap ve Kitapçılık, sy. 5, İstanbul 1936, s. 7; M. Behçet Yazar, "Edebiyatçılarımızı Tanıyalım: Selim Nüzhet Gerçek", Yedigün, sy.

434, İstanbul 1941, s. 14-18; Abdülhak Şinasi Hisar, "Selim Nüzhet Gerçek", a.e., nr. 11.194 (12 Aralık 1949), s. 4; F. Reşit Unat, "Türk Kütüphaneciliğine Hizmet Edenler 5: Selim Nüzhet Gerçek 1891-1945", TKDB, II/1-2 (1953), s. 40; M. Türker Acaroğlu, "40. Ölüm Yıldönümünde Selim Nüzhet Gerçek", a.e., XXXV/3 (1986), s. 14; Ali Birinci, "Türk Matbuatının İlk Tarihçisi Selim Nüzhet Gerçek", Kebikeç, sy. 2, Ankara 1995, s. 7-20; Ahmet Bahtiyar Esen, "Gerçek, Selim Nüzhet", AA, II, 618; F. Tevetoğlu, "Gerçek, Selim Nüzhet", TA, XVII, 285; M. Nihat Özön-Baha Dürder, Türk Tiyatrosu Ansiklopedisi, İstanbul 1967, s. 189-190; "Gerçek, Selim Nüzhet", TDEA, III, 326.

Ali Birinci

# GERÇEKER, Mehmet Tevfik

(1898-1982)

Türkiye Cumhuriyeti'nin yedinci Diyanet İşleri başkanı.

Millî Mücadele'nin öncülerinden, Bursa mebusu ve ilk Şer'iyye ve Evkaf vekili Mustafa Fehmi Gerçeker'in oğludur. Bursa Mihaliç'te (Karacabey) doğdu. İlkmektebi ve rüşdiyeyi burada tamamladı. Bu arada hâfızlığa çalıştı, babasından Kur'an ve tecvid dersi aldı. 1916'da başladığı askerlik hizmetini bitirdikten sonra tahsiline İstanbul medreselerinde devam etti. Ayrıca zamanın müneccimbaşısı Hüseyin Hilmi ve matematikçi Ahmed Ziya Efendi'den astronomi ve matematik dersleri aldı.

Damad Ferid Paşa'nın sadrazamlığı sırasında, Anadolu'da başlayan Millî Mücadele hareketiyle ilişkili görülerek Birinci Dîvân-ı Harb-i Örfî'ye verilen Mehmet Tevfik, dokuz aylık bir tutukluluk devresinden sonra yeni sadrazam Tevfik Paşa zamanında serbest bırakıldı. Ardından Anadolu'ya geçerek Millî Mücadele'ye katıldı. Ankara'da bir yandan babasından ve dönemin tanınmış ilim adamlarından ders almaya devam ederken bir yandan da Adliye Vekâleti Sicil Dairesi'nde kâtiplik yaptı. Daha sonra Umûr-ı Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'nde Tedrîsat Umum Müdürlüğü'nde başkâtip olarak görev aldı (1921).

Umûr-ı Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'nin kaldırılması üzerine Diyanet İşleri Başkanlığı muâmelât mümeyyizliği görevine tayin edildi (1924). Bu arada Ankara Hukuk Mektebi'ni de bitirdi (1928). Daha sonra üçüncü sınıf muavinlik kadrosuyla 1932'de göreve başladığı Şûrâ-yı Devlet Reisliği'nde ikinci ve birinci sınıf muavinliğe terfi etti. Ardından Uyuşmazlık Mahkemesi kanun sözcülüğü (1946), bir yıl sonra da Danıştay Umumi Heyeti âzalığı yaptı. Aynı yıl, Danıştay Umumi Heyeti'nce Gümrük ve Tekel Bakanı Suat Hayri Ürgüplü'nün yargılanması için kurulan Yüce Divan'a seçildi. Yüksek Seçim Kurulu (1952) ve Türkiye Eczacılar Birliği Yüksek Haysiyet Divanı (1959) üyeliklerinde bulundu. Danıştay 9. Dairesi ile (1959) 7. Dairesi'ne (1960) başkanlık eden Gerçeker bir süre Danıştay

başkan vekilliği de yaptı. 1962'de Danıştay tarafından üye olarak görevlendirildiği Anayasa Mahkemesi'ne başkan vekili oldu ve buradan emekliye ayrıldı (1963). 15 Ekim 1964'te Hasan Hüsnü Erdem'den boşalan Diyanet İşleri başkanlığına getirildi; 16 Aralık 1965 tarihine kadar bu görevde kaldı. 28 Ocak 1982'de Ankara'da vefat etti.

Tevfik Gerçeker, babası Mustafa Fehmi Gerçeker'in 1900 yılından itibaren tuttuğu günlükleri derleyerek Latin harflerine çevirmiş, oğlu Mustafa Gerçeker de bunu Karacabey'den Ankara'ya adıyla yayımlamıştır (Ankara 1982).

## BİBLİYOGRAFYA

DİB Arşivi'nde bulunan özlük dosyası; Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilât Albümü: 1924-1989, Ankara 1989, s. 22; "Yeni Diyanet İşleri Başkanımız", Diyanet Dergisi, III/10-11, Ankara 1964, s. 228-229; Osman Yüksel Serdengeçti, "Bu Dâvânın Yolcuları Birleşiniz", Millî Gazete, sy. 152, İstanbul 16 Haziran 1973, s. 3, 7; a.mlf., "Bütün Diyanet İşleri Reislerimiz: Mehmet Tevfik Gerçeker", a.e., sy. 132, İstanbul 26 Mayıs 1973, s. 3, 7; Orhan Balcı, "Diyanet İşleri Başkanlarımız", Diyanet Gazetesi, sy. 336, Ankara 1407/1987, s. 15, 16.

Veli Ertan

# GERÇEKER, Mustafa Fehmi

1868-1950)

Son devir Türk din ve devlet adamı.

Bursa Mihaliç'te (Karacabey) doğdu. Babası Hâfız Mehmed Emin Efendi'dir. 1887'de Karacabey Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra İstanbul'da Koska'da Mustafa Çelebi Medresesi'nde öğrenim gördü. Ayrıca Fâtih dersiâmlarından Alasonyalı Hacı Ali Zeynelâbidîn Efendi'den icâzet aldı (1318/1900-1901). Karacabey'de müderrislik ve evkaf komisyonu başkanlığı yaptı. İttihat ve Terakkî'ye üye oldu (1906). Aynı yıl ibtidâ-i hâriç Bursa müderrisliği pâyesini aldıktan sonra 1910'da Karacabey müftülüğüne tayin edildi. Ardından kendisine sırasıyla mûsıle-i Sahn (1915), mûsıle-i Süleymâniyye (1916) ve İzmir pâye-i mücerredi (1917) verildi. İttihatçı olması sebebiyle Mütareke'den sonra müftülük ve evkaf komisyonu başkanlığından azledilmesi üzerine (1919) Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin Karacabey şubesini kurarak Millî Mücadele'ye katıldı. 23 Nisan 1920'de Ankara'da açılış duasını yaptığı Büyük Millet Meclisi'ne Bursa mebusu olarak girdi ve mebusluğu ölümüne kadar devam etti. İlk Büyük Millet Meclisi İcra Vekilleri Heyeti'nde Şer'iyye ve Evkaf

vekili oldu (3 Mayıs 1920). Fevzi Paşa (Çakmak) başkanlığında kurulan İcra Vekilleri heyetlerinde de aynı görevini korudu. Mustafa Kemal ve Fevzi Paşa'nın bulunmadığı zamanlarda İcra Vekilleri Heyeti'ne başkanlık etti. Bu sırada Kuvâ-yi Milliye kurucularından olduğu için İstanbul Örfî İdare Mahkemesi'nce idama mahkûm edilenler listesinde yer aldı (14 Haziran 1920). Şer'iyye ve Evkaf vekili sıfatıyla Büyük Millet Meclisi adına Ocak 1922'de İstanbul halkına hitaben bir beyannâme neşretti. Burada, Anadolu'da mukaddes bir savaş verilirken İstanbul'da bazı müslüman kadınların İslâm ahlâkı ile bağdaşmayan davranışlar içinde bulunduklarını, yabancı erkeklerle umumi yerlerde dans ettiklerini belirttikten sonra İstanbul halkını irşad etmekle görevli kimselerin bu davranışlara müsamaha ile bakmalarının asla mâzur görülemeyeceğini, bu kişilerin yakında hesap vermek zorunda kalacaklarını ifade ediyordu.

27 Nisan 1922’de Şer‘iyye vekilliğinden istifa eden Mustafa Fehmi, Şer‘iyye ve Evkaf encümenlerindeki çalışmalarını sürdürdü. Bazı tahkikat komisyonlarına başkanlık etti. Türkiye Büyük Millet Meclisi, yaptığı hizmetlere karşılık olmak üzere kendisine birinci dereceden emeklilik maaşı bağladı. Medenî cesareti, ilmi ve vatanperverliğiyle tanınan Mustafa Fehmi 16 Eylül 1950’de Bursa’da vefat etti.

Devrine göre sade bir Türkçe ile yazan Mustafa Fehmi cuma hutbelerinin Türkçe okunması fikrini savunmaktaydı. Yayımlanmış olan mektuplarından 17 Mart 1928 tarihlisi hutbe konusuna ayrılmıştır. Burada, hutbede okunan âyet ve hadislerin Türkçe açıklamalarının verilmesiyle Arapça bilmeyenlerin de Allah’ın emirlerini anlamış olacaklarını belirtmektedir. Şiirle de meşgul olan Mustafa Fehmi’nin devrin mecmualarında yayımlanan şiirlerinden orta derecede bir şair olduğu anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. Hilye-i Fahr-i Âlem (İstanbul 1363/1944). Kendi türünde en son yazılmış olma özelliğini hâlâ koruyan ve “mef‘ûlü mefâilün feûlün” vezniyle nazmedilen eserin sonunda otuz iki sayfalık bir lugatçe yer almaktadır. Yayımlandığında sade dili, akıcı üslûbu ve âşıkane ifade tarzından dolayı takdirle karşılanmıştır. 2. Karacabey’den Ankara’ya (Ankara 1982). Bir kısmı mensur, bir kısmı manzum olan mektup şeklindeki çeşitli yazılarından meydana gelmektedir. Diyanet İşleri eski başkanlarından oğlu Mehmet Tevfik Gerçeker’in derleyip Latin harflerine çevirdiği bu yazıları torunu Mustafa Gerçeker yayımlamıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

DİB Arşivi’nde bulunan özlük dosyası; Mustafa Fehmi Gerçeker. Karacabey’den Ankara’ya, Ankara 1982; Kadir Mısıroğlu. Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücahidler, İstanbul 1969, s. 305-306, 333; Cemal Kutay. Kurtuluş ve Cumhuriyetin Manevî Mimarları, Ankara 1974, s. 179-182; Albayrak, Osmanlı Uleması, IV-V, 165; Utkan Kocatürk, Kronoloji, Ankara 1983, s. 251, 257, 311, 322; “Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümetinin

Kuruluşuna Ait Bazı Vesikalar”, TV, I/6 (1942), s. 405; Tâhir Olgun, “Hilye-i Fahr-i Âlem”, İTA Mecmuası, II/53-54, İstanbul 1945, s. 7-8; H. Basri Çantay, “Hilye-i Fahr-i Âlem”, a.e., II/55-56, s. 3-4; Veli Ertan, “Tarihte Şer‘iye Vekilleri, Mustafa Fehmi Efendi, Hayat ve Siyaseti”, Diyanet Dergisi, VII/78-79, Ankara 1991, s. 283-284.

Veli Ertan

# GERDÂNİYE

گردانيه

Türk mûsikisinde bir perde ve birleşik makamın adı.

Gerdâniye Perdesi. Türk mûsikisinde portenin sol anahtarına göre beşinci çizgisinin hemen üzerinde bulunan perdenin adıdır. Bu ise rast perdesinin bir sekizli tizindeki (oktav) ses olup tiz sekizlinin on beşinci perdesidir. Bunun bir sekizli tizine de “tiz gerdâniye” adı verilir. Batı müziğindeki adı sol olan gerdâniye perdesi fa (acem) notasının önüne çift diyez veya la (muhayyer) notasının önüne çift bemol koymakla da elde edilir. Tarihte muhtelif ebced notalarında çeşitli harflerle gösterilmiştir. Yakın tarihte kullanılan Hamparsum notasında ise (ÖZELKARAKTER) şeklindedir.

Gerdâniye Makamı. Türk mûsikisinin en eski makamlarındandır. Dizisi, yerinde inici rast makamı dizisine yine yerinde inici hüseynî makamı dizisinin eklenmesinden meydana gelmiştir.

Gerdâniye makamı inici bir makam olduğundan gerdâniye perdesi civarından seyre başlanır. Bu tiz bölgedeki giriş seyrinde gezinebilmek için bir seyir alanına ihtiyaç vardır. Bu da yerindeki rast beşlisini simetrik olarak tiz durak gerdâniye perdesi üzerine göçürmekle elde edilir. Bu suretle aynı zamanda makamın genişlemesi de mümkün olur. Makam ayrıca pest taraftan da nâdiren rast makamı gibi genişleyebilir.

Nota yazımında donanımına rast ve hüseynî makamlarının müşterek donanımı olan si bakiye bemolü ile fa bakiye diyezi yazılır, gerekli değişiklikler ise eser içerisinde gösterilir. Yedeni rast, durağı ise dügâh perdesidir. Makamın birinci mertebe güçlüsü gerdâniye, ikinci mertebe güçlüsü nevâ perdesidir. Ancak birinci ve ikinci mertebe güçlülerin yer değiştirip nevâ perdesinin birinci, gerdâniye perdesinin ikinci mertebe güçlü olarak kullanıldığı eserler de vardır.

Gerdâniye makamı iki ayrı makamın birleşmesinden meydana geldiği için

asma karar perdeleri bakımından da zengindir. Hem rast hem de hüseynî makam ve dizilerinde gezinilip dügâh perdesinde karar edileceğine göre her iki dizinin asma karar perdeleri birlikte kullanılacaktır. Üzerinde rast çeşnisiyle yarım karar yapılan gerdâniye, çok ısrar etmemek şartıyla uşşak çeşnili küçük asma kararlar yapılan muhayyer, yine üzerinde uşşak çeşnisiyle asma karar yapılan ve hüseynî dizisinin güçlüsü olan hüseynî, üzerinde rast veya bûselikli asma kararlar (bazan yarım karar) yapılan nevâ, hüseynî makamının da karakteristik asma karar perdelerinden olan ve üzerinde çârgâhlı veya pençgâhlı asma karar yapılan çârgâh, aynı zamanda rast ve hüseynî makamlarının müşterek önemli asma karar perdesi olan ve üzerinde segâh, eksik veya tam ferahnâk beşlisi veya segâh üçlüsüyle asma kararlar yapılan segâh ile rast makamı dizisinin de karar perdesi olan ve üzerinde rast çeşnisiyle asma karar yapılan rast perdesi, gerdâniye makamının yarım ve asma karar perdeleridir. Bu makamın icrasından sonra yerinde bûselik beşlisi veya dizisi ile karar verilirse gerdâniye-bûselik makamı meydana gelir.

Gerdâniye makamına örnek olarak Ebûbekir Ağa’nın ağır çenber usulünde, “Bakılır mı o şeh-i kişver-i hüsn-âbâda” mısraı ile başlayan bestesi, Hacı Fâik Bey’in, “Beni sermest eder çeşminle âh ebrûların cânâ” mısraı ile başlayan ağır semâisi, yine Ebûbekir Ağa’nın, “Muntazam kāmeti bî misl ü bedel” mısraı ile başlayan yürük semâisiyle Eyyûbî Zekâî Dede’nin düyek usulünde, “Durman yanalım âteş-i aşka” mısraı ile başlayan ilâhisi verilebilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, İlmü’l-mûsikî, I, 42, 67-69; Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242, vr. 18b; Mehmed Hâşim, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 32; Ezgi, Türk Musikisi, I, 147-149; IV, 227-228; Özkan, TMNU, s. 364-368; Arel, Türk Musikisi, s. 252-253.

İsmail Hakkı Özkan

# GERDEK RESMİ

(bk. ARÛS RESMİ).

# GERDÎZÎ

گردیزی

Ebû Saîd Abdülhay b. ed-Dahhâk b. Mahmûd Gerdîzî

Zeynü’l-aḫbâr adlı eseriyle tanınan İranlı tarihçi.

Bugün Afganistan sınırları içinde bulunan Gerdîz’de (Cerdîz) doğdu. Hayatını nerede ve nasıl geçirdiği, ne zaman öldüğü kesin olarak bilinmemektedir. Gazneli Sultanı Zeynülmille Ebû Mansûr Abdürreşîd döneminde (1049-1052) yazdığı ve ona takdim ettiği Zeynü’l-aḫbâr’dan, Gazneli Devleti’nde resmî bir görev aldığı ve sultanın sarayına girdiği anlaşılmaktadır. Yine eserinde Sultan Mahmûd döneminin (998-1030) fetih ve olaylarını bizzat kendisinin görerek nakledişinden, onun zamanında bunları anlayıp belleyecek bir yaşta bulunduğu tahmin edilmektedir. Hintliler’in dinî tören ve âyinlerini anlatırken bu bilgileri Bîrûnî’den (ö. 453/1061 [?]) duyduğunu söylemesi Bîrûnî ile tanıştığını gösterir. Öyle anlaşılıyor ki Gerdîzî Gazne’de ikamet etmiş ve eserini orada yazmıştır.

Gerdîzî, yaklaşık 442 (1050) yılında Farsça olarak kaleme aldığı ve Sultan Abdürreşîd’in Zeynülmille lakabına izâfeten Zeynü’l-aḫbâr (Târîḫ-i Gerdîzî) adını verdiği eserinde İslâm öncesi İran tarihiyle Hz. Peygamber devrini ve 423 (1032) yılına kadar hüküm süren halifelerin dönemini özetler; 432 (1041) yılına kadar olan Horasan tarihini ise ayrıntılı bir şekilde anlatır. Bizzat şahit olduğunu belirttiği Gazneliler’in ilk devrine ait olaylar hakkında verdiği bilgiler önemlidir. Zeynü’l-aḫbâr’a daha sonraki tarihçiler nâdiren atıfta bulunurlarsa da eser Sâmânîler devri de dahil Horasan’ın siyasî ve içtimaî tarihi için başvurulması gereken ilk kaynaktır. Nitekim 344-365 (955-975) yılları arasında Horasan’da meydana gelen olaylar hakkında sadece Gerdîzî’nin tarihinde yeterli bilgi vardır. Eser ayrıca çeşitli toplulukların dinî törenlerine, milletlerin geleneklerine, eski âlim ve filozoflara, muhtelif ilim dallarına, Türk, Yunan ve Hint inançlarına dair son derece önemli bilgiler ihtiva etmektedir (geniş bilgi için bk. Merçil, I [1970], s. 273-275). Gerdîzî’nin, başta Bîrûnî’nin Taḥḳīḳu mâ li’l-Hind ve

el-Âs̱ârü'l-bâḳıye'si olmak üzere Ebû Ali Hüseyin b. Ahmed es-Sellâmî'nin bugün

sadece adı bilinen Târîḫ-i Vülât-ı Ḫorâsân, Ceyhânî'nin Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik ve Kitâb-ı Tevârîḫ, İbn Hurdâzbih'in Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik ve İbnü'l-Mukaffa'ın Rubʿu'd-dünyâ (Tevzîʿu'd-dünyâ) adlı eserlerinden büyük ölçüde faydalandığı anlaşılmaktadır. Biri Cambridge King's College (nr. 213), diğeri Bodleian (nr. 240) kütüphanelerinde olmak üzere iki nüshası bilinen eserin Türkler'le ilgili on yedinci bölümü W. Barthold tarafından Rusça tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Otčet o poiezdke v Srednyuyu Aziyu, St. Petersburg 1897, s. 78-128). Bu bölümle birlikte Tibet ve Çinliler'e ait kısmı Géza Kuun Macarca'ya çevirmiştir (Keleti Kútfök, Budapeşte 1898, s. 5 vd.; Keleti Szemle, Budapeşte 1903, s. 17 vd.). Daha sonra eserin Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler ve Gazneliler'le ilgili bölümleri Muhammed Nâzım (Berlin-London 1928; Tahran 1315, 1327 hş.), Sasânîler'le ilgili dördüncü bölümden Horasan emîrlerini anlatan yedinci bölüme kadar olan kısmı Saîd-i Nefîsî (Tahran 1333 hş.) tarafından yayımlanmıştır. Tam neşrini Abdülhay Habîbî'nin yaptığı eser (Tahran 1347, 1363 hş.) Muhammed b. Tâvît tarafından Arapça'ya (Fas 1392/1972), Hindistan'daki mezhepler ve Hint gelenekleriyle ilgili kısmı V. Minorsky (BSOAS, XII/3-4 [1948], s. 625-640; Iranica, s. 200-215), Türkler'le ilgili bölümü de A. P. Martinez (Archivum Eurasiae Medii Aevi, II [1982], s. 109-217) tarafından İngilizce'ye tercüme edilip Farsça metinle birlikte yayımlanmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., nâşirin önsözü; Ferheng-i Fârsî, VI, 1688; Zehrâ-yı Hânlerî. Ferheng-i Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1348 hş., s. 257; Muhammad Nazım, The Life and Times of Sultan Mahmūd of Ghazna, Cambridge 1931, s. 5-6; Storey, Persian Literatüre, I, 65-67; I. Krachkovski, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 253-259; V. Minorsky. Iranica Twenty Articles, Hertford 1964, s. 200-215; a.mlf., "Gardizī on

India”, BSOAS, XII/3-4 (1948), s. 625-640; C. E. Bosworth. The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern İran: 994-1040, Beyrut 1973, s. 10; a.mlf., The Medieval History of Iran, Afganistan and Central Asia, London 1977, s. 8-10; Barthold. Türkistan, s. 19-28; a.mlf., “Gardīzī”, El2 (İng.), II, 978; Erdoğan Merçil, “Gerdîzî, Ebû Said Abd el-Hay b. el-Dehhak b. Mahmûd, Zeyn el-Ahbar”, TED, I (1970), s. 273-275; Abdülhay Habîbî, “Nâmeyi ez Kâbîl der Bâre-i Târîḫ-i Gerdîzî”, Rehnümâ-yı Kitâb, XV/l-2, Tahran 1972, s, 80-89; “Gerdîzî”, DMF, II, 2378.

Orhan Bilgin

# GEREDELİ İSHAK

XIV. yüzyılda yaşayan bir Osmanlı hekimi.

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Babasının adı Murad'dır. Bazı kaynaklarda Yıldırım Bayezid devrinde (1389-1403) yaşadığı, Hoca Tabîb diye anıldığı ve Bursa Yıldırım Dârüşşifâsı'nda hastalara baktığı yazılı ise de bu bilgiler kesin değildir.

İshak b. Murâd, 792 (1390) yılında Gerede'de Arkut dağında Türkçe olarak yazdığı tıp kitabı ile meşhurdur. Eserin özgün bir adı yoktur; genellikle nüshaları Hacı Paşa'nın Müntehabü'ş-Şifâ'sı ile birlikte istinsah edilerek tek kitap halinde kullanıldığından adı bazı kütüphane kayıtlarına yanlış olarak Müntehabü'ş-Şifâ şeklinde geçmiştir. Bir kısım nüshalarında ismi Havâssü'l-edviye biçiminde görülen eser hakkında yapılan araştırmalarda, önsözde müellif isminden sonra eser adının verilmesi beklenen yerde, "edviye-i müfrede"yi toplayan bir eser olduğunu ifade eden cümledeki bu terkip kitaba ad olarak kabul edilmektedir (Canpolat [1973], s. 25). Fakat Sarton'un, Havâssü'l-edviye yanında hangi nüshaya dayandığını belirtmeden kaydettiği Hulâsatü't-tıb adı (Introduction, III/2, s. 1726) eserin muhtevasına daha uygundur.

İshak b. Murâd eserini yazarken Hipokrat, Galen, Zikorizos ve Ebû Bekir er-Râzî gibi eski hekimlerden ve genellikle İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb ile İsmâil b. Hasan el-Cürcânî'nin Ẕâḫîre-i Ḫârizmşâhî adlı eserlerinden faydalanmış, derlediği bilgilere kendi tecrübelerini de ilâve etmiştir. İlâç terkipleri kitabından çok bir tıp kitabı olan eser iki bölüm ve iki ekten oluşmaktadır. Birinci bölümde Türkçe, Arapça ve Farsça olarak yazılan ilâç ve bitki isimleri alfabetik sırayla verilmekte ve ilâçların kullanılış şekilleri hakkında açıklamalar yapılmaktadır. Bu bölümün sonuna ayrı bir kısım halinde baş, göz, kulak ve burun gibi organlarla ilgili ağrılara karşı yazılacak reçeteler eklenmiştir. İkinci bölüm tıp pratiğine dair bilgileri ihtiva eden dört kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım başla, ikinci kısım göğüs boşluğu ve üçüncü kısım karın boşluğundaki organlarla ilgili hastalıklardan, dördüncü kısım da haricî hastalıklardan söz eder. Bu

bölümün sonunda beş fasıldan ibaret bir ek vardır.

Hulâsatü't-tıbb'ın (Edviye-i Müfrede) Türkiye'de ve Türkiye dışındaki çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur (meselâ bk. Millet Ktp., Ali Emîrî, Tıp, nr. 109; Zile İlçe Halk Ktp., nr. 3097; TSMK, Revan Köşkü, nr. 1693/2, vr. 86b -112a [sonu eksik]; Süleymaniye Ktp., Pertevniyal Sultan, nr. 744/2; Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraççıoğlu, nr. 1134/1; İÜ Ktp., TY, nr. 495; Malatya İl Halk Ktp., nr. 1196/1; Gotha Ktp. [bk. Pertsch, s. 99]; Paris, Bibliothèque nationale, MS, Turcs, AF. 170/2).

İshak b. Murâd'ın, bu kitaptan başka İbn Cezle'nin (ö. 493/1100) Taḳvîmü'l-ebdân adlı eserinden yaptığı bir tercümesinin de bulunduğu kaydedilmektedir (Osmanlı Müellifleri, III, 203).

## BİBLİYOGRAFYA

İshak b. Murâd, Edviye-i Müfrede, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraççıoğlu, nr. 1134/1, vr. 1a-55b; W. Pertsch, Die Orientalischen Handscriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha, Zweiter Teil: Die Türkischen Handschriften, Wien 1864, s. 99; Osmanlı Müellifleri, III, 203; Osman Şevki Uludağ, Beşbuçuk Asırlık Türk Tabâbeti Tarihi, İstanbul 1925; a.e. (s.nşr. Üter Uzel), Ankara 1991; a.mlf., "Eski Tıbbımızda Değerli Kitaplar", Ülkü, V/30, İstanbul 1935, s. 421; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 212, 213; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 20; Blochet Catalogue, Paris 1952, s. 70, 171; Sarton, Introduction, III/2, s. 1726; Ullmann, Die Medizin, s. 285-286; Bedi N. Şehsuvaroğlu-A. Demirhan Erdemir-G. Cantay, Türk Tıp Tarihi, Bursa 1984, s. 28; Ayşegül Demirhan Erdemir, Tıp Tarihi ve Deontoloji Dersleri, Bursa 1994, s. 124; a.mlf., "Geredeli İshak Bin Murad", Türk Dünyası Tarih Dergisi, sy. 90, İstanbul 1994, s. 50-54; O. Spies, "Des Türkische Drogen-und Medizinbuch des Isḥāq Ibn Murād", Studia Orientalia in Memoriam Caroli Brockelmann, Halle 1968, s. 185-192; a.mlf., "Isḥāḳ b. Murād", El2 (İng.), IV, 111;

Mustafa Canpolat "XIV. Yüzyılda Yazılmış Değerli Bir Tıp Eseri: Edviye-i Müfrede", TDe., V(1973), s. 21-47.

Ayşegül Demirhan Erdemir

# GERİCİLİK

(bk. İRTİCA).

# GERMANUS, Julius

el-Hâc Abdülkerîm Julius (Gyula) Germanus (ö. 1884-1979)

Mühtedi Macar şarkiyatçısı.

6 Kasım 1884'te Macaristan'ın başşehri Budapeşte'de bir yahudi ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Üstün dil öğrenme yeteneği sayesinde Macarca'nın yanı sıra Yunanca, Latince, Almanca, İngilizce, İtalyanca, Fransızca, Arapça, Farsça, Türkçe, Urduca, Tatarca, Çerkezce gibi birçok dili öğrendi. Germanus'un Doğu ve İslâm'la ilgisi, Macaristan Krallığı'na komşu Osmanlı topraklarına, Balkanlar'a ve Bosna'ya lise öğrencilik yıllarında yaptığı tatil gezilerinde müslümanlar ve Türkler'le yakın temasıyla başladı. Bu ilgi, daha sonra gittiği Budapeşte Üniversitesi'nde kendilerinden Arapça ve Türkçe dersleri aldığı ünlü Macar şarkiyatçıları Arminius Vámbéry ile Ignáz Goldziher'in teşvikleriyle daha da arttı. Germanus'un şarkiyat araştırmaları alanında bağlı olduğu anlayış, Avrupa'da İslâm araştırmalarının kurucusu Goldziher'den ziyade onun da hocası olan, özellikle Orta Asya seyahatleriyle tanınan Vámbéry'den gelmektedir. Sadece Germanus'u değil bütün öğrencilerini ve çağdaş şarkiyatçıları etkilemiş olan Vámbéry'nin bu yönteminde, gezip görerek ilk elden sağlanan bilgilere, gözlem ve tecrübelere dayanan, tenkitçi, felsefî ve filolojik yaklaşım hâkimdir. Germanus'un Türk ve Arap medeniyetlerine dair kaleme aldığı eser ve yazılarında bu tesirin izlerini açıkça görmek mümkündür. Nitekim bu amaçla Mısır, Arabistan, Türkiye, Hindistan, Suriye, Irak, Fas gibi İslâm dünyasının önemli merkezlerine uzun seyahatler yapmış; bunların sonucunda İslâm dini, İslâm milletleri, kültür, medeniyet ve edebiyatlarına dair elde ettiği engin birikimini aktardığı kitap, makale ve konferansları, sadece İslâm dünyasında değil Macaristan'da ve bütün Avrupa'da geniş kitlelerde ilgi uyandırmıştır.

Budapeşte Üniversitesi'nden sonra Almanya'da Leipzig Üniversitesi'nde Arap dili ve edebiyatı derslerine devam etti. 1905'te gittiği İstanbul Dârülfünunu'nda Türk dili ve edebiyatına dair bilgisini derinleştirerek bu alanda uzmanlaşmasının yanı sıra Arapça ve Farsça'sını da ilerletme imkânı

buldu. İlk yazıları ve eserleri Türk dili ve edebiyatı, Türk kültür ve medeniyetiyle Macarca ve İngilizce dil eğitimi konularına dair olan Germanus'un daha sonra kaleme aldığı, hayatının sonuna kadar devam eden yazı ve eserleri Arap dili, Arap şiir ve edebiyatı, İslâm kültür ve medeniyeti alanlarında yoğunlaştı. 1907'de Evlija Czelebi a XVII. századbeli törökországi czéhekröl (Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'ne göre XVII. yüzyılda Türkiye'deki esnaf loncaları) adlı teziyle doktor unvanını aldı. Seyahatnâme'de bazı abartılar yanında bir kısım rakamların güvenilir olmadığından söz etmesine rağmen eserin iyi bir doküman değerine sahip bulunduğunu da belirten Germanus bu çalışmasıyla 1908'de bir ödül kazandı. Bu ödülden elde ettiği para ile Londra'ya gitme imkânı bularak 1909-1911 yılları arasında British Museum'un şarkiyat bölümünde, özellikle eski Türkçe metinler üzerinde araştırmalar yaptı. 1912'de Macaristan'a döndü ve Budapeşte Üniversitesi'ne bağlı Académie orientale'de Doğu dilleri (Arapça, Türkçe, Farsça), İslâm kültür ve medeniyeti tarihi, İslâm milletleri tarihi, İslâm düşünce tarihi dersleri vermek üzere öğretim üyeliğine tayin edildi. Bu görevi 1921 yılına kadar devam etti. Bu sırada Balkanlar'a ve Türkiye'ye birçok araştırma gezisi yapan Germanus 1921'de, Budapeşte'de yeni kurulan İktisat Fakültesi'ne bağlı Şarkiyat Enstitüsü'nde ders vermeye başladı.

1929'da, Nobel barış ödülü sahibi, ünlü şair Rabindranath Tagore'dan aldığı davet üzerine gittiği Hindistan'da yeni kurulan Bengal Santiniketan Üniversitesi'nde İslâm tarihi dersleri vermeye başladı. 1933 yılına kadar Yeni Delhi, Lahor ve Haydarâbâd üniversiteleri gibi Hindistan'ın birçok merkezinde derslerini ve konferanslarını sürdüren Germanus, bu sırada Türk edebiyatı ve İslâm kültürüne dair Lecture on Popular Turkish Literatüre (Lahore 1931), The Role of Turks in Islam, Turku-i Islam Khidmāt (Aurangâbâd 1932), Modern Movements in Islam (Kalküta 1932) gibi bazı eserlerini neşretti. Yine bu devrede hayatının en önemli dönüm noktasını yaşayan Germanus kendi ifadesine göre Hz. Peygamber'i rüyasında gördü ve Yeni Delhi Ulucamii'nde Müslümanlığını ilân ederek Abdülkerim adını aldı.

1934 yılında İslâm'ı öz kaynaklarından incelemek amacıyla Kahire'ye giderek Ezher Üniversitesi hocalarından aldığı derslerle Arap dili ve İslâmiyet hakkındaki bilgilerini derinleştirdi. Ertesi yıl hacca gitti. 1939'da

tekrar Mısır’a, oradan da hac için Mekke’ye geçti. Ardından birkaç defa daha hacca giden Germanus el-Hâc Abdülkerim adıyla tanınmaya başladı. Daha sonra her yıl kış mevsimlerinde gittiği Kahire’de Mecmau’1-lugati’1-Arabiyye’nin oturumlarına katıldı.

Hac yolculukları ve çeşitli İslâm ülkelerine yaptığı araştırma gezileriyle İslâm milletleri, İslâm kültür ve medeniyeti hakkındaki tesbitlerini zenginleştiren Germanus, seyahatlerinin canlı ve ilginç sonuçlarını Allah Akbar, A Félhold Fakó fényében (Hilâl’in solgun ışığında) ve Kelet fénye féle (Şark’ın ışıklarına doğru)

gibi eserlerinde toplamıştır. Akıcı ve romanımsı bir üslûpla kaleme aldığı bu eserler bütün Avrupa’da hem halk hem de aydın kesim tarafından büyük ilgi görmüş ve müslüman Şark’ı Avrupa’ya tanıtıp sevdirmiştir. 1939-1941 yıllarında Mısır ve Suudi Arabistan’da yaptığı ilmî araştırmalarının sonuçlarını da “Unknown Masterpieces of Arabic Literatüre” (IC, XXVI/1 [1952], s. 91-112) ve “Studies in Arabic Lexicography” (IQ, I [1954], s. 12-28) başlıklı yazılarında toplamıştır.

1941’de aldığı bir davetle Macaristan’a giden Germanus, Budapeşte Üniversitesi İktisat Fakültesi’ne bağlı Şarkiyat Enstitüsü başkanlığına tayin edildi. 1945’te profesör oldu. 1948’de, yeni kurulan Edebiyat Fakültesi’nin Arap Dili ve Kültürü Bölümü başkanlığına getirildi ve 1964 yılında emekli olup kürsüsünü öğrencisi Karoly’ye terkedinceye kadar bu görevini sürdürdü. Ayrıca Arap dili, eski ve yeni Arap edebiyatı, İslâm kültür ve medeniyeti sahalarındaki derslerine devam etti. Çağdaş Arap şiiri, Arapça metin şerhi (Louis Şeyho’nun Mecâni’l-edeb’i), İslâm medeniyeti ve İslâm tarihiyle ilgili özel derslerini hayatının sonuna kadar devam ettirdi. Bugünkü Macar şarkiyatçılarının çoğu onun öğrencisi olmuştur. 1950’li yıllarda seri konferanslar veren Germanus, 1955’te çağdaş Arap düşüncesi ve edebiyatı, Macar edebiyatından örnekler hakkında Arapça konferanslar vermek üzere resmî davetlerle Kahire, İskenderiye ve Şam’a gitti. Aynı şekilde 1958 yılında Hindistan’ın Bombay, Agra, Aligarh, Leknev, Kalküta, Santiniketan, Haydarâbâd ve Yeni Delhi üniversitelerinde İslâm kültür ve medeniyetine dair verdiği konferanslar dizisi büyük ilgi gördü.

1958-1966 yıllarında Macaristan’da milletvekilliği de yapan Germanus,

Avrupa'da ve İslâm dünyasında birçok ilmî kuruluşun, aslî, muhabir veya şeref üyesi oldu (1926'da Macaristan Yazarlar/Pen Kulübü üyesi ve sekreteri; 1928'de Bulgaristan, 1934'te Mısır, 1952'de İtalya Akdeniz İlimler, 1956'da Kahire Arap Dil, 1957'de Arap Yazarlar/Pen Kulübü; 1962'de Bağdat İlimler, aynı yıl Irak Arap Dil, 1966'da Şam İlimler, 1968'de İtalya Leonarda da Vinci akademileri; 1970'te Londra Kültür Araştırması ve 1972'de Şarkiyat Araştırmaları enstitüleri üyesi).

İki defa evlenen Germanus'un Bengálí tüz (Bengal ateşi) adlı eserini birlikte yazdığı ilk eşi Rózsa G. Hajnoćzy'den ve kendisi gibi müslüman şarkiyatçı olan ikinci eşi Kató Kajári Ayşe'den (Aisha) çocuğu olmamıştır. Bir asra yakın ömründe iki dünya savaşıyla birkaç rejim görmüş olmasına rağmen fizikî ve ruhî gücünü yitirmeyen Abdülkerim Germanus 9 Kasım 1979'da Budapeşte'de vefat etti.

Eserleri. Germanus'un Türk dili ve edebiyatı, Türk kültürü ve medeniyeti, Arap dili ve edebiyatı, Arap ve İslâm medeniyetleri konularında çoğu İngilizce ve Macarca olmak üzere Arapça, Fransızca, İtalyanca ve Urduca yayımlanmış yirmi kadar eseri ve 100'den fazla makalesi bulunmaktadır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. A History of Ottoman Poetry (Budapest 1906, 1907). 2. Evlija Czelebi a XVII. századbeli törökországi czéhekröl (Evliya Çelebi on 17th Century Guilds in Turkey, Budapest 1907). 3. Török nyelvkönyu (Türkçe'nin grameri, Budapest 1925). 4. Lecture on Popular Turkische Literatüre (Lahore 1931). 5. Az Arab İrodalom törtenéte (Arap edebiyatı tarihi, Budapest 1962). Müellif, 1973'te yeniden gözden geçirilip genişletilerek yayımlanan bu eserinde Arap edebiyatı ve medeniyetinin, Arap içtimaî ve iktisadî hayatının tarihî seyrini ansiklopedik ve tenkitçi bir yaklaşımla kapsamlı ve veciz bir şekilde ele almıştır. 6. Arab költök a paganykortol napjainkig (Putperestlik devrinden günümüze kadar Arap şiiri, Budapest 1961). Germanus'un yönetim, plan, seçim ve tasarımı ile, içlerinde ünlü Macar şairi Zoltán Jékely'nin de bulunduğu bir komisyon tarafından, Câhiliye döneminden XX. yüzyıla kadar 100'den fazla şairin şiirlerinin Macarca'ya çevrildiği bu eser bazı tercümelerin zayıf olmasına rağmen sahasında tek kitaptır. Bu alanda daha önce kaleme alınan Zoltán Franyó'nun eserinde ise (Evezredek Hürjain, On the Strings of the Millennia, Marosvásárhely 1958) sadece otuz yedi şairin şiirlerinin tercümesi yer almıştır. 7. Modern Movements in Islam (Kalküta 1932). 8.

Allah Akbar (I-II, Budapest 1936, 1968, 1973). Arabistan coğrafyası, Araplar, Arap ve İslâm medeniyeti, Kur'an, Mekke, Kâbe ve hac, dervişler ve sûfîlere dair olan eser birkaç defa yayımlanmış, Almanca'ya (Berlin 1938) ve İtalyanca'ya (Sulle orme di Maometto, I-II, Milano 1938) tercüme edilmiştir. 9. A Félhold Fakó fényében (Budapest 1957, 1958, 1960, 1963). 10. Kelet fénye felé (Budapest 1966, 1970). 11. Bengálí tüz (I-II, Budapest 1964). İlk eşi Rozsá G. Hajnóczy ile birlikte yazdığı bu eser Hindistan seyahatine dair olup her biri yüz binlerce sayıda onun üzerinde baskısı yapılmıştır. 12. India világossága: M. Gandhi (Hindistan'ın ışığı: M. Gandhi, Budapest 1934). 13. Ibn Battúta zarándokútja és vandarlásai (İbn Battûta'nın hac yolculuğu ve seyahati, Budapest 1964). 15. Beyne'l-müfekkirîn (Dımaşk 1956).

Germanus'un bazı makaleleri de şunlardır: "Evlija Cselebi a XVII. századbeli törökországi czéhekrö" (KSz., VIII [1907], s. 306-323; IX [1908], s. 95-126); "Osmanische Puristen" (KSz., XI [1910], s. 40-57); "A törökök elsö föllépésé az Aldunán és az elsö török-Magyar öszszeütközés" (Türkler'in Lower-Danube'a ilk çıkışları ve ilk Türk-Macar çatışması, Szádok, XLIV [Budapest 1910], s. 41-49); "Kulturális problémák Törökországban" (Türkiye'de kültürel sorunlar, Magyar Figyelö, VII [Budapest 1917], nr. 10, s. 251-261); "Az arab nemzetiségi kerdés" (Arap milliyetçiliği meselesi, Magyar Figyelö, VII [Budapest 1917], nr. 24, s. 369-382); "La langue et civilation turque" (Revue de Hongrie, XI [Budapest 1918], nr. 71-72, s. 1-22); "Turanizmus és történelem (Turancılık ve tarih, Történeti Szemle, VI [Budapest 1918], s. 380-384) (kitap ve makalelerinin tam listesi için bk. David, s. 253-264).

Germanus'un, Arap ve İslâm dünyasından Arap edebiyatı konusunda kendileriyle mektuplaştığı ünlü yazar, edip ve şairlere gönderdiği yüzlerce mektubun birçoğu el-Edîb dergisinde (Beyrut) yayımlanmıştır. Ayrıca yakın dostu, Ürdün Arap Dil Akademisi genel sekreteri Îsâ en-Nâûrî'ye yazdığı elli iki mektup da bu zat tarafından neşredilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

J. Germanus, Resâʾilü'l-müsteşriḳi'l-Macârî er-râḥil el-Ḥâc ʿAbdülkerîm Cermânûs ilâ ʿÎsâ en-Nâʿûrî, Aligarh 1982; Ebrahim Ahmed Bawany, Islam-Our Choice, Mekke 1961; a.e.: "Bir Macar Âlimin Müslüman Oluşu: İslâmiyet'i Seçtim" (trc. Refik Özgener), İstiklâl, sy. 157, İstanbul 12 Ağustos 1964, s. 9; Gy. Káldy-Nagy, "J. Germanus", The Middle East: Studies in Honour of J. Germanus, Budapest 1974, s. 7-10; G. David, A Bibliography of the Works of Prof. J. Germanus, Budapest 1974, s. 253-264; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, III, 46-47; E. Juhász, Julius Germanus: the Orientalist, the Arabist, Budapest 1988, s. 87-98; Ebü'l-Kāsım-i Sehâb, Ferheng-i H̱âverşinâsân, Tahran, ts., s. 151-152; "Abdülkerîm Cermânûs", MMLAÜr., II/5-6 (1979), s. 254; Abdülaziz Şeref, "Abdülkerîm Cermânûs ve ʿabḳariyye", Fayṣal, LXIII, Riyad 1982, s. 124-128; "Pellegrinagio alla Mecca dï ʿAbd ul-Karim Julius Germanus", Islam: Storia e Civilta, IX/4, Roma 1984, s. 271-272; "Enbâʾ ve ârâʾü'l-Ḥâc ʿAbdülkerîm Cermânûs (1884-1979)", MMİlr., XXXV/3 (1984), s. 349-351; İsmail Akdoğan, "Gyula Germanus", TT", sy. 146 (1996), s. 46-47.

İsmail Durmuş

# GERMİYANOĞULLARI

XIII. yüzyıl sonlarında Kütahya ve civarında kurulan Türkmen beyliği.

Beyliğin adı, önceleri bir aşiret iken sonradan hânedanı niteleyen Germiyan'a nisbet edilir. Germiyan (كرميان) kelimesi kaynaklarda harekesiz olarak yazıldığından başta yer alan "kef"in hangi sesle okunması gerektiği tartışma konusu olmakla birlikte "Germiyan" şekli genellikle kabul görmüştür.

1239'da Baba İshak isyanı sırasında Selçuklu Devleti hizmetinde Malatya civarında bulunan Germiyanlılar, Hârizm Hükümdarı Celâleddin Mengübertî ile bu bölgeye gelmiş olmalıdırlar. Malatya yöresinde Germiyan adlı bir yerin bulunması aşiretin ismi hususunda dikkat çekici bir delildir. Menşei konusunda da ispatlanamayan birtakım görüşler ileri sürülen aşiretin ilk tarihî şahsiyeti olarak Baba İshak isyanı sırasında Malatya'da faaliyet gösteren Alişîr oğlu Muzafferüddin'in adına rastlanır. Selçuklu saltanat mücadelelerinde de Germiyanlı Kerîmüddin Alişîr'in, 1264 yıllarında Selçuklu Veziri Muînüddin Süleyman Pervâne'nin şikâyetiyle Konya'da diğer Selçuklu emîrleriyle beraber Moğollar tarafından öldürüldüğü bilinmektedir.

Germiyanlılar'ın hangi tarihte Batı Anadolu'ya geldiklerine dair kesin bilgiler yoktur. Ancak Kerîmüddin Alişîr'in 1264'te öldürülmesi ve 1277'de meydana gelen "Cimri olayı"na karışmaları, bu tarihler arasında batıya geldiklerini göstermektedir. Nitekim Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddin Mesud'a karşı koyan Germiyanlılar'dan Alişîr'in kızının oğlu Bedreddin Murad, 1288'de Denizli civarında Moğol ve Selçuklu kuvvetleriyle giriştiği çarpışmada hayatını kaybetmişti. Dolayısıyla 1276'dan hemen önce Kütahya ve Denizli civarında faaliyet gösterdikleri anlaşılmaktadır. Hatta Germiyanlılar, Denizli için Selçuklu Veziri Sâhib Ata ile mücadeleye girişerek burayı ellerinde tutmayı başarmışlardır. 1289 yılına kadar devam eden mücadeleler sırasında Germiyan aşiretinin reisi Alişîr oğlu Hüsâmeddin idi.

Ankara’da Kızılbey Camii minberinin 699 (1299) tarihli tamir kitâbesinden, Germiyanlılar’ın hâkimiyetlerini Ankara’ya kadar uzattıkları ve Selçuklu hâkimiyetini tanıdıkları anlaşılmaktadır. Bu kitâbede adı geçen Yâkub, Kerîmüddin Alişîr’in oğludur. Beyliğin ilk müstakil idarecisi olan Yâkub Bey devri (1300-1340) Germiyanoğulları’nın en güçlü dönemini oluşturur. 1300 yıllarında bağımsızlığını kazandığı anlaşılan Yâkub Bey’in hâkim olduğu topraklar, İbn Fazlullah el-Ömerî’nin kaydettiğine göre Yâkub-ili adıyla adlandırılmaktaydı. Ayrıca Germiyan Beyliği, XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde Batı Anadolu’daki diğer beylikleri de nüfuzu altında bulundurmaktaydı. Daha 1305’te Yâkub Bey kendi subaşısı Aydınoğlu Mehmed Bey’i Ege denizine doğru topraklarını genişletmek üzere gönderdiği gibi Anadolu beyleriyle birlikte yıllık bir vergi karşılığı İlhanlılar’ı metbû olarak tanımış, 1314 yılında Anadolu’ya gelen Emîr Çoban’a itaatini bildirmişti. Bizanslılar’la da mücadele ederek 1304’te Menderes nehri yakınlarındaki Tripolisi alıp Simav yakınlarındaki Angir’i (Hisarköy) fethetmiş ve daha sonra 1306’da 30.000 kişiye yakın bir kuvvetle Alaşehir’i kuşatmıştı. Bu kuşatma, Bizans İmparatoru II. Andronikos’un İspanya’dan getirttiği Katalan kuvvetlerinin yetişmesi üzerine sonuçsuz kaldı. Daha sonra Alaşehir üzerinde nüfuz tesis edildi ve buradan alınan cizye ile Kütahya’da yaptırılan Vâcidiye Medresesi’nin masrafları karşılandı.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin torunu Ulu Ârif Çelebi’nin 1312’den önce Denizli ve Kütahya’yı ziyaret ettiği zaman görüştüğü ve üzerinde mânevî nüfuz kurduğu Yâkub Bey’in Osmanlılar’la ilk dönemlerdeki münasebetleri, beylikler üzerindeki himaye politikası sebebiyle pek dostça olmadı. Nitekim ilk Osmanlı kroniklerinde, Osman Bey’in 1313 yılında Leblebici (Leblüce) Hisarı’nı fethe giderken Germiyanlılar’dan çekindiği için oğlu Orhan Bey’i Köse Mihal ve Saltuk Alp ile birlikte Karacahisar’a (İnönü) gönderdiği, Germiyanlılar’ın teşvikiyle Çavdar Tatarları’nın bu durumdan faydalanarak Osmanlı topraklarına hücum ettikleri, Karacahisar şehrini ve pazarını bastıkları belirtilmektedir.

Öte yandan İlhanlılar’ın Anadolu valisi Emîr Çobanoğlu Timurtaş’ın 1325’te Eşref ve Hamîdoğulları beylerini ortadan kaldırmasından sonra Germiyan, Denizli, Alaşehir ve Menteşe illerini zaptetmek üzere Eğridir’de hazırlık yapması yeni bir mücadelenin başlangıcını teşkil etti. Timurtaş

Denizli'yi almak üzere o tarafa gitti; Karahisar-ı Sâhib (Afyonkarahisar) tarafına da Eretna'yı gönderdi. Yâkub Bey'in damadı olan ve himayesinde bulunan Karahisar beyi Kütahya'ya kaçtı. Eretna ile Yâkub Bey'in arasında savaş başlamak üzere iken Timurtaş'tan gelen bir emirle Eretna geri çekildi (1327). Ayrıca Yâkub Bey'in 1340'ta Mısır ile mektuplaştığına dair kayıtlar mevcuttur.

XIV. yüzyılın ilk yarısında Anadolu hakkında değerli bilgiler veren İbn Fazlullah el-Ömerî, seyyah Haydar Üryan ve seyyah Cenevizli Balaban'dan naklen Germiyan hükümdarının Türk emîrlerinin en büyüğü olduğunu, bu emîrlerin memleketlerine hükmettiğini, beyliğin merkezi olan Kütahya'nın büyük bir kaleye, bol mahsul veren köylere ve geniş meralara sahip bulunduğunu, ayrıca beyliğin 700 yerleşme yeri ve pek çok askeri olduğunu yazar. Yine Haydar Uryan'dan naklen beyliğin 40.000 atlı askeri bulunduğunu, Cenevizli Balaban'dan naklen de savaş zamanında 200.000 süvari ve piyade askerini tam teçhizatlı olarak çıkarabildiğini belirtir. Bu sonuncu rakamın abartılı olduğu veya bağlı beyliklerle birlikte toplanan asker sayısını gösterdiği düşünülebilir. Ömerî, Yâkub Bey devrinde Bizans'tan her yıl 100.000 dinar vergi ve bazı değerli eşyaların hediye olarak geldiğinden de söz eder.

Yâkub Bey'den sonra yerine oğlu Çahşadan lakaplı Mehmed Bey geçti (1340-1361). Mehmed Bey'in Katalanlar tarafından zaptedilen Kula ile Angir'i geri aldığı, II. Yâkub Bey'e ait Kütahya'daki Türkçe taş vakfiyede yazılıdır. Şeyhoğlu Mustafa'nın Hurşîdnâme'sinde Mehmed Bey'in büyük oğlunun Süleyman Şah olduğu bildirilmektedir. 1363 tarihli vakfiye sûretinde de Mehmed Bey'in Mûsâ adında bir kardeşi bulunduğu kayıtlıdır.

Mehmed Bey'den sonra yerine büyük oğlu Süleyman Şah geçti (1361-1387). Süleyman Bey'in lakabının Şah Çelebi olduğu kitâbelerde ve arşiv belgelerinde kayıtlıdır. Hurşîdnâme bu devir için önemli bir kaynaktır. Şeyhoğlu Mustafa eserini Süleyman Şah için yazmaya başlamış, ancak onun vefatı üzerine Yıldırım Bayezid'e takdim etmiştir. Eldeki bilgilere göre Süleyman Şah, Karamanoğlu Alâeddin Bey ile Hamîdoğlu İlyas Bey'in mücadeleleri sırasında Karamanoğlu'na karşı Hamîdoğlu'nu tutarak işgal edilen memleketlerini geri aldı. Böylece Karamanlılar'la sınır olmama siyaseti takip ettiyse de bu olay Karamanlılarla arasının açılmasına sebep

oldu.

Bir taraftan Karamanlılardan, diğer taraftan durmadan genişleyen Osmanlılar'dan çekinen Süleyman Şah beyliğinin muhafazası için yeni imkânlar aradı. Osmanlılar'la akrabalık kurmak için kızı Devlet Hatun'u I. Murad'ın oğlu Bayezid'e vermek istedi. Süleyman Şah bu şekilde Osmanlılar'la sıkı münasebetler kurulacağını düşünürken I. Murad da Anadolu'daki durumunu güçlendirmek için bu teklifi olumlu karşıladı. I. Murad, Bursa Kadısı Mehmed Efendi, emîr-i alem Aksungur Ağa, Çavuşbaşı Demirhan, Bayezid'in dadısı ile Kadı Mehmed Efendi'nin ve Aksungur'un hanımlarını Kütahya'ya kız istemek için gönderdi. Buna karşılık Süleyman Şah da bir cevabî mektupla devrin ileri gelen âlimlerinden İshak Fakih'i Osmanlı başşehrine yolladı. İshak Fakih'in getirdiği hediyeler arasında meşhur Germiyan atlası, Denizli bezleri, altın ve gümüş gibi değerli eşyalar bulunuyordu. Süleyman Şah'ın, kızının düğünü dolayısıyla Kütahya, Simav, Eğrigöz (Emet) ve Tavşanlı'yı çeyiz olarak Osmanlılar'a vermesi, Germiyan üzerinde Osmanlı nüfuzunun tesisi bakımından ilk ciddi ve önemli adımdır. Kütahya gibi bir merkezin Osmanlılar'a terkinin altında yatan asıl sebep tartışma konusudur. Osmanlı kroniklerinde bu durum, Karamanlılarla Germiyanoğulları arasındaki düşmanlığa ve Osmanlılar sayesinde toprakların koruma altına alınması siyasetine bağlanır. Ancak bu kesinlik kazanmış değildir. 1381 yılında yapılan düğünden sonra Bayezid Kütahya'ya idareci olarak gönderildi. Süleyman Şah da Kula'ya çekildi ve orada vefat etti.

Şeyhoğlu Mustafa Hurşîdnâme'sinin yarısını tamamladığında Süleyman Şah'ın öldüğünü yazar. 1387'de babasının vefatı ile yerine II. Yâkub Bey geçti. Süleyman Şah'ın Yâkub Bey'den başka Hızır ve İlyas adlarında iki oğlu daha vardı. Kosova Savaşı sırasında diğer beylikler gibi Yâkub Bey de asker gönderdi. Ancak I. Murad'ın şehid olması üzerine öteki beylikler gibi Osmanlılar'a karşı harekete geçip kız kardeşinin çeyizi olarak verilen toprakları geri almak istedi. Rumeli'deki durumu düzelterek Anadolu'ya geçen Bayezid, Kütahya taraflarına geldiğinde kendisini hediyelerle karşılayan kayınbiraderini ve subaşısı Hisar Bey'i İpsala Kalesi'ne hapsettirdi. Böylece 1390 yılında bütün Germiyan toprakları Osmanlılar'ın idaresi altına girdi. 1399'da bir yolunu bulup kaçan Yâkub Bey Timur'un yanına gitti. 1402'de Ankara Savaşı'ndan sonra eski toprakları kendilerine

verilen Anadolu beylerinden biri de Yâkub Bey idi. Hatta Timur İzmir üzerine seferi sırasında Kütahya'ya gelip bir süre kalmış, İzmir'in alınışından sonra ülkesine dönmüştü.

Yâkub Bey Fetret devrinde Osmanlı şehzadeleri arasındaki mücadelenin ilk yıllarında Osmanlılar'a karşı vaziyet aldı. Cüneyd Bey ve Şehzade Îsâ Çelebi olayı sırasında Karamanlılarla bir ara iş birliği de yaptı. Daha sonra Çelebi Mehmed tarafına meyletti. Karamanoğulları ise bu yakınlığı benimsemeyerek 1410-1411 yıllarında Germiyan topraklarına saldırdılar. Karamanoğlu Mehmed Bey Kütahya'yı kuşattı ve ele geçirdi. Bu husus Yâkub Bey'e ait taş vakfiyede de yer alır. Yâkub Bey böylece ikinci defa, taş vakfiyede açıkça yazıldığı gibi iki buçuk yıl memleketinden uzak kaldı. Kütahya'yı aldıktan sonra Bursa üzerine yürüyen ve burayı 1413'te yakan Karamanlılar'a karşı harekete geçen Çelebi Mehmed onları buradan uzaklaştırdı; Yâkub Bey de Osmanlı himayesi altında beyliğine yeniden sahip oldu. Bunun üzerine Yâkub Bey yaptırmakta olduğu imareti tamamlayarak açmış ve buraya bir de taş vakfiye diktirmiştir. Vakfiyeye göre Yâkub Bey 1414'te ülkesine hâkim olabilmişti. Çelebi Mehmed'in 1421 yılına kadar geçen döneminde Germiyan Beyliği Osmanlı himayesinde sükûnet içinde bir devir geçirdi.

II. Murad Osmanlı tahtına geçtiğinde, şehzade Küçük Mustafa Çelebi'nin Hamîd sancak beyliği zamanında Karamanlılar Hamîd-ili'ni ele geçirmişlerdi. Yâkub Bey II. Murad'a karşı Mustafa Çelebi'yi destekledi. Ancak Karamanlılar ve Yâkub Bey'in teşvik ettikleri Mustafa Çelebi İznik'te II. Murad tarafından yenilgiye uğratılıp ortadan kaldırıldı. Bunun üzerine Yâkub Bey Osmanlılar'la dost olma yollarını aradı. Erkek çocuğu olmadığı için memleketini vefatından sonra kız kardeşinin çocuklarına da bırakmak istemediğinden Osmanlılar'a vasiyet etti. 1428 yılında Edirne'ye giderek II. Murad ile görüşüp memleketini ölümünden sonra ona bıraktığını bildirdi. Edirne'ye gelişinde kendisine Şeyhî Sinan mihmandar olarak tayin edildi. Kütahya'ya dönen Yâkub Bey bir yıl sonra vefat ederek yaptırmış olduğu imaret mescidinin içine defnedildi. Yâkub Bey'in Ekim 1422 tarihli orijinal bir vakfiyesi vardır. Bu vakfiyenin başında yer alan "Yâkub" kelimesinin sağ tarafında "Murad Han b. Mehmed el-muzaffer dâima" yazılı bir tuğra vardır. Bu vakfiyeden, Germiyanlılar'ın Osmanlı himayesinde olduğu kati şekilde anlaşılmaktadır. Yâkub Bey'in ölümünden

sonra Kütahya sancak beyliğine Timurtaş Paşazâde Umur Bey'in oğlu Osman Çelebi gönderilerek Germiyan üzerindeki Osmanlı himaye siyaseti fiilî şekle dönüştürülmüştür.

Teşkilât ve Kültür Hayatı. XIV. yüzyıl başlarında Batı Anadolu'da en güçlü beyliklerden biri olan Germiyanoğulları'nın teşkilâtı diğer Türkmen beyliklerinden pek farklı değildir. I. Yâkub Bey ailenin en ileri gelen şahsiyeti olarak devlet reisi durumundaydı ve "ulu bey" idi. Ona bağlı beyler ailenin ortak malı olan araziyi paylaşmışlar ve onun adına idare etmişlerdi. Yâkub Bey'in oğlu Mûsâ Eğridir ve civarında idarecilik yapmakta iken beyliğin başında Süleyman Şah bulunuyordu. Kitâbelerden anlaşıldığına göre Germiyan beyleri "el-emîrü'l-kebîr,

sultânü'l-Germiyâniyye, melikü'l-ümerâ ve'l-küberâ, sultânü'l-muazzam" gibi unvanlarla anılmaktaydılar.

Germiyan Beyliği sarayı hakkında devrin kaynaklarında ayrıntılı bilgiler yoktur. Geç devir müellifleri, Kütahya'daki sarayın Germiyanoğulları döneminden kalma olduğunu yazarlar. Evliya Çelebi sarayı 360 odalı, divanhâneleri, hamamları, geniş bir bahçesi olan büyük bir yer olarak tarif eder. Ömerî'ye göre Yâkub Bey zamanında sarayda emîrler, vezirler, kadılar, kâtibler ve köleler bulunuyordu. Saray II. Yâkub Bey döneminde bir ilim ve kültür merkezi oldu. Germiyanoğulları'nın iç teşkilâtları içinde emirlerin yer aldığı bilinmektedir. Sandıklı'daki bir kitâbede Hüsâmeddin Yâkub b. Umûr'un "emîrü'l-muazzam" sıfatıyla anıldığı dikkati çeker. Nişancılık ve defterdarlık gibi büroların da bulunduğu, Şeyhoğlu Mustafa'nın bu iki görevi yerine getirdiği bilinmektedir. Ordu kumandanlarına ise subaşı deniyordu. Kaynaklarda Aydınoğlu Mehmed Bey, Özbek Subaşı, Hisar Bey gibi kumandanların adları zikredilir.

Germiyan toprak sistemi ve idaresi Selçuklu teşkilâtının devamıdır. İktâ sisteminin uygulandığı ve bununla ilgili bazı karînelere Osmanlılar dönemine ait tahrir defterlerinde rastlandığı söylenebilir. Nitekim tahrir defterlerinde, Germiyanoğulları tarafından vaktiyle verilen muafiyetlerin sürdürüldüğü, vakfiyelerin geçerli sayıldığına dair pek çok kayıt mevcuttur (BA, TD, nr. 369, s. 54-55, 61, 62, 95, 97, 374; BA, MAD, nr. 617, s. 74, 85). Bütün bu kayıtlar, Germiyanoğulları'nın diğer beylikler gibi sistemli

bir toprak teşkilâtına sahip olduğunu ve bununla ilgili teşkilâtın oluşturulduğunu göstermektedir.

Toprak sistemi yanında iktisadî hayatta ticaretin ve sanayinin de nisbeten gelişmiş olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle çeşitli pamuklu dokumaların imal edildiği ve bunların çok tutulduğu kaynaklardaki bilgilerden çıkarılabilmektedir. Meselâ 1381'deki düğün sırasında Osmanlılar'a giden hediyeler arasında Denizli bezi gönderilmiştir. Ayrıca Germiyan askerlerinin süslü, kırmızı atlastan elbiseleri bulunduğunu Ömerî zikretmektedir. Menderes yolu ile Kütahya şapları ve çeşitli mallar, özellikle atlar ve pirinç sevki yapılmaktaydı. Gümüş madeni de bol olarak çıkarılıyordu. Bursa-Kütahya arasında ticarî bakımdan yoğun bir ilişki vardı. İç bölgelerden ve Ege'den gelen yabancı menşeli mallar Kütahya yolu ile Bursa'ya giriyordu. Kütahya bölgesinde bulunan konar göçer teşekküller de çeşitli hayvan ürünleri elde ediyorlardı.

Germiyanoğulları zamanında edebî ve ilmî faaliyet oldukça canlıydı. Türk dili bu bölgede büyük bir gelişme gösterdi. Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa, Şeyhî Sinan, Ahmedî, Ahmed-i Dâî gibi müellifler ve şairler bu sahada yetişmişler, XV. yüzyıl Türk edebiyatının doğmasında önemli bir yere sahip olmuşlardı. Bunlar Germiyanoğulları adına eserler kaleme aldılar. Şeyhoğlu'nun Süleyman Şah'ın isteğiyle tercümeler yaptığı, Şeyhî Sinan'ın II. Yâkub Bey'in musâhibi ve tabibi olduğu, Ahmedî'nin iskendernâme adlı eserini Süleyman Şah adına yazmaya başladığı, Ahmed-i Dâî'nin II. Yâkub Bey'in emriyle Ta'bîrnâme'yi Farsça'dan Türkçe'ye çevirdiği bilinmektedir. Bu müelliflerin sonradan Osmanlılar'a intisap ettiği düşünülecek olursa Germiyanlılar'ın Osmanlı ilim ve kültür hayatında önemli bir yeri olduğu anlaşılır. Öte yandan II. Yâkub Bey'in taş vakfiyesi de kültür açısından ayrı bir yere sahiptir. 1314 tarihinde yapılmış olan Vâcidiye Medresesi'nde İslâmî ilimler yanında astronomi ilmiyle ilgili dersler de okutulmuştur. Germiyanoğulları'nın Kütahya, Denizli, Afyon, Uşak, Kula, Sandıklı gibi şehir ve kasabalarda eserleri bulunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 369, s. 54-55, 61, 62, 95, 97, 374; BA, MAD, nr. 617, s. 74, 85; BA. İbnülemin-Evkaf, nr. 6167; Urfalı Mateos Vekāyi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 267; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 690; a.mlf., Tevârîḫ-i Âl-i Selcûk IV: Muḫtaṣar Selcûḳnâme (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, s. 323; Aksarâyî, Müsâmeretül-aḫbâr, s. 311; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Taeschner), s. 1-31; Şeyhoğlu Mustafa, Hurşidnâme, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 550, vr. 4a; a.e. (nşr. Hüseyin Ayan), Erzurum 1979; a.mlf., Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-ulemâ (nşr. Kemal Yavuz), Ankara 1991, nâşirin girişi; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, II, 946; Yazıcızâde Ali, Tevârîh-i Âl-i Selçuk, TSMK, Revan, nr. 1390, vr. 504; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 317; a.e.: Voyages, II, 271; Nizâmeddîn-i Şâmî, Zafernâme (nşr. Felix Tauer), Prague 1937, I, 261; a.e. (trc. Necati Lugal), Ankara 1949, s. 312; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1926, s. 387; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, VII, 281; Makrîzî, Kitâbüs-Sülûk, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3372/4, vr. 27b; Ayni, ʿİkdü'l-cümân, TSMK, III. Ahmed, nr. 2911/9, vr. 217; Şerefeddin Ali Yezdî, Zafernâme, Kalküta 1888, II, 449; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 4, 25; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 26; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 95-98; İdrîs-i Bitlisî, Heşt Bihişt, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3541, vr. 274a; Feridun Bey, Münşeât, I, 89; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 20; Enverî, Düstûrnâme, s. 17-21; Le beau histoire du Bus-empire, Paris 1835, XIX, 42; W. Heyd, Histoire du commerce du Levant au moyen âge, Leipzig 1923, II, 267; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 39-54; a.mlf., "Germiyân-oğulları", İA, IV, 767-770; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. O. Şaik Gökyay), Ankara 1944, s. 43; Himmet Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1968, s. 17; Mustafa Çetin Varlık, Germiyanoğulları Tarihi: 1300-1429, Ankara 1974; A. Osman Uysal, "Germiyanoğulları Beyliği Dönemi Türbeleri", IX. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Ankara 1995, III, 397-404; Halil Ethem [Eldem], "Âl-i Germiyan Kitabeleri", TOEM, I/2 (1328), s. 115; Ahmed Tevhid [Ulusoy], "Kütahya'da Germiyan Beyleri", a.e., II/8 (1329), s. 505; Aydın Sayılı, "Vâcidiyye Medresesi", TTK Belleten, XII/47 (1948), s. 657; F. Nâfiz Uzluk, "Germiyanoğlu Yâkup II. Bey'in Vakfiyesi", VD, VIII (1969), s. 86 vd.; İ. Mélikoff, "Germiyānoghulları", El2 (İng.), II, 989-990.

Mustafa Çetin Varlık

# GESCHICHTE der ARABISCHEN LITTERATUR

Alman şarkiyatçısı Carl Brockelmann'ın (ö. 1956) Arapça yazma eserler literatürüne dair kitabı.

Brockelmann bu eseri, İstanbul'da bulunduğu sırada İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr'ı hakkında hazırladığı bir çalışmayı fazla satılmaz endişesiyle

neşretmek istemeyen yayımcı E. Felber'in, herkesin ilgi duyacağı bir kitap yazması halinde onun yanı sıra bu eseri de basacağını söylemesi üzerine kaleme almıştır. Dört yıl ara ile yayımlanan iki kalın ciltten oluşan Geschichte der arabischen Litteratur (GAL) ilim âleminde büyük yankılar uyandırdı (Weimar 1898-1902) ve takdirle karşılandı. Yazar, bu iki cilt üzerine yaklaşık kırk yılda yaptığı ilâve ve düzeltmeleri de iki ek ciltte (Supplementband) topladı (Leiden 1937-1938). Mısır'ın İngilizler tarafından işgal edildiği 1882'den sonraki dönemi kapsayan III. ve son ek cildi de 1942'de yayımladı (Leiden).

Brockelmann I. cildin başında, eserin hazırlanmasında faydalandığı kaynakları ele alarak iki gruba ayırır. Bunlar, İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-aʿyân'ı gibi biyografik mahiyetteki eserlerle İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'i veya Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn'u gibi bibliyografik eserler ve kütüphane kataloglarıdır. Sayıları 168'e varan ve aralarında Londra, Cambridge, Madrid, Paris, Berlin, Münich, Leiden, Dresden, Leipzig, Viyana, Roma, St. Petersburg, Upsala, Kahire ve Lahor gibi şehirlerdeki kütüphanelerin katalogları ile, 1300-1310 (1883-1893) yılları arasında İstanbul'da basılan, içlerinde Ayasofya, Yenicami, Köprülü, Nuruosmaniye ve Râgıb Paşa kütüphanelerinin defterleri de (Devr-i Hamîdî katalogları) bulunan kataloglar, alfabetik olarak kütüphane adlarına göre kısaltma şeklinde verilmiştir. Ek ciltlerde bunların sayısı yeni neşredilenler sebebiyle çok artmış ve özellikle Hellmut Ritter'in sağladığı yardımla aralarına Esad Efendi, Damad İbrâhim, Fâtih, Lâleli, Selimiye, Selim Ağa, Süleymaniye

ve Beyazıt Devlet kütüphaneleri gibi yirmiye yakın İstanbul kütüphanesinin defterleri katılmıştır. Ayrıca I. ek cildin başındaki listede yer almamakla birlikte eserden anlaşıldığına göre başka kütüphane defterlerinden de faydalanılmıştır.

Brockelmann, ek ciltlere uyarlanmış şekliyle eserin I. cildini 1943'te, II. cildini de 1949'da, daha önce ek ciltleri yayımlanmış olan E. J. Brill Yayınevi'ne (Leiden) yeniden bastırma imkânı buldu. Kitabın asıl kısımlarının tekrar düzenlenip genişletilerek ve tashih edilerek yeni baştan dizildiği bu ikinci baskıda ilk baskının sayfa numaraları da gösterilmiş, ayrıca Ritter tarafından yapılan tashihlerin sonuna parantez içinde onun adı eklenmiştir. Eserin I. cildi, Emevîler ve Abbâsîler dönemlerini kapsayacak şekilde iki ana bölüme ayrılmıştır. Başlangıçtan Emevîler'in çöküşüne (132/750) kadarki dönemde yazılan eserlerin incelendiği ilk bölüm Câhiliye, Hz. Peygamber ve Emevîler devri olmak üzere üç dönemde ele alınır. "Arap diliyle yazılmış İslâmî eserler" başlığını taşıyan ikinci bölüm ise 132-390 (750-1000) yılları arasında Abbâsî hâkimiyeti altındaki dönemle, 390'dan (1000) Bağdat'ın Hülâgû tarafından zaptedildiği 656 (1258) yılına kadar süren dönemi içine alır. II. cildin, Moğol hâkimiyetinden Mısır'ın Yavuz Sultan Selim tarafından fethine kadar olan zamanı ihtiva eden birinci bölümünde Mısır-Suriye, Irak, el-Cezîre, Kuzey Arabistan, Güney Arabistan, İran-Turan, Hindistan, Anadolu, Kuzey Afrika ve İspanya'da; 923'ten (1517) Napolyon'un Mısır'ı işgaline (1213/1798) kadarki dönemi kapsayan ikinci bölümünde Mısır-Suriye, El-Cezîre, Irak-Bahreyn, Kuzey Arabistan, Güney Arabistan, Uman, Doğu Afrika, İran-Turan, Hindistan, Malezya, Rumeli, Anadolu, Mağrib ve Sudan'da; 1213'ten (1798) sonrasını içine alan üçüncü bölümde ise Mısır, Suriye, Mezopotamya-Irak, Mekke, Güney Arabistan, Uman, İran, Afganistan, Hindistan, İstanbul, Rusya, Mağrib ve Sudan'da kaleme alınan eserler incelenmiştir.

I ve II. ciltlerle aynı tertibe göre düzenlenmiş olan ilk iki ek ciltteki eserler, yine aynı ülke ve bölge sıralamasına uygun olarak verilmiştir. Mısır'ın İngiliz işgaline uğramasından (1299/1882) sonraki dönemi (modern Arap edebiyatı) ele alan III. ek ciltte ise şiir, roman, hikâye ve drama türündeki eserlerle filoloji, tarih ve politika alanında yazılmış eserlerin incelendiği Mısır bölümünü Suriye, Amerika'daki Suriyeliler, Irak, Arabistan ve

Mağrib literatürüne ayrılan küçük kısımlar takip eder. Bu cildin ilginç yönü, bu kadar çok sayıdaki kitabın ayrıntıları ile birlikte 500 sayfada tanıtılmış olmasıdır. Burada, diğer ciltlerde yapıldığı gibi kitapların sadece adlarının kaydedilmesiyle yetinilmemiş, bunların içerikleri, dil ve üslûpları hakkında da bilgi verilmiştir. Cildin daha sonraki sayfalarında sırasıyla kişi adları indeksi, kitap adları indeksi, Avrupalı şarkiyatçı ve yayımcıların indeksiyle bütün ciltlere şâmil olmak üzere ilâve ve tashihler bölümü yer alır.

Kitapta, bir müellifin hal tercümesiyle ilgili kısa bilgiler verildikten sonra bu bilgilerin alındığı klasik kaynaklar ve onun hakkında yapılan modern çalışmalar kaydedilir; bunu eğer varsa yazma eserlerinin kayıtlı bulunduğu kütüphane numaraları ile matbularının yayın yeri ve tarihleri takip eder. Aynı bilgiler bu eserler üzerine yapılan şerh, hâşiye, ihtisar vb. çalışmalar için de verilir. Bu sebeple Geschichte der arabischen Litteratur, araştırmacıların üzerinde çalıştıkları eserlerin yazma nüshalarına ulaşabilmek için en önce başvurdukları bütün bilim dallarını kapsayan genel bir bibliyografya kılavuzu niteliğindedir. Asıl ciltlerde yer alan şahıs ve kitaplar hakkındaki bilgilerin azlığından dolayı sık sık ek ciltlere gönderme yapılması, tertip kronolojik olduğu için bir tek konunun asır ve bölgelere göre parçalanması ve bu durumun ek ciltlerde de devam etmesi, metinde geçen bazı kütüphane adlarının baştaki listede yer almaması, eserde kullanılan bütün kısaltmaların bulunduğu bir listenin verilmemesi, başvurulan kütüphane kataloglarından kaynaklanan hataların dışında yazmaların konusu, müellifi ve istinsah tarihleri hakkında bazı yanlışlıkların bulunması, sonradan yapılan araştırmalar ve ortaya çıkan yazmalar ışığında bazı bilgilerinin

değiştirilmesine gerek duyulması gibi birtakım hususlar bir yana bırakılacak olursa eser, Arapça yazılmış literatür alanındaki başvuru kitaplarının en önemlilerinden biridir. Müellifin kendi özel nüshası üzerinde çeşitli tashihler yaptığı bilinmekteyse de bu çalışma yayımlanmamıştır. Fuat Sezgin'in konulara göre düzenlediği Geschichte des arabischen Schrifttums adlı eseri, Geschichte der arabischen Litteratur'un eksiklerini tamamlaması, daha doğru ve yeni bilgiler ihtiva etmesi bakımından ondan çok daha mükemmeldir (bk. GESCHICHTE des ARABISCHEN SCHRIFTTUMS).

Brockelmann hayatta iken bu hacimli eserin Arapça'ya tercüme çalışmaları

başlamış ve Abdülhalîm en-Neccâr tarafından Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî adıyla yapılan ilk üç ciltlik tercüme 1959-1962 yılları arasında, onun vefatı üzerine Seyyid Ya'kūb Bekir ve Ramazan Abdüttevvâb tarafından gerçekleştirilen üç ciltlik tercüme de 1975-1977 yıllarında Kahire'de yayımlanmıştır. Her iki tercümede aynı yöntem uygulanarak eserin asıl ve ek ciltlerindeki bilgiler birleştirilmiş ve dipnotlarda ilk üç ciltte "yıldız" işaretiyle, diğer üç ciltte de "mütercim" ibaresiyle belirtilen çeşitli ilâveler yapılmıştır. Bunlar yazmaların neşri, verilen bilgi ve biyografilerle ilgili bazı kaynak ve referansların eklenmesi, birtakım terim ve deyimlerle gerek görülen isim, lakap ve nisbelerin açıklanması, muhtasar biyografilere yazarın vefat yeri ve tarihinin ilâve edilmesi ve çeşitli yanlışlıkların, iltibasların düzeltilmesi gibi konulara dair kısa notlardır. Daha sonra Mahmud Fehmî Hicâzî'nin yönetiminde oluşturulan ve kendisiyle birlikte Ömer Sâbır Abdülcelil, Garîb Muhammed Garîb, Hasan Mahmud İsmail, Abdülhalim Mahmud Ahmed, Muhammed Avnî Abdurrauf, Said Hasan Buhayrî ve Seyyid Yakub Bekir'in yer aldığı bir heyet eserin tercümesini bitirmiş (1987) ve tamamına yakın bir kısmı yayımlanmıştır (IIX, Kahire 1992-1995. Daha önce yayımlanan altı cilt, bu neşrin ilk üç cildini oluşturmaktadır). Muhammed Hamîdullah tarafından, yine asıl ve ek ciltlerin birbirine karıştırılması suretiyle Haydarâbâd Osmâniye Üniversitesi adına yapılan Urduca çevirinin neşri de şimdiye kadar gerçekleştirilememiştir. Corcî Zeydân'ın, Târîḫu âdâbi'l-luġati'l-ʿArabiyye adlı eserinde metot, muhteva ve kronolojik tertip itibariyle Geschichte der arabischen Litteratur'dan etkilendiği görülür.

## BİBLİYOGRAFYA

Brockelmann, GAL (Ar.), I, mütercimin önsözü; Necîb el-Akīkī. el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 424-430; Abdüssettâr el-Halvecî. Medḫal li-dirâseti'l-merâciʿ, Kahire 1403/1983, s. 93-97; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetül-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1983, s. 169-170; Maʿa'l-Mektebe, s. 25-36; Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, s. 57-66; Hatîb ed-Dürriyye, Fehârisü'l-ʿArabiyye li-kitâbi Târiḫi'l-edebi'l-ʿArabî, Halep 1984; Şevki Ebû Halîl, Carl Brockelmann, Dımaşk 1408/1987, s. 16-17;

Mahmûd Hamdî Zakzûk, el-İstişrâḳ ve’l-ḥalfiyyetü’l-fikriyye li’ṣ-ṣırâʿi’l-ḥaḍarî, Kahire 1409/1989, s. 79-81; Selâhaddin el-Müneccid, el-Müsteşriḳūne’l-Alman, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kitâbi’l-cedîd), I, 156; Georges Vajda, “Notes sur la Geschichte der arabischen Litteratur de C. Brockelmann”, JA, CCXXXVIII (1950), s. 225-236; CCXL (1952), s. 1-36; MMİADm., XXXI/3 (1956), s. 504-508; B. Spuler, “Carl Brockelmann 1868-1956”, Isl, XXXIII/l-2 (1957), s. 157-160; J. W. Fück, “Carl Brockelmann (1868-1956)”, ZDMG, sy. 108 (1958), s. 1-13; MMLA, XXIV (1969), s. 12-16; Muhammed Hamîdullah, “Carl Brockelmann (1868-1956)”, İTED, VIII/1-4 (1984), s. 243-248; Nuri Yüce, “Brockelmann, Carl”, DİA, VI, 335-336.

Mehmet Kanar

# GESCHICHTE des ARABISCHEN SCHRIFTTUMS

Fuat Sezgin’in Arapça yazma eserler literatürüne dair kitabı.

İslâm medeniyeti tarihinin başlangıcından itibaren gelişmiş naklî ve aklî ilimlere ait literatürünü konu edinen Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS), bir Türk âlimi olan Fuat Sezgin’in Frankfurt’ta yürüttüğü geniş kapsamlı araştırma ve yayın projesinin henüz tamamlanmamış ürünüdür. Bu büyük çaplı eserin, XI. yüzyılın ilk çeyreğine kadarki dönemi içine alan ilk dokuz cildi yayımlanmış olup (Leiden 1967-1984) XI-XVIII. yüzyıllar arasını ihtiva etmesi planlanan beş ciltlik ikinci kısmı ise hazırlık safhasındadır. Şimdiye kadar yayımlanan ciltlerin konuları şunlardır: I. cilt (1967) Kur’an ilimleri, hadis, tarih, fıkıh, kelâm, tasavvuf; II. cilt (1975) şiir; III. cilt (1970) tıp, eczacılık, zooloji, veterinerlik; IV. cilt (1971) simya, kimya, botanik, tarım; V. cilt (1974) matematik; VI. cilt (1978) astronomi; VII. cilt (1979) astroloji, meteoroloji ve bununla ilgili disiplinler; VIII. cilt (1982) lugat ilmi; IX. cilt (1984) gramer. Hazırlanmakta olan ciltler ise temel İslâmî ilimlerin yanı sıra edebiyat, fizik, teknoloji, coğrafya, felsefe, mantık, ahlâk ve siyaset dallarına ait literatürü konu edinecektir.

Geschichte des arabischen Schrifttums’u başlangıçta Carl Brockelmann’ın Geschichte der arabischen Litteratur adlı eserine, özellikle İstanbul kütüphanelerindeki yazmalar bakımından bir ek olarak tasarlayan Fuat Sezgin daha sonra fikrini değiştirmiş ve bir ölçüde ondan da faydalanmakla birlikte tamamen yeni ve müstakil bir eser hazırlamaya girişmiştir. Sonuç olarak kitap, dünya kütüphanelerindeki Arapça yazmaların basit bir bibliyografik dökümü olmaktan çıkmış ve gerektiğinde derinlemesine tahlillere yer veren bir İslâmî ilimler tarihine dönüşmüştür. Fuat Sezgin hem ilim dalları için yazdığı mukaddimelerde, hem de İslâm ve tevarüs ettiği Helenistik çağ ilimler tarihinin ünlü şahsiyetleri üzerinde yoğunlaştırdığı incelemelerinde yöntem olarak bir ilim tarihçisi gibi çalışmış ve modern araştırmaların ışığında kaleme aldığı bu bölümleri yaygın kanaatleri değiştirebilecek yeni malzemelerle desteklemiştir. Geschichte des

arabischen Schrifttums'un aynı zamanda kapsamlı bir ilimler tarihi olma özelliği, onun ilk yazılış amacı doğrultusunda erken dönemde kaleme alınan Arapça yazmalar literatürünün eksiksiz bir dökümünü verme çabasını ikinci plana itmemiş, eserde Brockelmann'ın ortaya koyduğu yazmalara

birçok ilâve yapıldığı gibi günümüze kadar tanınmadan kalmış ya da müellifi belirlenememiş çeşitli eserler de gün ışığına çıkarılarak araştırmacıların bilgisine sunulmuştur. Bu muhteva ile araştırmacılara önemli miktarda malzeme verilirken aynı zamanda yeni araştırmalar yapmalarına imkân sağlayacak yeni ufuklar da açılmıştır. Nitekim erken döneme ait bu kapsamlı literatür taramasının geriye doğru götürüldükçe kendiliğinden yeni yorumlara yol açtığı görülmektedir. Meselâ ilk dönem hadis literatürü meselesi ele alındığında hadis yazımının sanıldığından -özellikle de şarkiyatçıların sandığından- çok daha gerilere gittiği anlaşılmakta, yahut söz gelimi Câbir b. Hayyân'ın dayandığı Helenistik literatür ele alındığında bu kültürün İslâm dünyasına bilinenden çok daha erken bir dönemde girmeye başladığı ve tercüme faaliyetinin de VII. yüzyıla kadar çıkarıldığı müşahede edilmektedir.

Eserde her ilim dalı için tarihî malzemenin elverdiği ölçüde uygulanan genel plan şöyledir: Önce o ilme ait tedvin tarihi modern araştırmaların ışığında incelenmekte, ardından kronolojik esasa göre Emevî ve Abbâsî dönemi müellifleri ele alınmakta (yaklaşık 430'a [1038] kadar), daha sonra her birinin hal tercümesi verilip arkasından da ondan bahseden klasik ve modern kaynaklar belirtilmektedir. Müelliflere dair bu bölüm gerektiği durumlarda hacimli bir monografiye dönüşmekte ve özellikle incelenen kişinin ilim tarihindeki yeri ve önemi aydınlatılmaktadır. Bunun arkasından eserlerine geçilerek bunların yeni bulunanlar da dahil olmak üzere yazma nüshaları, şerhleri, muhtasarları verilip bu eserlere öteki klasik müelliflerce yapılan atıflar yahut o eserlerden yapılan iktibaslar kaydedilmekte ve daha sonra eğer varsa modern neşirleri, tercümeleri ve haklarında yapılmış araştırmalar tanıtılmaktadır. Her cildin sonunda müellif ve eserlerin, ayrıca Grekçe ve Latince kaynaklarla çağdaş yazarların indeksi yer almaktadır. Bunlardan başka çeşitli ciltlerde Arapça yazmaların bulunduğu dünya kütüphaneleriyle bu kitaplara dair katalogların listesi de sunulmuştur.

Geschichte des arabischen Schrilttums'un Almanca orijinali E. J. Brill

Yayınevi (Leiden) tarafından çıkarılmaktadır. İlk iki cildin Arapça'ya tercümesi Târîḫu't-türâs̱i'l-ʿArabî adıyla yapılmıştır. 1977-1978 yıllarında Fehmî Ebü'l-Fazl ve Mahmûd Fehmî Hicâzî tarafından çevrilen bu ciltler, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb adlı kuruluşun finansmanıyla Kahire'de yayımlanmış, daha sonra bu projenin yürütülmesini, 1978 yılında İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi ile Melik Suûd Üniversitesi (eski Riyad Üniversitesi) üstlenmiş ve 1983'te İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi tarafından tekrar ele alınan I. ciltle (dört cüz) II. cildin (beş cüz) ilk üç cüzü aynı adla yayımlanmıştır. Bunların tercümesi Mahmûd Fehmî Hicâzî imzasını, 1984 yılında çıkan II. cildin dört ve beşinci cüzlerinin tercümesi ise Arafe Mustafa imzasını taşımaktadır. Abdullah b. Abdullah Hicâzî tarafından tercüme edilen IV. (1986 ve VII. (1410) ciltler Melik Suûd Üniversitesi, Arafe Mustafa tarafından tercüme edilen VIII. cilt de (iki cüz, 1988) Muhammed b. Suûd Üniversitesi tarafından neşredilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, I-IX, Leiden 1967-84; a.mlf., GAS (Ar.), I/1, mütercimin sunuşu, s. 5-6, F. Sezgin'in mukaddimeleri, s. 7-16; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleymân, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Mekke 1403/1983, s. 171-173; Maʿa'l-Mektebet, s. 37-39.

İsmail Baliç

# GEVÂLİYÂR

گواليار

Hindistan’da eski bir racalık ve emirlik merkezi.

Bugün Medya Pradeş eyaletinde kendi adını taşıyan ilin merkezi olup tarihî Hindistan’ın en önemli yollarından birinin üzerinde ve yaklaşık 90 m. yüksekliğindeki sarp bir kayalığın tepesinde bulunan bir kalenin etrafında teşekkül etmiştir. Kale Hindistan’ın en eski ve en zor ele geçirilen kalelerinden biri olmasıyla ünlüdür; çeşitli efsane ve destanlarda adına rastlanır. Mevcut tarihî bilgilere göre bölgenin ilk hâkimleri, VI. yüzyılda Gupta yönetimine kısmen son veren Toramana ile oğlu Mihirkula’dır.

1022 yılında Gazneli Mahmud XV. Hint Seferi’ne çıkıp on üçüncü seferde elinden kaçırdığı Kālincâr Racası Ganda’nın üzerine yürüdüğünde önce ona bağlı olan Gevâliyâr (Gwalior) Kalesi’ni kuşattı. Müslüman saldırısına ancak dört gün direnebilen racanın Gazneli Mahmud’a tâbiiyetini bildirerek otuz beş fil vermesi karşılığında kuşatma kaldırıldı. Kalenin fethi, Delhi Sultanı Kutbüddin Aybeg tarafından 1196 yılında gerçekleştirildi. Tahta çıkmadan önce İltutmış’ın getirildiği ilk bölgesel yöneticilik de Gevâliyâr emirliğiydi. Anlaşıldığına göre Türkler burayı kaybetmiş, ancak 629’da (1231) İltutmış tekrar fethettiği Gevâliyâr’a kadı, katvâl ve emîr-i dâd tayin edilmiştir. Kadın emîr Raziyye (1236-1240) Timur Han kumandasındaki bir orduyu Gevâliyâr’a gönderdi. Müdafaa edilemez duruma gelen kale Cehâr Devâ’ya terkedildi. 1251 yılında, o sıralarda Delhi Sultanı Nâsirüddin Mahmud Şah’ın veziri olan Balaban Gevâliyâr’a karşı güçlü bir orduyla hücuma geçtiyse de kalıcı bir başarı elde edemedi. Zira basılan sikkelerden tesbit edildiğine göre Gevâliyâr en az 1259 yılına kadar zaman zaman bağımsız kalmıştır.

Timur’un istilâsı sırasında (1398) bölgede çıkan karışıklıklardan faydalanan Tûnvâr (Tonwar) Racpûtları Gevâliyâr’ı ele geçirdiler. 1488 yılında Sultan Behlül-i Lûdî kaleye yürüdü ve Raca Mân Singh’i teslim olmaya zorladı. Ancak racanın yıllık vergi ödemeyi kabul etmesiyle kuşatmadan vazgeçti.

İskenderi Lûdî idare merkezini Agra'ya taşıdığı sırada gücünü etrafa yayabilmek için Gevâliyâr'ı da hâkimiyetine almayı düşündüyse de istediği hedefe ulaşamadı. Mâlvâ, Kanpûr ve Delhi hâkimlerinin Gevâliyâr'a sık sık hücum etmelerine rağmen Tûnvâr Racpûtları 1518 yılına kadar kaleyi ellerinde tutmayı başardılar. 1518'de kale İbrâhim-i Lûdî tarafından kuşatıldı, fakat başarı elde edilemedi. Bâbür, Panipat'taki zaferinden sonra Afgan prensliklerine doğru yöneldiğinde Tatar Hanı Sâreng Han'ın kaleye ve etrafındaki yerlere hâkim olduğunu gördü. Ancak Şüttâriyye şeyhi Seyyid Muhammed Gavs'ın yardımlarıyla Gevâliyâr üzerinde hâkimiyet kurmayı başardı. 1528 yılında Bâbür Şah Gevâliyâr'ı ziyaret etti ve oradaki görkemli yapılardan

kendisini çok etkileyen Mân Singh ve Vikramâditya'nın saraylarını incelemek için şehirde bir süre kaldı.

1542'de Gevâliyâr'ın Şîr Şah Sûrî'nin idaresine girdiği ve çevresinin çok sayıda Afgan kabilesine yerleşme alanı olarak tahsis edildiği görülür. Afgan kabilelerinin Gevâliyâr bölgesine iskân edilmesi Racpûtana'nın güçlendirilmesiyle yakından ilgilidir; zira burası Dekken'den gelerek Agra'ya giden ana yol üzerinde bulunmaktadır ve bundan dolayı Sûrîler döneminde kendilerine bağlı Hint topraklarının merkezi yapılmıştır.

1558 yılında Gevâliyâr Ekber Şah'ın idaresine geçti. Ekber Şah'ın para bastırdığı yirmi sekiz yerden birini teşkil eden Gevâliyâr aynı zamanda sarayın pirinç ihtiyacını da karşılıyordu. Ebü'l-Fazl el-Allâmî burayı anlatırken Agra eyaletinde bir "serkâr" olduğunu söyler ve kadınlarının güzelliğinden, şarkıcılarının şöhretinden, demir madeni yataklarından bahseder. Gevâliyâr o dönemde mistiklerin ve müzisyenlerin şehri olarak bilinmekteydi. Sonradan Âdil Şah adıyla tahta çıkan Mübâriz Han gençlik yıllarını geçirdiği bu şehri müzik severlerin toplandığı yer haline getirmişti; ülkenin her tarafından müzikle uğraşanlar buraya geliyordu. Âyîn-i Ekberî'de hayatları anlatılan otuz altı müzisyenden on beşinin müzik eğitimlerini bu şehirde aldıkları görülür. Öte yandan Gevâliyâr Kalesi Bâbürlüler döneminde hapishane olarak kullanılmış ve Hüsrev-i Dihlevî'nin bildirdiğine göre Hıdır Han burada hapsedilmiştir. Keza büyük Nakşibendî mutasavvıfı Şeyh Ahmed-i Serhendî de Cihangir Şah tarafından bir süre burada tutulmuştur.

Gevâliyâr XVIII. yüzyıla kadar Bâbürlüler'in elinde kaldı. Afgan Şahı Ahmed Şah Dürrânî'nin Maratalar'ı yenilgiye uğrattığı Panipat Şavaşı'ndan (1761) sonraki karışıklık döneminde önce Gohandlar'ın, ardından Maratalar'ın Sindhia hânedanından Mihrace Mahadaji'nin eline geçti (1777) ve İngilizlerce birkaç defa el değiştirdikten sonra 1886 yılından itibaren Gevâliyâr Sindhia Mihraceliği'nin başşehri oldu. Bir ara yakınına kurulan Leşker şehri sebebiyle önemini kaybetmişse de bugün Medya Pradeş eyaletinin dördüncü büyük ili ve bu ilin merkezidir. 1991 sayımına göre ilin nüfusu 1.414.948, merkezinki ise 720.068 idi.

Şehirdeki eski eserler arasında Cihangir tarafından inşa ettirilen Cami-Mescid, Mu'temid Han Camii, birçok türbe, kuyu ve sarnıç bulunmaktadır. Bunlardan özellikle türbeler fevkalâde sanatkârane oyma taş işçilikleriyle göz doldurur. Türbelerin en önemlisi, Bâbürlüler döneminde yapılan Seyyid Muhammed Gavs Şüttârî'nin türbesidir (ö. 1563). Türbenin mimarisi Lûdî dönemi yapı geleneğine bağlı kalırken süslemeleri Gucerât sanatını yansıtır. Gevâliyâr'ın ikinci önemli ziyaretgâhı olan Baba Kapûr'un (ö. 1571) türbesi kalenin yer aldığı kayalık kütlenin içine yerleştirilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî) [baskı yeri yok], 1348 hş. (İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i Îrân), s. 185; Cûzcânî. Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, tür.yer.; Ebü'l-Ferec, The Syriac Chronicle, Paris 1890, s. 211-212; Babur, Babur-Nama (trc. A. S. Beveridge), Lahore 1987, s. 530, 539-540; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, The Ā-īn-i Akbarī (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, I, 32, 60, 235, 680-682; II, 192, 198; Yahyâ b. Ahmed es-Serhendî, The Tārīkh-i Mubārakshāhī (trc. H. Beveridge), Delhi 1986, s. 12, 20, 23, 34, ayrıca bk. İndeks; J. De Laet, De Imperio Magni Mogolis, Leiden 1631, s. 40 vd.; Shrimant Balwant Row Bhaya Sahib Scindia, History of the Fortress of Gwāliyār, Bombay 1892; J. B. Tavernier, Travels in India, Lahore 1976, I, 62-64; R. Nath, History of Mughal Architecture, New Delhi 1982, I, 218-227; A. Agrawal, Studies in Mughal History, Delhi 1983, bk. İndeks; S. A.

A. Rizvi, The Wonder That was India, London 1987, II, 27-28, 262, 263; M. Aziz Ahmad, Political History and Institutions of the Early Turkish Empire of Delhi: 1206-1290 AD, Lahore 1987, s. 104-106, 137, 138, 173, 174; H. M. Elliot-J. Dowson, The History of India, Delhi 1990, II, 227-228, 304, 322; IV, 47, 48, 49, 383, 385; P. Brown, Indian Architecture: Islamic Period, Bombay, ts., s. 30, 126 vd.; H. C. Fanshawe, "Gwalior", İA, IV, 846-847; K. A. Nizami, "Gwāliyār", El2 (İng), II, 1143-1144; Barbare N. Ramusack, "Gwalior", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, II, 14-15.

K. A. Nızamı

# GEVHER NESİBE DÂRÜŞŞİFÂSI ve TIP MEDRESESİ

Anadolu'da İslâmî döneme ait en eski hastahane ve dünyanın ilk tıp fakültesi.

Kayseri'nin Yenice mahallesinde bulunan ve günümüzde Erciyes Üniversitesi Tıp Tarihi Müzesi olarak kullanılan külliye, Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. Gıyâseddin Keyhusrev tarafından kız kardeşi Gevher Nesibe Sultan adına yaptırılmıştır.

Rivayete göre Gevher Nesibe Sultan, âşık olduğu bir kumandanla evlenmesine hükümdarın izin vermemesi ve bir süre sonra da kumandanın şehid düşmesi üzerine üzüntüsünden vereme yakalanır. Ölüm döşeğinde Gıyâseddin Keyhusrev ondan özür dileyerek son arzusunu sorar. Gevher Nesibe de kendisi gibi çaresiz hastaları tedavi edebilecek hekimlerin yetişeceği bir medresenin yapılmasını istediğini söyler ve bütün servetini bu iş için bağışlar. Gıyâseddin Keyhusrev ikinci defa tahta çıktığında kız kardeşinin vasiyetini yerine getirmek üzere, sonradan kendi adıyla anılan medreseyi (Gıyâsiyye), arkasından da dârüşşifâyı (Şifâiyye) yaptırır ve inşaat iki yılda tamamlanır; Gevher Nesibe Sultan da medresenin içindeki türbesine gömülür. Birbirine bitişik olan iki bina, bu konumlarından dolayı halk arasında Çifte Medrese veya İkiz Medreseler adıyla da anılmaktadır. Dârüşşifânın taçkapısında yer alan kitâbeye göre inşa tarihi 602'dir (1205-1206).

Kuruluşun vakfiyesi ele geçmemiştir. Fakat 1500 ve 1584 yıllarına ait Kayseri tahrir ve evkaf defterlerinde, vakfedilen emlâk ve burada çalışan görevliler hakkında bilgi bulunmaktadır. Konya sancağı evkaf defterleri içinde yer alan ve bugün Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi'nde muhafaza edilen Defteri Mufassal-ı Livâ-yı Kayseriyye (nr. 136) ve Defteri Evkāf-ı Livâ-yı Konya'daki (nr. 565, 584) kayıtlarda Şifâiyye ve Gıyâsiyye'ye müştereken üç köyün mâlikânesiyle iki mezraa, bir hamam ve iki arsanın vakfedildiği ve 1584'teki yıllık gelir toplamının 43.643 akçe

tuttuğu görülmektedir. Bu kayıtlardan, 1584 yılında Şifâiyye ve Gıyâsiyye'nin müderrislerine 20'şer akçe günlük tahsis edildiği ve aynı yıl öğrencilere 8 akçe, vakıf gelirlerini toplayan tahsildara da (câbî) "kitâbete kādir olmak şartıyla" 2 akçe

ayrıldığı öğrenilmektedir. Burada, at sırtında köy köy dolaşan görevliye 2 akçe ödenirken öğrencilere 8'er akçe harçlık bağlanması, o dönemde tıp öğrenimine verilen önemi göstermesi açısından ilginçtir.

XIII. yüzyılda bu tıp kurumunda eğitimin, Gıyâsiyye'de teorik ve Şifâiyye'de pratik olarak sürdürüldüğü bilinmektedir. Yapılan kazılarda dikkati çeken bazı buluntulara dayanarak binaların, yakındaki bir hamamdan getirilen buharla alttan merkezî bir sistemle ısıtıldığı düşünülmektedir. Revaklara açılan küçük odalarda öğrencilerin kaldığı, derslerin yazın büyük eyvanlarda yapıldığı, ayrıca bu eyvanların dışarıdan gelen hastaların muayeneleri için de kullanılmış olduğu sanılmaktadır. Kesin şekilde bilinmemekle birlikte, burada da Sivas'taki Keykâvus Dârüşşifâsı'nda olduğu gibi başhekim ve başhekim yardımcıları ile en az iki dahiliyeci, iki cerrah, asistanlar ve bir eczacının çalıştığı kabul edilmektedir.

XIV. yüzyıl müelliflerinden Safedî, Muzaffer el-Kureşî adında bir hekimin 608 (1211-12) yılından itibaren iki yıl süreyle "bilâd-ı Rûm"daki (Anadolu) bir bîmâristanda hekimlik yaptığını ve 1215 yılında öldüğünü kaydeder. Safedî'nin sözünü ettiği bîmâristanın Gevher Nesibe Dârüşşifâsı olması gerekir. Çünkü o yıllarda Anadolu'da mevcudiyeti bilinen tek bîmâristan budur. Çeşitli kaynaklardan burada çalıştıkları öğrenilen diğer hekim ve müderrisler şunlardır: Abdüllatîf el-Bağdâdî, Ekmeleddin en-Nahcuvânî (Mevlânâ'nın yakın dostu ve özel hekimi), Ebûbekir Sadreddin Konevî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, Ebû Bekir b. Yûsuf Re'sül'aynî, İbrâhim Gazanfer, Ali Sivâsî, Şücâüddin Ali b. Ebû Tâhir, Ebû Salim b. Kurebâ, Rıdvân b. Ali, İnâyetullah (Kayseri müftüsü), Seyyid Samed Efendi, Yeniçeri Ağası Fahri Paşa, Abdülkerim Ağa, Deli Müderris, Âlim Efendi, Müderris Pamukhâfızoğlu, Emin Müjdeci, Rauf Efendi, Hilmi Efendi, Emir Efendi ve Ali Nesâi Efendi. Bunlardan Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin (ö. 1231) çok yönlü bir âlim ve filozof olduğu, "kehhâl" (göz hekimi) lakabıyla tanınan Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin (ö. 1311) İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'nı, İbrâhim Gazanfer'in Bîrûnî'nin Kitâbü'ṣ-Ṣaydale'sini şerhettiği, Ali Sivâsî'nin

Selçuklu Emîri Yeşbeg için Kitâbü İksîri'l-ḥayât fî taḥrîri'l-ḳavâʿid adlı bir eser yazdığı bilinmektedir. Gıyâsiyye'de bu hocalar tarafından öğrencilere felsefe, din ilimleri, Arapça ve Farsça, anatomi, fizyoloji dersleri verilmiş, Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Sînâ'nın eserlerinin yanında devrin en önemli tıp kitaplarıyla eski Yunan ve Roma kaynakları, özellikle de Hipokrat ve Galen'in Arapça'ya tercüme edilmiş eserleriyle onlara karşı yazılmış olan reddiyeler okutulmuştur. Klinik eğitim ise Şifâiyye'de hasta başında yapılmıştır. İleri sınıflardaki öğrencilere "dânişmend" denildiği ve bunlara diğer öğrencilerden farklı ödeme yapıldığı bilinmektedir.

Osmanlı döneminde birkaç defa elden geçirildiği anlaşılan külliyenin belgelere göre bilinen ilk onarımı, 1669'da vakıf mütevellisi İsmâil Efendi tarafından Mimar Ömer Beşe'ye Sultan Hamamı ile birlikte yaptırılmıştır. 1942'de Maarif Vekâleti Müzeler ve Antikiteler Müdürlüğü yalnız Şifâiyye'nin taçkapısını tamir ettirmiş, 1955-1956'da ise 750. yıl münasebetiyle büyük tamiri gerçekleştirilmiştir. Vakıflar Genel Müdürlüğü adına İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü'nden A. Süheyl Ünver, Ankara Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü'nden Feridun Nafiz Uzluk ve İstanbul Güzel Sanatlar Enstitüsü Başkanı Ali Saim Ülgen tarafından yürütülen bu onarıma, merkezi Ankara'da olan Anıtları Koruma ve İhya Derneği ile Sıhhat ve İçtimaî Muâvenet Vekâleti ve bazı mahallî kuruluşlar da yardım etmişlerdir. 1980 yılında Erciyes Üniversitesi tarafından, yine çeşitli mahallî kuruluşların katkılarıyla yeniden restore edilen binalar kalorifer, elektrik ve su tesisatları da eklenerek oturulabilir hale getirilmiş ve Tıp Tarihi Müzesi olarak hizmete sunulmuştur.

Her iki yapının girişi güneye açılmıştır ve bugünkü dış görünüşün bütün ağırlığı soldaki dârüşşifânın taçkapısında toplanmış durumdadır. Ön cephe sarımsı kesme taşlarla kaplanmış olup duvarların iç dolgusu bol kireç harçlı kırma taştır. Arka cephe, iki binanın kuzey eyvanları arasında 3 m. derinliğinde bir girinti yapmakta ve bu alanda, komplekse künklerle gelen suyun ayrıldığı yedigen bir türbe kaidesi görünümünde olan bir su terazisi bulunmaktadır.

Âbidevî taçkapının geometrik süslemeli ve sivri kemerli bir kuşakla çevrelenen mukarnaslı kavsarası, üç taraftan örgü motifli bordur ve en dışta enli bir silme ile kuşatılmış, üst köşe yüzeylerine geometrik desen dolgulu

iki büyük kabartma rozet yerleştirilmiştir. Bunların ortasında, dikdörtgen bir taş üzerine oyulmuş, sekiz (8) şeklinde tıbbı temsil eden karşılıklı iki yılan figürü ile aralarında on iki dilimli bir çarkıfelek madalyonu bulunmaktadır. Basık kemerli kapı açıklığının kemerindeki taşlar birbirlerine, süsleme oluşturan girintili çıkıntılı geçmelerle intibak ettirilmiştir. Giriş nişinin yanlarında birer mihrâbiye yer almakta, bunlardan sağdakinin üstünde, 0,72 m. genişlik ve 0,44 m. yükseklikte bir çerçeve içine oturtulmuş başı sokağa doğru bir arslan kabartması görülmektedir. Bunun karşısında bulunması gereken kabartma ise restorasyondan önceki dönemde yok olmuştur. Giriş nişi kavsarasını kuşatan sivri kemerli bordürün üstüne, 2,50 X 0,78 m. boyutlarındaki yekpâre dikdörtgen beyaz mermer kitâbe yerleştirilmiştir. Kitâbenin dışa doğru çıkıntı yapan çerçevesinin alt kenarı yoktur; bu kenar özellikle burada toz, toprak birikip ot biterek yazının iyi okunmasını engellememesi için eksik yapılmış olmalıdır. Selçuklu sülüsü ile yazılmış olan Arapça kitâbe iki satırdan ibarettir. Restorasyon öncesinde uzun yıllar Sâhib Ata Medresesi'nde saklanmış olan bu kitâbe onarım sırasında

yerine konulmuştur. Gıyâsiyye'ye ise orijinal taçkapısı tamamen yıkıldığından Osmanlılar devrinde onun yerine yapılan halen mevcut yuvarlak kemerli basit bir kapıdan girilmektedir.

Birbirine bir koridorla bağlı olan iki yapı dört eyvanlı kapalı avlu tipindedir. Her ikisinde de havuzlu avlu, sivri kemerli ve tonoz örtülü revaklarla yine tonozlu çeşitli boyutlarda odalar mevcuttur. Kapıların hepsi küçük olup revaklara açılmaktadır. Odalarda ocak ve baca mevcut değildir. Mutfak tipinde bir mekâna rastlanmamıştır; bu durum yemeklerin dışarıdaki bir imaretten getirildiğini düşündürmektedir.

Giyâsiyye. Kuzey-güney istikametinde uzanan ve ortasında dikdörtgen bir havuz bulunan 7 X 12 m. boyutlarındaki avlu revaklarla organik bir bütün teşkil eder. Doğuda dört, batıda beş pâyeye oturan revaklar sivri kemerli ve sivri tonozlu olup eyvanların önündekiler daha geniş tutulmuştur. Doğu revakının köşesindeki tonozun doğu-batı yönünden gelen çeyrek tonoza birleşmesiyle çifte sivri tonoz kesiti ortaya çıkmış ve üzerine oturduğu sütun başlığında "kırlangıç kuyruğu" adı verilen bir görünüm oluşturmuştur. Doğu tarafında, eyvanla köşedeki kışlık dershane arasında bina ile bütünleşmiş olan türbe yer almaktadır.

Sekizgen planlı olan türbe içten tromplu kubbe, dıştan çokgen kasnağa oturmuş sivri külâh örtülüdür. Üst mekâna iki taraftan dörder basamaklı merdivenle çıkılır ve Bursa kemeriyle kaş kemerin kaynaştırıldığı yanları yivli bir kapıdan girilir. Sanduka kaybolduğu için mescid olarak kullanılan bu mekân, çapraz eksenlerde yarım yuvarlak ve dikdörtgen nişlerle genişletilmiştir; güneydeki niş mihraptır. Türbenin damın üstünde kalan kısmına, insan boyu yüksekliğindeki bir hizada çepeçevre Selçuklu sülüsü ile Âyetü'l-kürsî ve bunu takip eden âyetler yazılmıştır. Ölü mahzeninin kapısı dikdörtgen olup tavanı tonoz örtülüdür; önündeki revaka açılan iki dar mazgal yarığından ışık alır. Mezar 1980 onarımında Selçuklu genç kız mezarı tipinde yenilenmiştir.

Binanın kuzey köşesinde yer alan kışlık dershane yüksek tonozlu olup iki pencerelidir. Pencerelerden büyük olanı kuzey duvarından dışarıya, küçük olanı bitişikteki büyük eyvana açılır; kapısı istiridye motifi dolgulu kavsara ve rozetlerle süslenmiştir. Diğerlerinden farklı olarak doğrudan avluya açılan ve önünde revak bulunmayan büyük eyvan medresenin yazlık dershanesidir; biri kuzeye, diğeri batıya açılan iki penceresi vardır. Eyvanın solunda doğu-batı yönünde dikdörtgen planlı büyük bir oda yer alır. Kapısını istiridye motifi dolgulu kavsara ile yanlarındaki on iki dilimli, göbekli iki rozetin süslediği bu mekânın kışlık küçük dershane olduğu sanılmaktadır. Bina, bu odanın önünden başlayan yüksek tonozlu bir koridorla Şifâiyye'ye bağlanmıştır. Bu koridora, ortasında kuzeye yönelen ve bir pencere ile dışarıya açılan basık bir dikey koridor eklenmektedir. Yapılan kazıda binaya bu koridorun altından yivli künklerle su getirildiği tesbit edilmiştir.

Şifâiyye (Şifâhâne). Gıyâsiyye'ye benzer; ancak avlu ve ortasındaki havuz kare biçimindedir. Kuzey ve güney eyvanlarının eksende olmasına karşılık hastaların güneş almaları için kullanıldıkları sanılan doğu ve batı eyvanlarından batıdaki biraz güneye kaymıştır. Taçkapı giriş eyvanıyla batı revakına açılmakta, büyük eyvanın dışındaki eyvanlara birer basamakla çıkılmaktadır. Avlu dört tarafından on adet pâyeye oturan sivri tonozlu revaklarla çevrilmiştir; pâyelerden sekizi kare, büyük eyvanın önündekiler "L" kesitlidir. Büyük eyvanın kuzeye ve doğuya açılan iki penceresi vardır. Bu eyvanın doğusunda iç içe iki oda yer almakta ve bunlardan içeridekinin

tamamen karanlık olduğu görülmektedir. Bu karanlık odada ışığa karşı hassas olan ilâçların hazırlandığı ve dolayısıyla Selçuklu tabâbetinde “fotosansibilite” olayının bilindiği tahmin edilmektedir. Büyük eyvanın batısında, süslü bir kapıdan girilen kuzey-güney istikametinde yerleştirilmiş uzun dikdörtgen şeklinde bir mekânla ona açılan kare şeklinde üç küçük oda bulunmakta, bunlardan uzun mekânın ameliyata hazırlık odası, diğerlerinin ise ameliyat odaları oldukları sanılmaktadır. Ameliyata hazırlık odası beşik tonoz örtülüdür ve tonozun ortasında yükseklik ve ferahlık hissi uyandıran kademeli bir kemer vardır. Bu odada kuzeye açılan lokma demirli bir pencere, ameliyat odalarında ise içeriye loş bir ışık sağlayan küçük birer tepe penceresi bulunmaktadır.

Avlunun güneybatı köşesinde giriş eyvanından sonra sola dönen sivri tonozlu bir koridorla hasta odaları kısmına geçilmektedir. Toprak altında yarı kaybolmuş durumda iken kazılar sırasında temelleri bulunarak son tamiratta kısmen yeniden yapılan bu bölüm 9 X 41 m. boyutlarında olup kuzey-güney istikametinde uzanan bir orta koridorla sağlı sollu dizilmiş hücrelerden oluşur; koridor kuzeydeki dışarıya bakan demirli bir pencereden ışık almaktadır. İki tarafta dokuzardan on sekiz tane olan hasta odaları, kareye yakın dikdörtgen planlı ve sivri tonoz örtülüdür. Odaların eyvan kavislerinde karşılıklı ikişer delik bulunmaktadır. Bu bölüme geçilen koridorun karşısındaki ilk odadan hamama girilmektedir; bu odanın soyunmalık olması gerekir. Tuğladan yapılan hamam kare planlı ve aynalı çapraz tonoz örtülü olup aralıklarda dört adet tipik Selçuklu hamam penceresi bulunmaktadır. Hamamla giriş eyvanı arasında yapının en büyük kapalı mekânını (33 m2) oluşturan bir oda yer almakta ve orta yükseklikte bir tonozla örtülü olan odanın kapısı hasta hücrelerine giden koridora açılmaktadır; bu odanın güneye bakan bir penceresi vardır. Genişliği ve taçkapı girişinde bulunması sebebiyle bu odanın başhekime ait olması muhtemeldir.

## BİBLİYOGRAFYA

TK, Defteri Mufassal-ı Livâ-yı Kayseriyye, nr. 136; TK, Defteri Evkāf-ı Livâ-yı Konya, nr. 565, 584; Halil Ethem [Eldem], Kayseri Şehri, İstanbul 1334, s. 30-32; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1931, II, 150; A. Süheyl Ünver, Selçuklu Tababeti: XI-XIV. Asırlar, Ankara 1940, s. 56; a.mlf., 750 Yıl Önce Kayseri Tıbbiyesi: 1206-1956, İstanbul 1956; a.mlf., "Büyük Selçuklu İmparatorluğu Zamanında Vakıf Hastahanelerinin Bir Kısmına Dair", VD, sy. I/1 (1938), s. 18-23; a.mlf., "Hospital und Arzteschule von Kayseri", Arzteblatt (1968), s. 29-32; Kazım Özdoğan, Kayseri Tarihi, Kayseri 1948, I, 181-185; Afet İnan, Türk Kadınlarının Yaptırdıkları Sağlık Kurulları ve Gevher Nesibe Şifaiyyesi, Ankara 1955; a.mlf., Kayseri Gevher Nesibe Şifaiyyesi, Ankara 1969; a.mlf., "Kayseri'nin 749 Yıllık Şifaiyye Tıp Medresesi", TTK Belleten, XX/78 (1956), s. 214-222; Bedi N. Şehsüvaroğlu, Anadolu'da Dokuz Asırlık Türk Tıp Tarihi, İstanbul 1957, s. 1-11; Kazım İsmail Gürkan, Kayseri Mektebi Hastahanesi, İstanbul 1969; Hüseyin Sipahioğlu, Kayseri Gevher Nesibe Sultan Tıp Sitesi, Kayseri 1981; Kemal Göde, "Melike Gevher Nesibe Tıp Fakültesi ve Hastahanesi", Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Gevher Nesibe Tıp Günleri, Kayseri 1982, s. 65-70; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 101-102; Aynur Gökmen-Emel Ballık, Kayseri Çifte Medrese (mezuniyet tezi, 1986), Ankara Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arkeoloji ve Sanat Tarihi, Gevher Nesibe Tıp Tarihi Müzesi Ktp., nr. 71; M. Kadir Sayılgan, Şifaiye Tıp Medresesi, İstanbul 1987, s. 22-26; a.mlf., "Kayseri Gevher Nesibe Tıp Sitesi ve Tıp Tarihi Müzesinin Kuruluşu", Dirim, LXI/9-10, İstanbul 1986, s. 295-307; Ahmet Hulûsi Köker, "Kayseri Gevher Nesibe Tıbbiyesinin Mimarisi", Selçuklu Gevher Nesibe Sultan Tıp Fakültesi: 1206, Kayseri 1992, s. 17-31; a.mlf., "Kayseri Gevher Nesibe Tıbbiyesinde Çalışan Hekim ve Müderrisler", a.e., s. 49-57; a.mlf., "Kayseri Gevher Nesibe Tıbbiyesinde Tıp Öğrenimi ve Öğretimi", a.e., s. 57-63; Turhan Baytop, "Selçuklular Devrinde Anadolu'da Tedavi ve Eczacılık", a.e., s. 63-65; Kemalettin Karamete, "T.C. Sınırları İçinde En Üstün Eski Türk Tıbbiyesi ve Hastahanesi, Şifaiyye ve Gıyasiyye", Erciyes Dergisi, sy. 17, Kayseri 1941, s. 499-526; Şerare Yetkin, "Anadolu Selçuklu Şifahaneleri", TK, sy. 10 (1963), s. 23-24; Mahmut Sabah, "Kayseri'de Yedi Asır Önce Kurulan Tıp Fakültesi", TTOK Belleteni, sy. 258 (1963), s. 10-11; Mahmut Akok, "Kayseri'de Gevher Nesibe Darü'ş-Şifası ve Sahib Ata Medresesi Rölöve ve Mimarisi", Türk Arkeoloji Dergisi, XVII/1, İstanbul 1968, s. 183-184; Arslan Terzioğlu, "Ortaçağ İslâm-Türk

Hastahaneleri ve Avrupa’ya Tesirleri”, TTK Belleten, XXXIV/133 (1970), s. 130-133; Tevfik Elkovan, “Gevher Nesibe Şifâiyesinin Kapısında Bulunan ve Kaybolmakta Olan Yılan Kabartması Üzerinde Bir Araştırma”, Kayseri Gevher Nesibe Tıp Fakültesi Mecmuası, Kayseri 1983, s. 1-3; Refet Yinanç, “Kayseri Gevher Nesibe Tıp Mektebinin Vakfiyesi”, Erciyes Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi, VII/4, Kayseri 1984, s. 363-366; a.mlf., “Kayseri ve Sivas Darüşşifalarının Vakıfları”, TTK Belleten, XLVIII (1984), s. 299-307; D. Brandenburg, “Alte türkische Krankenhauser”, Med Welt, sy. 37, Berlin 1986, s. 277-282.

Ahmet Hulusi Köker

# GEVHER ŞAD

(ö. 861/1457)

Timurlu Hükümdarı Şâhruh'un karısı ve Uluğ Bey'in annesi.

Çağatay asilzadelerinden Gıyâseddin Tarhan'ın kızı olup kaynaklarda "Mehd-i ulyâ Gevher Şad Aga", yaptırdığı Herat Camii'nin kitâbesinde "Mehd-i a'lâ ismetü'd-dünyâ ve'd-dîn" olarak zikredilir. 1388'de Timur'un oğlu Şâhruh Mirza ile evlendi. Eski Türk-Moğol âdetlerine uyarak bir süre kayınvâlidesi Saray Mülk (Melik) Aga'nın yanında yaşadı. Gevher Şad, Şâhruh'un babasıyla birlikte 1393 İran seferine gitmeden önce karargâh kurdukları Sultâniye'de on bir ay kaldı ve burada sonradan Uluğ Bey adıyla anılacak olan oğlu Muhammed Turgay'ı (Taragay) dünyaya getirdi. Şâhruh'un, İran seferinde Kal'a-i Sefîd Muharebesi'nde gösterdiği yararlıklardan dolayı vali olarak tayin edildiği Semerkant'ta üç yıl oturdu; ardından da eşinin Horasan, Sîstan ve Mâzenderan valiliklerine getirilmesi üzerine Herat'a yerleşti; burada ikinci çocuğu Baysungur dünyaya geldi (1397). 1403'te kocası Şâhruh Mirza ikinci evliliğini yaptı; bir yıl sonra da Timur, zaferlerini kutladığı bir ziyafette Uluğ Bey'i Muhammed Sultan'ın kızı Öge Begüm ile (Biki), henüz yedi sekiz yaşlarında olan Baysungur'u da Gevher Şad'ın yanında yetişen Emîr Çolpan'ın kızı Yan Melik Hatun ile evlendirdi. Aynı yıl içinde Timur öldü ve yerine Şâhruh Mirza geçti (1405).

Annesinin hastalığı sebebiyle Herat'tan Meşhed'e giden Gevher Şad onun ölümünden (1413) sonra bir süre burada kaldı ve bazı ilâvelerde bulunduğu İmam Rızâ Türbesi'nin yanına bir cami inşa ettirdi (bk. MEŞHED ULUCAMİİ); aynı zamanda hattat olan oğlu Baysungur da caminin yazılarını yazdı. Gevher Şad Herat'a dönünce yine büyük bir medrese ve cami ile kendi türbesinin yapımı için teşebbüse geçerek Meşhed'deki caminin mimarı Kıvâmüddin Şîrâzî'yi görevlendirdi; 1417 yılında başlayan inşaat 1434'te tamamlandı. İki minareli olan medreseden bugüne iki şerefeli bir minare ile bitişiğinde yer alan türbe, 116 X 63,5 m. ölçülerinde olan ve dört köşesinde 36 m. yüksekliğinde dört minare bulunan camiden de üç minare kalmıştır. Minarelerin beyaz ve açıklı koyulu mavi çinilerle yapılan

zengin süslemeleri binanın ihtişamı hakkında fikir vermektedir.

Gevher Şad Herat'ta Baysungur'un oğlu Alâüddevle'den başka Uluğ Bey'in oğlu Abdüllatif'le de ilgileniyordu. Fakat Abdüllatif, ninesi ve dedesinin Alâüddevle'yi daha çok sevdikleri düşüncesiyle 1441'de Herat'ı terketti; Gevher Şad ardından Semerkant'a giderek onu tekrar Herat'a getirdi. Şâhruh'un 1444'te hastalanması oğulları ve torunları arasında taht için rekabete yol açtı. Belh'te bulunan küçük şehzade Muhammed Cûkî Herat'a geldi. Burada Gevher Şad'ın, Sipehsâlâr Celâleddin Fîrûz Şah'tan Alâüddevle'ye biat edeceğine dair söz aldığını ve Abdüllatif ile Alâüddevle'nin çok sevildiklerini gördü. Şâhruh kısa süre sonra iyileşti, fakat Muhammed Cûkî ansızın öldü. Kendisine vâris olarak gördüğü oğlunun ölümü Şâhruh'u çok sarstı ve bu olaydan sonra devlet işlerinde Gevher Şad'ın telkinleri önemli rol oynamaya başladı.

Dedesinin hastalığı sırasında bu durumdan faydalanarak hükümdar olmak isteyen Baysungur'un oğlu Muhammed 1446'da Şîraz'ı kuşattı. Gevher Şad, ülke bütünlüğünü koruma düşüncesiyle Şâhruh'u ikna ederek Muhammed üzerine yürümesini istedi. Şâhruh Rey'e gelince Muhammed kaçtı. İsfahan'da bazı emîrleri tutuklatıp geri dönen Şâhruh, Sâve şehrindeki emîr ve ileri gelenleri Gevher Şad'ın telkinleriyle idam ettirdi. Bunların arasında bulunan tarihçi Nizâmeddin Şâmî ise ancak Abdüllatif in aracılığıyla kurtulabildi. Şâhruh aynı yıl içinde Herat'ta öldü (1447).

Gevher Şad, torunları arasında çıkacak muhtemel bir taht kavgasını önlemek için hemen harekete geçti. Şâhruh'un ölümünü bir adamıyla Alâüddevle'ye, başka bir adamıyla da Abdüllatif'e bildirdi. Abdüllatif ise Semerkant'ı bağımsız

olarak yöneten, fakat devlet idaresinden çok ilim ve sanatla uğraştığı için Şâhruh'un tahtında pek gözü olmayan babası Uluğ Bey'e haber yolladı, bu arada ortaya çıkan bir isyanı bastırdı. Ardından hükümdar olma sevdasına kapıldı ve Şâhruh'un cesedini, ninesi Gevher Şad'ı ve Emîr Tarhan ailesini rehin alıp Herat'tan ayrıldı. Alâüddevle onun bu hareketlerini duyunca Şâhruh'un hazinesine el koydu ve bir kısmını ümerânın hükümdar seçtiği Uluğ Bey'e gönderirken kalan kısmıyla bir ordu kurarak Abdüllatif'in peşinden gitti; 1447'de Nîşâbur yakınlarında yapılan savaşta Gevher Şad'ı

kurtardı ve Herat'a götürdü. Bütün torunların birbirine düştüğü ve Uluğ Bey'in de oğlu Abdüllatif tarafından katlettirildiği (1449) çok kanlı geçen üç yıldan sonra Gevher Şad, yakınları ile birlikte Herat'tan ayrılıp Esterâbâd'da Baysungur'un oğlu Bâbür Mirza'nın yanına sığındı ve burada büyük itibar gördü. Arkasından bir süre de Meşhed'de kaldıktan sonra Timur ahfadının Mîrân Şah kolundan gelen Ebû Said Mirza'nın Timurlu hükümdarı olmasıyla tekrar Herat'a geçerek Bâğ-ı Zâgān'a yerleşti. Fakat birkaç yıl sonra Ebû Said Han, kendisine ihanet ettiğini ileri sürerek tahminen seksen yaşını aşmış olan Gevher Şad'ı öldürttü. Naaşı sağlığında yaptırdığı, ancak kendisinden yirmi üç yıl önce ölen oğlu Baysungur buraya gömüldüğü için onun adıyla anılan türbeye defnedildi.

Gevher Şad özellikle dindar kişiliğinden dolayı halk tarafından çok sevilirdi; insanların rağbet gösterdiği ziyaret yerlerine gider, oraları imar eder, fakirlere ihsanlarda bulunur ve onların gönlünü alırdı. Uzun ömrü boyunca devleti yönetenlere tesir ettiğinde daima halkın refahını ön planda tutmuştur. Göreve getirilmelerinde rol oynadığı bazı kişiler de uzun yıllar devlete hizmet edip gösterdikleri başarılarla onun kararlarında ne kadar isabetli olduğunu ortaya koymuşlardır.

## BİBLİYOGRAFYA

Nizâmeddîn-i Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 158, 164, 253; Abdürrezzâk es-Semerkandî, Maṭlaʿu's-saʿdeyn (nşr. Muhammed Şâfî), Lahor 1360-65/1941-46, s. 315, 759, 836, 838, 863, 883, 886, 887 vd., 1146, 1157, 1164; a.e., Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4370, II, vr. 613b, 614a-b, 622a, 624b, 626b, 628a, 642a-b vd., 648a, 678a; Mîrhând, Ravżatuṣ-ṣafâʾ) IV, 633, 734; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, Tahran 1271 hş., III, 214, 634 vd., 638; IV, 14, 20 vd., 65 vd., 68, 82; M. Takī Han Hekim, Genc-i Dâniş, Tahran 1366 hş., s. 566, 938; A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope), London 1938-39, III, bk. İndeks; L. Golombek-D. Wilber, The Timurid Architecture of Iran and Turan, Princeton 1988, I, 302-307, 328, 332; II, rs. 155-169, 241-249, harita 8, plan 75-76; Abdülhüseyn-i Saîdiyân, Serzemîn u Merdüm-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 823, 862; W. Barthold, Uluğ

Beg ve Zamanı (trc. İsmail Aka), Ankara 1990, s. 55-56, 110, 180-183, 185, 187, 189, 192, 223; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 73, 75, 122; M. Streck, “Meşhed”, İA, VIII, 152-153; Hans R. Roemer, “Timurlular”, a.e., XII/1, s. 349; L. Bouvat, “Uluğ Bey”, a.e., XIII, 27-29; [idâre], “Gevher Şâd”,UDMİ, XVII, 581.

Recep Uslu

# GEVHER ŞAD CAMİİ

(bk. MEŞHED ULUCAMİİ).

# GEVHERÎ

گوهرى

Türk saz şairi.

Doğum yeri ve tarihi belli değildir; her iki hususta da farklı görüşler ileri sürülmüştür. M. Fuad Köprülü, Kırım Hanı Selim Giray'a yazdığı bir methiyeden dolayı şairin Kırımlı (Türk Sazşairleri, s. 191), Şükrü Elçin (Gevherî, s. 3) ve Saim Sakaoğlu ise İstanbullu olması ihtimalinin daha kuvvetli olduğunu söylemektedir (Büyük Türk Klâsikleri, VI, 92). XVII. yüzyılın ikinci yarısında şöhret kazanan Gevherî'nin aynı yüzyılın ilk yarısının sonlarına doğru dünyaya geldiği kanaati yaygındır. Ancak M. Şakir (Ülkütaşır), yayımladığı Gevherî'ye ait bir şiirden hareketle (Atsız Mecmua, sy. 17, s. 105-106) onun saz şairi Kâtibî ile çağdaş olduğunu ve bu sebeple aynı yüzyılın ilk çeyreğinde doğmuş olabileceğini belirtmekte, Hikmet Dizdaroğlu ise daha geç bir tarihte doğduğunu söylemektedir (Fikirler, sy. 262-263, s. 12).

Gevherî'nin adı da tartışma konusudur. Bir şiirinde geçen, "Gevherî ta'birdir Mustafa ismim" mısraından adının Mustafa olduğu anlaşılmakla beraber (Köprülü, Türk Sazşairleri, s. 191) yine bazı şiirlerinden hareketle adının Ali (Yavuz, sy. 27 [1983], s. 146) veya Mehmed (Elçin, Gevherî, s. 2) olduğu ihtimali üzerinde de durulmaktadır. Ancak Sakaoğlu, şairin gerçek adının Mehmed olduğunu kesin bir dille ifade etmektedir (Büyük Türk Klâsikleri, VI, 92; TDL, sy. 445-450, s. 147).

Gevherî ile ilgili öncekilerden farklı bazı bilgiler Nihad M. Çetin tarafından ortaya atılmıştır. Çetin, Gevherî'nin Amasya'nın Gümüş kasabasında bulunan gümüş madeninde maden eminliği görevini yürüttüğünü, yakın zamana kadar şairin Saray adını taşıyan konağının Amasya'nın Gümüşhacıköy ilçesinde bulunduğunu ve kendi annesi tarafından dedesi Gevherîzâde Abdülvehhâb Efendi'nin de Gevherî'nin torunu olduğunu söylemektedir (bk. bibl.). Ayrıca Gevherî'nin adının kesin olarak Mustafa olduğunu ileri süren Çetin, şairin divanının dedesi Abdülvehhâb Efendi'ye

intikal ettiğini, ancak daha sonra Sivas'ta satıldığını belirterek birinde "Gevherî" adının ve 1260 (1844) tarihinin yer aldığı üç mührün de klişelerini yayımlamıştır. Ancak 1260 tarihini taşıyan mührün, XVIII. yüzyılın ilk yarısında öldüğü kabul edilen Gevherî'ye ait olması mümkün görünmemektedir. Nihad Çetin, yine dedesi Abdülvehhâb Efendi'nin verdiği şifahî bilgilerden hareketle Gevherî ve Gevherî'nin oğlu Ahmed Efendi'nin Merzifon'da Abdürrahîm-i Rûmî Türbesi'nin hazîresinde medfun olduklarını belirtmektedir. Bu yeni bilgiler ikinci bir Gevherî'nin varlığını düşündürecek mahiyettedir.

Genellikle kabul edildiğine göre Gevherî IV. Mehmed (1648-1687), II. Süleyman, II. Ahmed ve II. Mustafa (1695-1703) devirlerini idrak eden şair ve hattat Mehmed Bahri Paşa'nın divan kâtipliğini yapmış, görevli olarak bir süre Şam ve Bağdat'ta bulunmuştur (Sâlim, s. 157-159). İyi bir medrese tahsili gördüğü ve hayatının daha çok İstanbul'da geçtiği söylenebilir. İki manzumesinden hareketle

şairin IV. Mehmed'in 1663 ve 1683 yıllarındaki Avusturya seferlerine katıldığı belirtilmekteyse de (Öztelli, TFA, X/199, s. 3992-3993) onun bu seferlere katılmadığını, seferlerin başarıyla sonuçlanması yolundaki temennilerini dile getirmek için bu manzumelerini İstanbul'da yazdığını kabul etmek gerçeğe daha yakın görünmektedir. Gevherî'nin bir ara Rumeli serhadlerinde de bulunduğu ve Eğri Kalesi alay beyi olan büyük babası Ahmed Ağa'ya şehâdetinden dolayı Eğri'de bir mersiye yazdığı, İbrâhim Naîmüddin'in Hadîkatü'ş-şühedâ (telifi: 1157/1744) adlı eserinde kayıtlıdır. Gevherî'nin gezgin saz şairi olmadığı, ancak zaman zaman resmî görevleri sebebiyle İstanbul dışına çıktığı şiirlerinden anlaşılmaktadır.

M. Fuad Köprülü, şairin hayatının son yıllarına doğru yazdığı tahmin edilen bir koşmasında geçen, "Bin yüz yirmi yedi üstüne tarih" mısraından hareketle bu tarihten (1715) kısa bir süre sonra öldüğünü belirtmektedir (Türk Sazşairleri, s. 193). Aynı manzumeye başka bir cönkte rastlayan Hikmet Dizdaroğlu ise manzumenin son dörtlüğünde yer alan, "Sene bin yüz elli yazıldı târih" mısraına dayanarak şairin bu tarihten (1737) sonra öldüğünü kabul etmenin daha uygun olacağını söylemektedir (Fikirler, sy. 262-263, s. 11-12). Bu tarihler Gevherî'nin -XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde doğduğu kabul edilirse-yüz yıl veya daha fazla bir süre yaşadığını

göstermekte, bunun kabul edilmesi ise pek mümkün görünmemektedir. Ancak bu farklı görüşlerden hareketle şairin XVII. yüzyılın ilk yarısının sonlarında doğduğu ve III. Ahmed devrinden (1703-1730) kısa bir süre sonra öldüğü kabul edilebilir.

XVII. yüzyıl Türk saz şiirinin büyük gelişmeler gösterdiği bir dönemdir. Oldukça güçlü saz şairlerinin yetiştiği bu yüzyılda Gevherî'den başka Karacaoğlan ve Âşık Ömer gibi şöhretleri günümüzde de devam eden isimler bulunmaktadır. Gevherî'nin şiirleri, XVII. yüzyılın ikinci yarısından XX. yüzyılın başlarına kadar Anadolu, Rumeli ve Azerbaycan'da sevilerek okunmuş, çeşitli mecmua ve cönklerde yer almıştır. Şiirlerini yazarken diğer saz şairleri gibi gelenekten faydalanan Gevherî vezin, kafiye ve şekil gibi dış unsurlardan ustaca faydalanmış, gördüğü eğitimin de etkisiyle şiirlerinde yazı diline oldukça yaklaşan, çağdaşı saz şairlerine göre ağır sayılabilecek bir Türkçe kullanmıştır. Koşma ve semâilerinde o dönemdeki halk Türkçe'sinin zenginlik ve incelikleri görülürken aruzla yazdığı divan, kalenderî, gazel ve müstezadlarda dilinin aynı derecede zengin olduğu söylenemez. Onun şiirlerinde görülen terkipler, yaşadığı dönemdeki diğer halk şairlerinde olduğu gibi divan edebiyatının etkisinde kalmasından ileri gelmektedir. Bu etki şairin sık sık kullandığı teşbih ve mecazlarda da kendini gösterir. Ancak divan edebiyatı nazım şekilleriyle yazmış olan diğer halk şairleri gibi Gevherî'nin şair kişiliğini de daha çok âşık tarzı şiirlerinde aramak gerekir.

Gevherî'nin şiirlerinde süratli, kontrolsüz ve kolay yazmaktan ileri geldiği tahmin edilen kusurlara sık rastlanmaktadır. Kafiyelerin zayıf oluşu, durak hataları ve ölçünün tam teşkil edilemeyişi bu hataların başlıcalarıdır. Bunların bir kısmının müstensihlerden kaynaklandığı kabul edilse bile çoğunun şaire ait olduğu muhakkaktır. Hece vezniyle yazdığı şiirler, çağdaşı olan Karacaoğlan ve Âşık Ömer'in şiirleriyle karşılaştırıldığında bu durum daha açık bir şekilde görülür. Aynı konuları tekrar edişi de Gevherî'nin bir diğer zayıf yönü olup bu husus divan şairlerinin halk şiirini hafife alarak tenkit etmelerine zemin hazırlamıştır (Köprülü, Türk Sazşairleri, s. 194-195). Bununla birlikte Gevherî kendisinden sonra yetişen pek çok şairi etkilemiş ve bunlar tarafından üstat kabul edilmiştir.

Bir iki şiiri dışında sosyal konulara pek yer vermeyen Gevherî'nin

şiirlerindeki en önemli tema aşktır. Bu ana tema içinde sevgili, rakip, ayrılık, kader ve çile önemli bir yer tutar. Şair, iksir kadar önemli saydığı aşkın peşinde daima ebedî güzelliği aramıştır. Birçok şiirinde makamları bilerek kullanan şairin bestelenmiş şiirleri klasik Türk mûsikisi ve halk mûsikisi repertuvarı içinde yer almaktadır. Bunlar arasında Alâeddin Yavaşça tarafından şarkı formunda ve mâhur makamında bestelenen, “Elâ gözlü nazlı dilber” mısraı ile başlayan koşması ile yine aynı formda Ahmet Çağan’ın rast makamında bestelediği, “Ey benim nazlı cânânım” mısraı ile başlayan bir diğer koşması zikredilebilir.

Gevherî’nin şiirleri üzerinde başta M. Fuad Köprülü olmak üzere Sadettin Nüzhet Ergun ve Mehmed Halid Bayrı gibi birçok derleyici çalışmış ve pek çok şiiri ortaya çıkarılmıştır. Hasan Eren, bir cönkte Gevherî’nin 300 kadar şiirinin bulunduğunu söylemektedir (TDL, IX/97, s. 7). Gevherî hakkında en kapsamlı çalışmayı Şükrü Elçin Gevherî Divânı-İnceleme-Metin-Dizin-Bibliyografya adlı eseriyle yapmıştır (Ankara 1984). Burada şairin hayatı ve sanatı hakkında geniş bilgi verilmiş, daha önce yapılan çalışmalar da göz önünde bulundurularak birçok yazma mecmua ve cönk karşılaştırılarak onun hece ve aruz vezniyle yazdığı 979 şiiri yayımlanmıştır. Gevherî üzerindeki en son çalışmayı ise Burhan Kaçar hazırladığı doktora teziyle gerçekleştirmiştir (bk. bibl.).

## BİBLİYOGRAFYA

Mecmûa-i Eş’âr-ı Gevherî Çorum İl Halk Ktp., nr. 2087; Gevherî Divânı (haz. Şükrü Elçin), Ankara 1984; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 157-159; Sadettin Nüzhet [Ergun], Gevherî, İstanbul 1928; Ahmed Talat [Onay], Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev’i, İstanbul 1928, s. 48; M. Fuad Köprülü, Gevherî, İstanbul 1929; a.mlf., Türk Sazşairleri (İstanbul 1940), Ankara 1962, s. 191-249; M. Halit Bayrı, Âşık Gevherî, İstanbul 1958; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 427; Banarlı, RTET, II, 718-719; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, İstanbul 1983, s. 169; Şükrü Elçin, Gevherî, Ankara 1987; Kip, TSM Sözlü Eserler, s. 99, 105, 235; Saim Sakaoğlu, “Gevherî”, Büyük Türk Klâsikleri, VI, 92-96; a.mlf., “Gevherî”,

TDI., sy. 445-450 (1989), s. 147-149; sy. 528 (1995), s. 1329-1344; Nihad Çetin, “Gevherî’ye Dair Birkaç Not”, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 1991, s. 21-23; Burhan Kaçar, Gevherî Divanı: Metin Tahlili (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hikmet Dizdaroğlu, “Meşhur Saz Şairlerinden Gevherî’ye Dair Bir Vesika”, Fikirler, sy. 262-263, İzmir 3 İkincikânun 1944, s. 11-12; Cevdet Canpolat, “Gevherî’nin Bilinmeyen Deyişleri”, TFA, II/29 (1951), s. 459-461; Naim Buluç, “Gevherî’nin Yayımlanmamış Şiirleri”, TDI., III/31 (1954), s. 434-435; Hasan Eren, “Âşık Gevherî”, a.e., IX/97 (1959), s. 5-8; Cahit Öztelli, “Gevherî’nin Hayatiyle İlgili İki Koşması”, TFA, X/199 (1966), s. 3992-3993; a.mlf., “Gevherî”, TDEA, III, 333; Orhan Yavuz, “Gevherî’nin Şiirleri, Gevherî’ye Ait Olan Şüpheli ve Yayınlanmamış Şiirler”, TDA, sy. 27 (1983), s. 139-155; Öztuna, BTMA, II, 552.

Nurettin Albayrak

# GEYHATU HAN

گیخاتو خان

(ö. 694/1295)

İlhanlı hükümdarı (1291-1295).

Abaka Han'ın oğlu olup çocukluk ve gençlik yılları hakkında fazla bilgi yoktur. Şehzadeliği ve hükümdarlığı sırasında onun aşırı içki ve eğlence düşkünü olduğu bilinmektedir. Argun Han'ın uzun süren hastalığı esnasında veliahdı belirlenmemişti. Ölümü üzerine toplanan

kurultay oğlu Gāzân'ı değil kardeşi Geyhatu'yu tercih etti. Geyhatu şehzadeliğinde Anadolu'daki Moğol idaresinin başında bulunuyordu. Argun Han, Geyhatu'dan önce bu görevi yürüten ve adaletiyle tanınan Samagar Noyan'ı bu görevden alarak yerine kardeşi Geyhatu'yu getirmişti.

Argun Han'ın ölüm haberini Antalya'da bulunduğu sırada öğrenen Geyhatu, Konya yoluyla Azerbaycan'a dönerken Ahlat yakınlarında hükümdarlığını ilân etti (23 Receb 690/22 Temmuz 1291). Geyhatu, Şiktur Noyan'ı nâib tayin ederek yanında kayınbabası Ak Boğa ve diğer noyanlar olduğu halde Türkmenler'i te'dib maksadıyla Anadolu'ya geri döndü. Başta Karamanoğulları olmak üzere Orta ve Batı Anadolu ile uç bölgelerinde kontrolü ele geçiren Türkmen beyleri Anadolu'daki İlhanlı varlığı için tehlike teşkil ediyorlardı. Geyhatu bu sefer esnasında yaptığı yağma ve kıyımlarla etrafa dehşet saçtı. Lârende acımasızca yağma edildi, Denizli ve Menteşe toprakları da aynı şekilde yağmalandı. Denizli uzun süren bir kuşatmadan sonra 23 Aralık 1291'de ele geçirildi. İlhanlı ordusu pek çok esirle Konya'ya döndü (Şubat 1292). Geyhatu'yu Konya'yı yağmalamaktan Ahî Ahmed Şah'ın vazgeçirdiği söylenmektedir. Bu sırada Kastamonu ve yöresine hâkim olan Çobanoğullarından Muzafferüddin Yavlak Arslan, İlhanlılar'a karşı başlattığı mücadelede Anadolu Selçuklu şehzadelerinden Rükneddin Kılıcarslan'ı da yanına almıştı. Fakat İlhanlılar'a karşı ortak hareket edemeyen Türkmenler'in başarısı kısmî olmaktan öteye

gidememiştir. Geyhatu, kumandanlarından Hıtaylı Taştimur'u Anadolu'da bırakarak Azerbaycan'a döndü ve Aladağ'da törenle tahta çıktı, şerefine büyük ziyafetler tertip edildi (29 Mayıs 1292).

Geyhatu devrinde de İlhanlı-Memlük mücadelesi devam etti. Geyhatu, Memlük Sultanı el-Melikü'l-Eşref Halîl b. Kalavun'a bir mektup göndererek Halep şehrinin kendisine verilmesini, aksi halde Suriye üzerine bir sefer düzenleyeceğini bildirdi. Buna karşılık el-Melikü'l-Eşref de ondan Bağdat'ı istedi. Taraflar savaş hazırlıklarına başlamışken el-Melikü'l-Eşref'in 1293'te ölümü üzerine bu savaş gerçekleşmedi.

Dirayetsiz ve müsrif bir hükümdar olan Geyhatu döneminde bilhassa Anadolu halkı büyük sıkıntılar çekmiştir. Kendisi zalim karakterli olmamasına rağmen israf sebebiyle ihtiyaç duyulan parayı temin için İlhanlı memurları halka zulmetmişlerdir. Argun Han döneminde Mısır Memlük devletiyle yapılan savaş ve ülkede salgın hale gelen bir hayvan hastalığı (yut) yüzünden devletin malî durumu iyice bozulmuştu. Malî sıkıntılara çare arayan veziri Sadr-ı Cihân-ı Zencânî (Sadreddin Ahmed b. Abdürrezzâk el-Hâlidî), Çin'den gelen İzzeddin Muhammed b. Muzaffer b. Amîd'in orada olduğu gibi kâğıt para basımıyla ilgili tavsiyesini Geyhatu'ya arzederek onu ikna etti. Bunun üzerine Geyhatu, Çin elçisi Puladçingsang'ı çağırıp onunla da görüştükten sonra Çince "çav" (ts'au) denilen kâğıt paranın basılmasını ve bu maksatla çavhânelerin kurulmasını emretti. Başlangıçta "çav-ı mübârek" denilen bu para 693'te (1294) Tebriz'de basıldı. Piyasadaki altın ve gümüş paralar çavlarla değiştirilmek üzere toplattırıldı. Ancak bu uygulama iç ve dış ticaretin durmasına, halkın ve tüccarların itirazlarına sebep oldu. Ticarî hayattaki olumsuz etkileri yüzünden son zamanlarda "çav-ı nâmübârek" adı verilen bu kâğıt paradan birkaç ay sonra vazgeçildi.

Bu kararsız tutumu yanında Geyhatu hânedan üyelerine karşı da son derece haksız davranışlarda bulunmuştur. Yeğeni ve Horasan Valisi Gāzân'ın kendisini ziyaret etmesine izin vermediği gibi şehzade Baydu'ya da haksız yere hakaret etmiştir. Hükümdarın bu uygulamalarından faydalanan şehzade Baydu, sivil ve askerî erkânın desteğini aldıktan sonra Tebriz üzerine yürüdü ve Hemedan civarında yapılan savaşta Emîr Tuğaçar'ın kendi tarafına geçmesi üzerine Geyhatu yenilerek Mugan'a kaçtı (3

Cemâziyelevvel 694/21 Mart 1295), fakat yakalanarak 6 Cemâziyelevvel 694 (24 Mart 1295) tarihinde idam edildi. İlhanlı tahtına geçen Baydu da kendisinden bekleneni veremediğinden aynı yıl içinde, Horasan valisi olan şehzade Gāzân veziri Nevrûz'un da yardımıyla Baydu'yu yenerek İlhanlı tahtına geçti.

Geyhatu tecrübeli devlet adamlarının kendisinden uzaklaşmasına sebep olmuştu. Baydu'nun yanında Tuğaçar, Koncukbal, Gāzân'ın yanında Nevrûz gibi devlet adamları bulunduğu halde onun yanında halkın nefretini kazanmış olan Sadr-ı Cihân gibi idareciler vardı.

Geyhatu Budist olmasına rağmen ağabeyi Argun'un aksine müslümanlara karşı müsamahakâr davrandı; bilhassa âlim ve şeyhlere karşı saygılı ve cömertti. Bunda müslüman olan karısının da etkili olduğu bilinmektedir. İmar faaliyetleri arasında özellikle Tebriz ve Karabağ'da yaptırmış olduğu saraylar zikredilebilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Ferec, Târih, II, 497; Reşîdüddin, Câ-miʿu't-tevârîḫ (nşr. K. Jahn), Prague 1940, s. 18, 115-122; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 239; Vassâf, Târîḫ, Bombay 1853, s. 162-166; Makrîzî, Kitâbü's-Sülûk (Ziyâde), I/3, s. 786; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. F. Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 78-82, 90; Browne, LHP, III, 37-39; Düvel-i İslâmiyye, s. 303-305; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 218-219; Spuler, İran Moğolları, s. 99-103; a.mlf., "Gaykhātū", El2 (İng.), II, 982; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 614-616; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 288, 290-292, 316, 326, 328; Abdüsselâm Abdülazîz Fehmî Târîḫu'd-devleti'l-Moġūliyye fî Îran, Kahire 1981, s 182-186; Abbâs İkbal, Târîḫu Îrân (trc. Muhammed Alâeddin Mansûr), Kahire 1410/1990, s. 454-455; K. Jahn, "İran'da Kâğıt Para" (trc. Mehmet Altay Köymen), TTK Belleten, VI/23-24 (1942), s. 270-305; Faruk Sümer, "Anadolu'da

Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1969, s. 62-64; Tahsin Yazıcı, "Çav", DİA, VIII, 235.

Abdülkadir Yuvalı

# GEYİKLİ BABA

Rum abdalları zümresine ve Vefâiyye tarikatına mensup bir Türkmen şeyhi.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu yansıtan dönemin menkıbevî tarihinin önde gelen simalarından ve bu tarihin kahramanlarından gazi-derviş tipinin en iyi temsilcilerinden biridir. Geyikli Baba, bu tipin en az kendisi kadar önemli, hatta Bektaşîliğin kuruluşunda oynadığı rol bakımından belki daha mühim olan çağdaşı Abdal Mûsâ ile birlikte Osmanlı kaynaklarında en fazla iz bırakmış şahsiyeti olduğu gibi, Türkiye'nin dinî-içtimaî tarihinin erken döneminin de en dikkat çekici simalarından biridir. Bu tarihin mühim bir meselesini teşkil eden Kalenderiyye Vefâîlik-Babaîlik-Rum abdalları-Bektaşîlik bağlantısını şahsında en iyi temsil eden Geyikli Baba hakkındaki kaynakları başlıca üç gruba ayırıp ona göre değerlendirmek gerekir. Bunların ilki Nefehâtü'l-üns Tercümesi, anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân, Âşıkpaşazâde Târihi ve Neşrî'nin Cihannümâ'sından ibaret olup XV. yüzyıla aittir. İkinci gruptakiler XVI. yüzyılda kaleme alınan eş-Şeḳā'iḳu'n-nuʿmâniyye,

Nişancı Mehmed Paşa'nın Târih'i Künhü'l-ahbâr, el-ʿAylemü'z-zâẖir ve Tâcü't-tevârîh'ten oluşur. Üçüncü grubu meydana getiren Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'si ile Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ise XVII. yüzyıla aittir.

Geyikli Baba'ya dair bazı menkıbeleri ihtiva eden bu kaynakların hiçbiri onun yaşadığı dönemde yazılmış değildir. Bunlardan XV. yüzyıla ait olanlar, o devirden kendi zamanlarına kadar gelen sözlü gelenekteki menkıbeleri yansıtırlar. XVI. yüzyıldakiler, muhtemelen bazı başka nakillerden de faydalanmış olmakla beraber genellikle XV. yüzyıldakilere dayanır. XVII. yüzyıldakiler ise daha çok bu eski kaynaklara geçmemiş mahallî rivayetleri kaydetmişlerdir. Sistemli bir tahlile tâbi tutulduklarında bu üç grup kaynaktaki rivayetlerin, Geyikli Baba'nın erken Osmanlı döneminin bir gazi-dervişi olarak tarihî şahsiyetini, Osmanlı yönetimiyle ilişkilerini ve mistik hüviyetini belli bir ölçüde aydınlatacak nitelikte olmak üzere yine başlıca üç grupta toplandıkları görülür.

Türk velîleri için sık kullanılan bir motifi yansıtan menkıbeye göre, Geyikli Baba dağlarda bir geyiğe binip geyiklerle dolaştığı veya geyiklerle ünsiyet edip aralarında yaşadığı için bu şekilde adlandırılmıştır (Âşıkpaşazâde, s. 46; Mecdî, s. 31). Geyikli Baba onun adı değil lakabıdır. Fakat bu lakap kendisine geyiklere binip gezmesi veya onlarla birlikte yaşamış olmasından çok, sırtını bir hayvan postuyla örten Kalenderiyye'ye mensup diğer meczup dervişler gibi muhtemelen geyik postuyla dolaştığı için verilmiş olmalıdır. Asıl adının Hasan olması gerektiği Yûnus Emre'ye ait bir manzumeden anlaşılmaktadır (Yunus Emre Divanı, s. 299). Bursalı İsmâil Belîğ ise onun adını Ulvî Baba olarak kaydeder (Güldeste, s. 220-222). Çağdaşı olan Yûnus Emre'nin verdiği isim daha doğru kabul edilmelidir.

Rivayete göre Geyikli Baba Orhan Bey zamanında Anadolu'ya Hoy'dan (Azerbaycan) gelmiş bir derviş olup müridleriyle beraber İnegöl yakınlarına yerleşmiştir (Âşıkpaşazâde, s. 46-47; Tevârîh-i Âl-i Osmân, vr. 42b-43a; Neşrî, I, 47; Lâmiî, s. 690). Menkıbeler onun, tıpkı kendisi gibi geyiklere binmiş müridleri eşliğinde Bursa'nm fethine katıldığını nakleder (Küçük Nişancı Mehmed Paşa, s. 104; Cenâbî Mustafa Efendi, vr. 557a; Mecdî, s. 31; Âlî, V, 62; Hoca Sâdeddin, II, 403). Kaynaklarda anlatılan diğer menkıbeler Geyikli Baba'nın başka fetih hareketlerine de katıldığına işaret ediyor (meselâ bk. Belîğ, s. 220). Onun katıldığı bu fetihlerden arşiv kayıtlarına geçmiş biri de Kızılkilise denilen yerin fethidir (Hilmi Ziya, sy. 13-14 [1340], s. 447). Bu fetih menkıbeleri sebebiyle J. von Hammer, Geyikli Baba'yı hıristiyanların Saint Georges'u ile efsanevî kahraman Roland'a benzetir (HEO, I, 154).

İkinci gruptaki rivayetler ise Geyikli Baba'nın Orhan Gazi ve onun yakınındaki bazı devlet adamları ile olan sıkı ilişkisini ortaya koymaktadır. Geyikli Baba, Osmanlı hükümdarına yakınlığıyla tanınan Turgut Alp ile çok samimi görüşmektedir, hatta bu zat şeyhin müridi olmuştur. Turgut Alp Orhan Gazi'ye kendisinden bahsetmiş, menkıbelerini dinleyen hükümdar onu görmek üzere huzuruna davet ettiğinde Geyikli Baba önce bu davete itibar etmemiştir. Ancak ısrarı üzerine Orhan Gazi ile görüşmeye razı olmuş, bu görüşmeden memnun kalan hükümdar kendisine İnegöl bölgesini bağışlamak istemiş, fakat Geyikli Baba yalnızca dervişleri için inşa edeceği bir zâviye yerinden fazlasını kabul etmemiştir (Tevârîh-i Âl-i Osmân, vr. 42b-43a; Âşıkpaşazâde, s. 46-47; Neşrî, 1, 47; Lâmiî, s. 691; Cenâbî

Mustafa Efendi, vr. 558b; Mecdî, s. 33). Yine bir gün sırtında bir çınar (veya kavak) fidanı ile Orhan Gazi'nin ikametgâhının önüne gelmiş ve uzun ömrü temsil eden bu fidanı bahçeye dikerek uzaklaşıp gitmiştir. Bu menkıbeyi nakleden kaynaklar, Geyikli Baba'nın bununla Osmanlı Devleti'nin kutsiyetine ve uzun ömürlü olacağına işaret etmek istediğini belirtirler. Bu rivayetler Geyikli Baba'nın siyasî iktidar çevreleriyle sıkı bağlantısını göstermesi bakımından önemlidir.

Geyikli Baba'nın tasavvufî şahsiyetiyle ilgili rivayetlere gelince, bunlar her şeyden önce yukarıda işaret edilen Kalenderiyye-Vefâiyye-Babaîlik-Rum abdalları bağlantısını ortaya çıkarmak bakımından ehemmiyet taşır. Bunlardan, Geyikli Baba'nın Osmanlı kaynaklarında zikredilen ve çağdaşı olan bütün öteki Rum abdalları gibi meczup karakterli bir Türkmen şeyhi olduğu anlaşılmaktadır. Orhan Gazi ile karşılaşması sırasında hükümdarın kendisine kim olduğunu sorması üzerine verdiği rivayet olunan cevap çok önemlidir. "Baba İlyas müridiyim, Seyyid Ebü'l-Vefâ tarikindenim" şeklindeki bu cevap (meselâ bk. Âşıkpaşazâde, s. 46; Mecdî, s. 31), XIV. Yüzyılda Rum abdalları diye anılan bu gazi-dervişlerin önemli bir çoğunluğunun, Tâcülârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'nin tarikatı olan Vefâiyye'ye ve aynı zamanda Babaî hareketine mensup olduklarını gösterir.

Kaynaklardan, Vefâiyye tarikatına mensup bu şeyhin kendine bağlı kalabalık bir müridler topluluğuna sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. Bazı kaynak ve arşiv belgelerinde bunlar "Geyikli cemaati" (Geyikli Baba Sultan cemaati) ve "Geyikli Baba dervişleri" adıyla zikredilmektedir. XV. yüzyılda yazılmış Velâyetnâme-i Hacım Sultan bu cemaate Germiyan bölgesinde de rastlandığını haber vermektedir (Tschudi, s. 69). Ömer Lutfi Barkan, Geyikli Baba dervişlerinin Konya yöresindeki bazı aşiretler arasında bulunduğunu kaydeder (VD, II [1942], s. 290); Cevdet Türkay ise aynı zümreye Erzurum, Sivas, Malatya, Adana, Biga, Bursa ve İnegöl gibi birbirinden hayli uzak bölgelerde "Geyikli Baba Sultan cemaati" adıyla rastlandığını belirtir (Osmanlı imparatorluğunda Oymak, Aşiret ve Cemaatlar, s. 373-374). Özellikle Biga, Bursa ve İnegöl bölgelerinin Geyikli Baba'nın bizzat hayatta iken faaliyet alanları olması dikkat çekmektedir.

Geyikli Baba'nın türbesi. Bursa'nm Gürsu ilçesine bağlı Babasultan

köyündeki külliye içindedir. Türbenin yanındaki caminin avlusunda bulunan ulu çınarın Bursa'daki sarayın kapısında mevcut çınarla aynı zamanda dikildiğine inanılır. Her sene bu köyde düzenlenen ihtifalle Geyikli Baba'nın hâtırası yaşatılmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA


Yunus Emre Divanı (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1943, s. 299; Tevârîh-i Âli Osmân, İÜ Ktp., TY, nr. 2438, vr. 42b-43a; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 46-47; Neşrî. Cihannümâ (Taeschner), I, 47; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 690-691; Küçük Nişancı Mehmed Paşa, Târih, İstanbul 1290, s. 104; Cenâbî Mustafa Efendi, el-ʿAylemü'z-zâẖir, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3033, vr. 557a, 558b; Mecdî, Şakāik Tercümesi, İstanbul 1269, s. 31, 33; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1285, V, 62; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 403; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 39; Belîğ, Güldeste, s. 220-222; Hammer, HEO, I, 154; R. Tschudi, Das Vilājetnāme des Hādschim Sultan, Berlin 1914, s. 69; F. W. Hasluck, Bektaşîlik Tedkikleri (trc. Râgib Hulûsi), İstanbul 1928, s. 12; Abdülbâki Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, s. 11-15; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, Ankara 1966, s. 38, 177, 217; Cevdet Türkay, Osmanlı İmparatorluğunda Oymak, Aşiret ve Cemaatlar, İstanbul 1979, s. 373-374; A. Yaşar Ocak, La révolte de Baba Resul, Ankara 1989, s. 118-121; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar), Ankara 1992, s. 89-91; Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, Bursa .1993, II, 36-40; Hilmi Ziya (Ülken), "Anadolu Tarihinde Dinî Rûhiyât Müşâhedeleri", Mihrab, sy. 13-14, İstanbul 1340, s. 444-448; Ömer L. Barkan, "İstilâ Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", VD, II (1942), s. 290; Markus Köhbach, "Vom Asketen zum Glaubenskämpfer: Geyiklü Baba", Osm.Ar., III (1982), s. 45-51.


Ahmet Yaşar Ocak

# GEYİKLİ BABA KÜLLİYESİ

Bursa'da Orhan Gazi tarafından Geyikli Baba için yaptırılan külliye.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemine ait küçük kapsamlı tarikat külliyelerinden olan ve cami, tekke, türbe ve hamamdan meydana gelen külliye, Bursa'nın Gürsu ilçesine bağlı Babasultan köyündedir. Dönemin tapu defterlerinde "Geyikli Baba karyesi" olarak anılan bu köy Bursa'nın 40 km. kadar doğusunda, Bursa-İnegöl yolunun sağında (güneyinde) Uludağ'ın eteklerinde, korularla kaplı, ulu çınarların gölgelendirdiği, havası ve suyunun güzelliğiyle dikkati çeken mutena bir çevrede bulunmaktadır.

Geyikli Baba ve onun adını taşıyan külliye hakkında bilgi veren Âşıkpaşazâde Târihi, eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye ve Neşrî'nin Cihannümâ'sı gibi Osmanlı kaynaklarında bu yapı topluluğunun, dervişleriyle Bursa'nın fethine (1326) katılan Geyikli Baba için fetihten sonra Orhan Gazi tarafından inşa ettirildiği belirtilmektedir. Âşıkpaşazâde'nin naklettiği rivayetten, külliye yerinin seçiminde Geyikli Baba'nın tercihinin etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan yapıların çevresinde teşhis edilen Bizans dönemine ait mimari unsurlar (sütun başlığı, korkuluk levhası parçaları, arslan başı biçiminde çörten vb.), aynı yerde daha önce manastır türünden bir Bizans dinî tesisinin bulunduğunu düşündürmekte, Osmanlı iskân politikasında, yeni fethedilen topraklardaki birtakım dinî merkezlerin fetih ve kolonizasyon faaliyetlerine katılan tarikat ehlinin kullanımına verilmek suretiyle "şenlendirilmesi" geleneği de bu ihtimali güçlendirmektedir.

Ekrem Hakkı Ayverdi'nin naklettiği tapu defteri kayıtlarında söz konusu kuruluş "Vakf-ı Zâviye-i Geyikli Baba" olarak geçmekte, külliyenin gelir kaynakları arasında civardaki bahçelerin kestane ve ceviz ağaçları, külliyenin bünyesindeki hamam, aynı mevkide yer aldığı anlaşılan, ancak günümüze ulaşmayan değirmenle Bursa'da üç dükkân sayılmaktadır. Geyikli Baba Külliyesi şüphesiz ki yüzyıllar boyunca birçok onarım ve tadilât geçirmiştir. Ancak yapıların zaman içinde uğradığı bu değişiklikler tesbit edilememektedir. Âşıkpaşazâde, kendi döneminde (XV. yüzyılın

ikinci yarısı) caminin ihya edildiğini belirtmektedir. Cami, türbe ve hamamın XIX. yüzyılın ikinci yarısı içinde onarım geçirdiği, bu arada caminin son cemaat yerinde kemerli açıklıkların kapatılarak kapı ve pencereye dönüştürüldüğü, ayrıca harimin batı yönüne ikinci bir harimin eklendiği, hamamda da camekân kısmının yenilendiği anlaşılmaktadır. Cumhuriyet döneminin başlarında cami ile türbenin kıble yönünde uzanan geniş hazîresi yok edilmiş, tekkelerin kapatılmasından sonra muhtemelen aynı yıllarda çeşitli tekke birimleri de (derviş hücreleri, selâmlık, mutfak vb.) tarihe karışmıştır. 1958'de Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1963-1964'te Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu tarafından onarılan cami ile türbe günümüzde bakımlı durumdadır. Cami aslî kullanımını sürdürmekte, türbe de ziyarete açık tutulmaktadır. Öte yandan hamam da Babasultan köyüne hizmet vermektedir.

Tekkede meşihatın Geyikli Baba'dan sonra hangi tarikata intikal ettiği, yüzyıllar boyunca burada kimlerin postnişin olduğu henüz açıklığa kavuşmamıştır. Şeyh mezarlarının bulunduğu hazîrenin ortadan kalkması ile bu hususları aydınlatabilecek en önemli deliller de tarihe karışmıştır. Ancak Gazâlî mahlaslı divan şairi Deli Birader (ö. 942/1535) Yavuz Sultan Selim'den buranın şeyhliğini istemiş, arzusu uygun görülerek zâviyeye tayin edilmiş, mahlasını da burada almıştır (DİA IX, 135). Hazîreden geriye kalabilmiş olan ve türbede korunan iki mezar taşı ise Muhammed İbnü'ş-Şeyh Hacı Muhammed Edhemî ile (ö. 885/1480-81) Abdurrahman b. Mevlânâ Şücâ'a (ö. 898/1492-93) aittir. Ekrem Hakkı Ayverdi, Bursa Kadı Sicilleri arasında bulunan ve Şeyh Seyyid Mustafa'nın yevmî 8 akçe ile tekkenin meşihatına tayin edildiğini gösteren Şevval 994 (Eylül 1586) tarihli bir belgeden söz etmektedir. Bu arada Bursa ve İnegöl havalisinin yanı sıra başka yörelerde de (Erzurum, Sivas, Malatya, Konya, Adana, Biga) "Geyikli Baba dervişleri. Geyikli cemaati, Geyikli Baba Sultan cemaati" adlarında birçok zümrenin varlığı, menkıbelerle halkın hâfızasına mal olan Geyikli Baba kültünün söz konusu tekkede ikamet eden dervişlerle sınırlı kalmadığı, Anadolu'nun çeşitli yerlerine yayılmış bulunduğu tesbit edilmektedir.

Cami. Aynı zamanda tekkenin tevhidhânesi olarak da kullanıldığı tahmin edilen cami, doğudaki Orhan Gazi dönemine ait, batıdaki XIX. yüzyılın ikinci yarısında eklenmiş olan iki bölümden oluşur. Doğudaki bölüm

düzgün olmayan kare planlı (yaklaşık 7,88 X 7,88 m.) ve kubbeli bir harimle bunun kuzeyindeki üç birimli son cemaat yerinden meydana

gelmektedir. Aynalı tonozların örttüğü, dikdörtgen planlı son cemaat yeri tuğla örgülü sivri kemerlerle kuzeye açılır. Bu kemerler, dikdörtgen kesitli iki pâye ile son cemaat yerini yanlardan kuşatan duvarlara oturmaktadır. Yuvarlak kemerlerle harimin kuzey duvarına bağlanan pâyelerde iki sıra tuğla ve iki sıra kaba yontulu köfeki taşından oluşan almaşık örgü kullanılmış, aynı doku kemerlerin üzerindeki kalkan duvarında da devam ettirilmiştir. İki sıra tuğla kirpi saçakla son bulan kalkan duvarının içinde pâyelerin eksenlerinde, gizli derenin suyunu dışarı akıtan iki çörten vardır.

Harim duvarları kaba yontuya yakın moloz köfeki taşı ile örülmüştür. Kuzey duvarının eksenindeki yuvarlak kemerli kapının yanlarında, yuvarlak kemerli göçertme alınlıkları olan dikdörtgen açıklıklı iki pencere vardır. Güney duvarının eksenine yarım daire planlı mihrap, yanlara da altlı üstlü ikişer pencere yerleştirilmiştir. Alt sıradakiler dikdörtgen açıklıklı, söveli ve demir parmaklıklı olup tuğla örgülü sivri hafifletme kemerleriyle taçlandırılmıştır. Alçı revzenlerle donatılmış olan tepe pencereleri ise yine tuğla örgülü sivri kemerlere sahiptir. Türbeye komşu olan doğu duvarında da aynı şekilde ikili gruplar halinde düzenlenmiş dört adet pencere bulunmaktadır. Bunlardan kuzeyde yer alan alt pencere türbeye açılır. Bunun üzerindeki tepe penceresi ise örülerek sığ bir nişe dönüştürülmüştür. Diğer tepe pencerelerinin de sonradan iptal edildiği, Cumhuriyet dönemi onarımlarında aslî şekillerine kavuşturulduğu bilinmektedir. Alt sıradaki pencerelerin bazılarında kesme taş söveler, bazılarında ahşap söveler görülür. Batı duvarında da aslında aynı pencere düzeninin geçerli olduğu, ancak harim batıya doğru genişletilirken bunların iptal edildiği, yerlerine yuvarlak kemerli geniş bir açıklığın konulduğu anlaşılmaktadır.

Sekizgen bir kasnağa oturan harim kubbesine geçiş prizmatik üçgenler kuşağı ile sağlanmıştır. Gerek beden duvarları gerekse kasnak tuğladan düz saçak silmeleriyle son bulur. Beden duvarlarındaki saçak silmeleri köşelerde yüksek, kasnakların beden duvarlarına paralel olduğu orta kısımlarda daha alçak tutulmuş, böylece cephelerde hareketli bir görünüm sağlanmıştır. Dışarıdan kurşunla kaplı olan kubbe içeriden sıvalı ve beyaz badanalı olup XIX. yüzyıla ait bazı basit kalem işleriyle süslenmiştir.

Tamamen yenilenmiş bulunan mihrap Kütahya çinileriyle kaplıdır.

Caminin batı yönündeki ek bölüm dikdörtgen planlı (11,95 X 8,60 m.) ve çatılıdır. Düz ahşap tavanlı harimin kuzey duvarı ahşap karkas içine tuğla dolgu ile (hımış tekniği) inşa edilmiş, kuzey ve batı duvarlarında ahşap hatıllı moloz taş örgü kullanılmıştır. Kuzey duvarının eksenindeki yuvarlak kemerli kapının önünde iki ahşap dikmeye oturan küçük bir sundurma, yanlarında da birer pencere bulunur. Bunlardan başka batı duvarında dört, güney duvarında iki pencere daha mevcuttur. Bu bölümde büyük boyutlu ve yuvarlak kemerli olan pencereler, oranları ve ayrıntıları ile doğu bölümündeki pencerelerden tamamen farklıdır. Kuzey duvarının önünde yer alan fevkanî ahşap mahfil dört ahşap dikmeye oturmakta, harimin kuzeydoğu köşesindeki iki kollu merdivenle de mahfile çıkılmaktadır. Güney duvarının ekseninde yarım daire planlı mihrap, mekânın güneybatı köşesinde ahşap minber yer alır. Sonradan bu bölüme taşınmış olan küçük boyutlu minberde yan yüzler geometrik taksimatlı kündekârî panolardan, korkuluklar da geometrik şebekelerden oluşmaktadır. Minberin XV. yüzyılın ikinci yarısındaki ihya ameliyesi sırasında yenilenmiş olması muhtemeldir. Sınırlı bir cemaate hizmet veren bu köy camiinin XIX. yüzyılda genişletilmiş olmasına bir açıklama getirmek güçtür. Belki de yeni ilâve edilen kısmın asıl cami, türbeye komşu olan doğudaki kısmın da yalnızca tevhidhâne olarak kullanılması öngörülmüştü. Tarikat yapılarında sıkça rastlandığı gibi doğu kesiminin bir pencere ile türbeye açılması, minberin de batı kesimine taşınmış olması bu ihtimali akla getirmektedir.

Türbe. Dikdörtgen planlı (dışarıdan 6,50 X 10,30 m.) olan türbe caminin doğu duvarına bitişiktir. Cami ile türbenin eksenleri arasında bir dar açının bulunması, başka bir ifadeyle türbenin camiye verev konumda yer alması, ayrıca iki yapının arka (kuzey) cephelerindeki birleşme çizgisinde gözlenen inşaî ayrıntılar türbenin camiye sonradan bitiştirildiğini gösterir niteliktedir. Ancak cami ile türbenin malzeme, teknik ve mimari unsurlar bakımından aynı özellikleri paylaşması, iki yapının inşa tarihleri arasında kısa bir zaman diliminin bulunduğunu, her ikisinin de Orhan Gazi dönemine ait olduğunu göstermektedir.

Bütün duvarları kaba yontuya yakın moloz köfeki taşı ile örülmüş olan türbe dikdörtgen planlı (2,90 X 5,00 m.) ve aynalı tonoz örtülü bir giriş

bölümü ile kare planlı (5,00 X 5,00 m.) ve kubbeli asıl türbeden oluşmaktadır. Kuzey duvarında, her ikisi de dikdörtgen açıklıklı olan türbe girişiyle bir pencere yer alır. Gerek kapının gerekse pencerenin üstlerinde onarım izleri gözlenmekte, hafifletme kemerlerinin tâdil edildiği anlaşılmaktadır. Doğu duvarında tuğladan sivri kemerli ve alçı revzenli bir tepe penceresinin bulunduğu giriş bölümü, yapının doğu ve batı duvarlarına oturan bir sivri kemerle asıl türbeye açılır. Zemini giriş bölümüne göre yükseltilmiş olan asıl türbenin doğu ve kuzey duvarlarında camidekilerin eşi olan, iki sıra halinde düzenlenmiş dört pencere yer almakta, batı duvarındaki pencere de cami - tevhidhâne harimine açılmaktadır. Sekizgen bir kasnak üzerinde yükselen kubbeye geçiş prizmatik üçgenler kuşağı ile sağlanmış, kasnağın güney ve doğu kenarlarına sivri kemerli ve alçı revzenli birer pencere açılmıştır. Türbedeki iki sandukadan güneyde yer alan ve daha büyük olanı Geyikli Baba'ya, diğeri ise Balım Sultan lakaplı bir şahsa aittir. Osmanlı kaynaklarında bu şahsın Germiyanoğlu hânedanından bir emîr olduğu, Geyikli Baba'ya intisap ettiği ve beylik üzerindeki haklarından vazgeçerek dervişâne bir hayatı tercih ettiği rivayet edilmektedir.

Caminin son cemaat yeriyle türbenin arasına sıkışmış olan minarenin kapısı kuzeye açılır. Kaide ile pabuç kısımları yapı kitlesinin içinde kalmıştır. Silindir biçiminde, tuğla örgülü ve sıvalı bir gövdenin aynı özelliklere sahip bir peteğin ve tuğla dişlerle dolgulanmış basit şerefenin gözlendiği minare kurşun kaplı, koni biçiminde bir külâhla son bulur.

Tekke. Geyikli Baba Tekkesi'nin cami-evhidhâne dışındaki bütün bölümleri (derviş hücreleri, selâmlık, mutfak vb.) tamamen ortadan kalkmış olup bunların konumları ve mimari özellikleri bilinmemektedir. Ancak cami-türbe kitlesinin güneyinde vaktiyle hazîre bulunduğuna göre bu bölümlerin cami ile türbenin kuzeyindeki avlunun çevresinde yer aldıkları ve ahşap, moloz taş, kerpiç gibi nisbeten kısa ömürlü malzemelerle inşa edilmiş mütevazi yapılar oldukları tahmin edilebilir. Bu yönde yer alan ve Geyikli Baba tarafından dikildiği rivayet edilen çevresi 12 m. uzunluğundaki devâsâ çınarın da külliyenin bir parçası olarak değerlendirilmesi gerekir.

Hamam. Cami ile türbenin batısında yer alan küçük boyutlu hamamın kare planlı sıcaklık bölümü kubbe ile örtülmüş, kubbeye geçiş tromplarla

sağlanmıştır. Kubbede tepelik camlarının bulunmaması, mekânın bir fenerle aydınlatılması dikkat çekicidir. Dikdörtgen planlı ılıklık beşik tonozla örtülüdür. Camekân bölümü yenilenen hamamın su deposu ve külhanı doğu yönünde yer almaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 196, 199; a.e. (Atsız), s. 122-123, 231, 235; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, II, 92; Neşri, Cihannümâ (Taeschner), I, 47-48, 51; a.e. (Unat), I, 170; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 23; II, 606; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1285, I, 49, 62, 64; Belîğ, Güldeste, s. 220-221; R. Tschudi, Das Vilājet-nāmedes Hādschim Sultan, Berlin 1914, s. 69; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 276; Ayverdi, Osmanlı Mimârîsi I, s. 22-29; Cevdet Türkay, Osmanlı İmparatorluğunda Oymak, Aşiret ve Cemaatlar, İstanbul 1979, s. 373-374; S. Faroqhi, Der Bektaschi-Orden in Anatolien, Wien 1981, s. 17; Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1986, IV, 24-28; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar), Ankara 1992, s. 87, 88-92; Hilmi Ziya [Ülken], "Anadolu Tarihinde Dini Rûhiyat Müşahedeleri: Geyikli Baba", Mihrab, sy. 13-14, İstanbul 1340, s. 447; Ömer L. Barkan, "İstilâ Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", VD, II (1942), s. 290; M. Köhbach, "Vom Asketen zum Glaubenskämpfer: Geyiklü Baba", Osm.Ar., III (1982), s. 45-51.

M. Baha Tanman

# GEYLÂNÎ, Abdülkādir

(bk. ABDÜLKĀDİR-i GEYLÂNÎ).

# GIFÂR (Benî Gıfâr)

بنو غفار

Adnânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Kabilenin soyu Gıfâr b. Müleyl b. Damre b. Bekr b. Abdimenâf b. Kinâne b. Huzeyme b. Müdrike (Amr) b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr b. Mead yoluyla Adnan’a ulaşır. Benî Gıfâr Hicaz’da Mekke ile Medine arasında yaşardı. Hz. Peygamber’in annesi Âmine’nin kabrinin bulunduğu Ebvâ’ya 8 mil mesafedeki Veddân vadisiyle Bedir Kuyusu bunlara aitti.

Benî Gıfâr’ın İslâm öncesi tarihi hakkında yeterli bilgi yoktur. Yollarda yaptıkları soygunlarla meşhur olan kabile mensupları hacıların mallarını bile yağmalayıp alırlar ve haram aylarda da bu yağmacılıklarına devam ederlerdi.

Gıfâr kabilesinden Ebû Zer el-Gıfârî ilk müslümanlar arasında yer almış, ancak Mekke’de kalmayarak kabilesinin yanına dönmüş, Resûlullah Medine’ye hicret edinceye kadar kabilesi arasında kalarak Uhud veya Hendek Gazvesi’nden sonra Medine’ye gitmiştir.

Kabile Medine’ye yakın bir yerde ikamet ettiği için Hz. Peygamber’in müttefiki olmuş ve kabile mensuplarıyla, muhtemelen 2. yılda (624) Damre, Müdlic ve Cüheyne oğulları ile yapılan anlaşmaya benzer bir anlaşma yapılmıştır (Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, s. 268). Resûl-i Ekrem ile Benî Gıfâr yardımlaşmak, birbirine destek olmak ve komşuluk haklarına riayet edip ihanet etmemek üzere anlaşmış, böylece kabile mensuplarının canları ve malları Allah ve Resûlü’nün teminatı altına alınmıştır. Müşrik olmalarına rağmen Benî Gıfâr ile yaptığı bu anlaşma sayesinde Hz. Peygamber Medine civarında taraftar bulmuş ve Medine’yi Mekke’den gelmesi muhtemel bir tehlikeye karşı emniyete almıştır. Resûl-i Ekrem, Gıfâr ve Damre oğulları ile anlaşma yaptıktan sonra sefer dolayısıyla Medine dışına çıktığı zaman Ebû Zer el-Gıfârî’yi Medine’de yerine vekil bırakmıştır. Gıfâr oğulları Hz. Peygamber ile yaptıkları bu anlaşmaya sadık

kalmışlar, hatta Resûlullah Hudeybiye Antlaşması için Medine’den ayrılıp Gıfârlılar’ın yurdundan geçerken İslâm ordusuna yiyecek vermişlerdir.

Benî Gıfâr 8 (629) yılında müslüman olmuş ve Mekke’nin fethine Hâlid b. Velîd kumandasında katılmıştır. Huneyn Gazvesi’nde de 400-1000 kişilik bir kuvvet Resûl-i Ekrem’in ordusunda yer almıştır. Yine 8 yılında Zâtüatlâh halkını cezalandırmak üzere gönderilen ordunun kumandanlığına da Gıfâr kabilesinden Kâ‘b b. Umeyr tayin edilmiş, Benî Gıfâr müslüman olunca Büreyde b. Husayb Resûlullah tarafından zekât âmili olarak görevlendirilmiştir.

Hz. Peygamber Tebük Gazvesi’ne çıkarken bütün kabilelerden olduğu gibi Gıfâr’dan da Medine’ye gönüllüler gelmiş, ancak binekleri olmadığından Resûl-i Ekrem’den binek istemişlerdi. Resûlullah onlara ilk anda binek temin edemediği için ağlamaya başlamışlar, bundan dolayı da kabileye “Benü’l-bekkâ” (çok ağlayanlar zümresi) adı verilmiştir. Daha sonra Hz. Peygamber onların binek ihtiyacını karşılamış ve gönüllüler Tebük Gazvesi’ne katılmışlardır.

Hz. Peygamber’in, “Allah Gıfâr’a mağfiret etsin” (Buhârî, “İstisḳāʾ”, 2) şeklindeki duasına mazhar olan kabile mensupları onun vefatından sonra mürtedlere karşı yapılan savaşlarda İslâm ordusunda yer almışlar ve ardından gerçekleştirilen fetihlere de katılmışlardır. Mısır’ın fethinden (20/641) sonra Fustat’ta Benî Gıfâr mensuplarına bir mahalle ayrılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “İstisḳāʾ”, 2; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 192, 281, 290, 341, 342, 344, 350-351, 407, 421, 448, 496, 518, 529; Belâzürî, Ensâb, I, 531; Taberî, Târiḫ (Ebü’l-Fazl), III, 64; İbn Hazm, Cemhere, s. 186, 465; Sem‘ânî. Ensâb, IX, 164-167; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 365; Kalkaşendî, Nihâyetü’l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 348; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 295, 346, 458; V, 116; VII, 351; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 102, 366, 466, 467; a.mlf., el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 268;

Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1980, III, 890; W. M. Watt, Muhammad at Medina, New York 1981, s. 66, 81-84, 86, 99, 237, 354, 367; Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid, İstanbul 1990, s. 173; J. W. Fück, "Ghifār", El2 (İng.), II, 1072.

M. Ali Kapar

# GILMAN

(bk. GULÂM).

# GILMAN

الغلمان

Cennet ehlinin hizmetiyle görevlendirilen gençler anlamında bir Kur'an terimi.

Sözlükte "çocuk, bıyığı yeni terlemiş genç, hizmetçi" anlamındaki gulâm kelimesinin çoğulu olan gılmân, Kur'an literatüründe "cennet ehlinin emrine verilen ve hiçbir zaman yaşlanmayan gençler" mânasına gelir.

Kur'an'da sadece bir yerde geçen (et-Tûr 52/24) gılman hakkında verilen bilgiler oldukça sınırlıdır. Yukarıdaki âyette gılman, "kabuğunda saklanmış inciler gibi taze ve berrak" şeklinde tasvir edilmekte ve müminlerin iman etmiş zürriyetleriyle birlikte cennette mutlu bir hayat sürerken gılmanın da etraflarında dolaşacağı bildirilmektedir. Gılman çeşitli hadislerde sözlük anlamında kullanılmıştır. Süyûtî tarafından Hz. Peygamber'e nisbet edilen ve en alt mertebede bulunan cennet ehline bile 10.000 hizmetçinin verileceğini bildiren rivayetin doğruluğu tesbit edilememiştir. Buna benzer ifadelerin Resûl-i Ekrem'e nisbet edilmeyen bazı rivayetlerde yer aldığı görülmektedir (Taberî, XXV, 57; Süyûtî, s. 568). Kur'ân-ı Kerîm'de iki âyette geçen vildânın da (el-Vâkıa 56/17; el-İnsân 76/19) gılmanla aynı mânada kullanıldığı anlaşılmaktadır. Velîd (çocuk) kelimesinin çoğulu olan vildan, her iki âyette de "ebedî" anlamındaki "muhalled" sıfatıyla nitelendirilmiş olup bu sıfat gençlerin fizyolojik değişikliğe uğrayıp yaşlanmaktan korunduğunu ifade etmektedir.

Gılman hakkında müfessirlerce ileri sürülen görüşleri üç noktada toplamak mümkündür. 1. Gılman müminlerin kendilerinden önce ölen çocuklarıdır. Ergenlik çağına gelmedikleri için mükellef olmayan, sâlih amel işlemedikleri için de cennet nimetlerine hak kazanamayan bu çocuklar mümin olan ebeveynlerinin yanında onlara hizmet etmekle görevlendirilecektir. 2. Kâfirlerin ölen çocukları olup mükellef bulunmadıklarından cehenneme atılmayacak, cennet ehlinin hizmetçileri statüsünde tutulacaktır. 3. Müminler için cennette yaratılan hizmetçilerdir

ve çocukken ölenlerle ilgisi yoktur. Aslında hizmetçilik ayrı bir statü olup çocuklar buna dahil değildir. Hz. Peygamber, küçük veya büyük yaşta ölenler dahil bütün cennet ehlinin otuz yaş civarında olacağını bildirmiştir (Müsned, II, 295, 343; Tirmizî, “Cennet”, 12). Halbuki gılman, bıyığı yeni terleyen ve on beş yaşını geçmeyen çocuklar veya gençlerdir. Nitekim başka âyetlerde de cennet ehlinin hizmetçilerinden “vildan” (çocuklar) olarak söz edilmiştir (el-Vâkıa 56/17; el-İnsân 76/19).

Gılman konusundaki üçüncü yorum daha isabetli görünmektedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de bu gençler, her türlü aşınma ve kirlenmeden korumak amacıyla kabuğunda saklanırken buradan çıkarılıp cennet ehlinin etrafına saçılmış incilere benzetilmek suretiyle onların hûriler gibi özel bir yaratılışa sahip olduklarına işaret edilmiş, ayrıca gılman ve vildanın orada içki sunma görevinden söz edilerek onların hizmetçi statüsünde bulundukları da bir bakıma ifade edilmiştir. Cennet ehlinin iman etmiş zürriyetlerinin esasen cennete girmeyi haketmiş kimseler olması (et-Tûr 52/24) ve yaşlarının da otuz civarında bulunması bu görüşü ayrıca desteklemektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “ġlm” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ġlm”, “vld” md.leri; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, “ġılmân” md.; Müsned, II, 295, 343; III, 9; Dârimî, “Riḳāḳ”, 110; İbn Mâce. “Zühd”, 39; Tirmizî, “Cennet”, 12, 23; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XXV, 57; Fahreddin er-Râzî, Mefâtiḥu’l-ġayb, XXVIII, 254; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, IV, 311; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ḥâdi’l-ervâḥ ilâ bilâdi’l-efrâḥ (nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî-Muhyiddin Müstû), Beyrut 1411/1991, s. 216-218, 308-311; İbn Kesîr, Tefsîrul-Ḳurʾân, VIII, 410; Süyûtî, el-Budûrü’s-sâfire, Beyrut 1411/1991, s. 568; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXVII, 34; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4555.

Yusuf Şevki Yavuz

# GINÂ

(bk. MÛSİKİ).

# GIPTA

الغبطة

Başkalarının sahip olduğu imkânları kıskanmadan aynı şeyleri elde etme arzusu anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte “incelemek, araştırmak, yoklamak” gibi mânalara gelen gabṭ kökünden türetilen gıbta kelimesi “nimete kavuşma arzusu, sevinç” demektir. Terim olarak ise “bir kimsenin, maddî veya manevî imkân ve meziyetlere sahip olan başka birine imrenmesi, onun elindeki nimetlerin yok olmasını isteme gibi kötü bir düşünceye kapılmadan kendisinin de aynı şeylere kavuşmayı arzulaması” anlamında kullanılır. İslâm ahlâk literatüründe gıpta genellikle haset kavramıyla birlikte ele alınır ve aralarındaki farka dikkat çekilir. Gazzâlî’ye göre, herhangi bir nimete mazhar olan kimse karşısında insan ya kıskançlık sonucu huzursuz olur veya mutluluk duyar. Bunların ilkine haset, ikincisine gıpta yahut münâfese denir. Râgıb el-İsfâhânî, başkasının nail olduğu bir nimete bakarak kişinin aynı şeye kendisinin de sahip olmasını temenni etmesine gıpta, sadece bu temenniyle yetinmeyerek aynı imkânı veya daha fazlasını elde etmek için çaba göstermesine münâfese, başkasının sahip olduğu nimetin onun elinden çıkmasını istemesine veya bu yolda çaba göstermesine de haset denildiğini belirtir (ez̠-Z̠erîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa, s. 348).

Kur’ân-ı Kerîm’de gıpta kelimesi geçmemekle birlikte bazı âyetlerde gıpta ile hasedin farkını gösteren ifadeler yer almıştır. Meselâ Zebîdî’nin kaydettiği bir yoruma göre (Tâcü’l-ʿarûs, “ġbṭ” md.), “Allah’ın sizi birbirinizden üstün kıldığı şeyi -başkalarında olup da sizde bulunmayanı- hasretle arzu etmeyin... Allah’tan O’nun lutfunu isteyin” meâlindeki âyetin (en-Nisâ 4/32) ilk kısmında haset, ikinci kısmında gıpta kastedilmiştir. Mutaffifîn sûresinde (83/18-26) iyilerin âhiretteki güzel durumları tasvir edildikten sonra, “İşte yarışanlar bu yolda yarışsın” denilerek münâfesenin tavsiye edildiği görülür. Ayrıca hayırda yarışmaya dair âyetlerde de gıpta ve münâfese teşvik edilmiştir (meselâ bk. el-Bakara 2/148; el-Mü’minûn 23/61; Fâtır 35/32). Böylece müslümanların, maddî ve manevî bakımdan

kendilerinden daha iyi olanlara imrenerek onlar hakkında herhangi bir kötü duygu ve düşünceye kapılmadan, zararlı davranışlara kalkışmadan, olumlu ve verimli bir rekabete girişmelerinin önemine işaret edilmiştir. Hz. Peygamber'in, "Ancak iki kişiye haset edilir, bunlardan biri Allah'ın kendisine mal verdiği ve bu malı hak yolunda tüketme iradesine sahip kıldığı kişi, diğeri de Allah'ın kendisine ilim verdiği, hem bu ilimle amel eden hem de onu başkasına öğreten kişidir" (Müsned, II, 9, 36; Buhârî, "ʿİlim", 15, "Zekât", 5) meâlindeki hadisinde geçen haset kelimesi gıpta anlamında kullanılmıştır. Muahhar kaynaklarda gıptanın "imrenme",

münâfesenin ise "hayırda yarış" şeklinde açıklandığı görülür.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ġbṭ" md; et-Taʿrîfât, "ġıbṭa" md.; Tâcül-ʿarûs, "ġbṭ" md.; M. F. Abdülbâkî, el-Muʿcem, "nefs", "sbk", "mnv" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "ġbṭ", "ḥsd" md.leri; Müsned, II, 9, 36; Buhârî, "ʿİlim", 15, "Zekât", 5; Mâverdî, Edebü'd dünyâ ve'd-dîn, Beyrut 1407/1987, s. 231-232; Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa, Kahire 1405/1985, s. 348; Gazzâlî, İḥyaʾ, Kahire 1387/1967, III, 236-239.

Hüsameddin Erdem

# GIRBÂL, Muhammed Şefîk

(bk. GURBÂL, Muhammed Şefîk).

# GIRNATA

غرناطة

Endülüs’te en uzun süre İslâm hâkimiyetinde kalan ve Zîrîler’le Nasrîler’e pâyitahtlık yapan şehir.

Sierra Nevada dağının kuzeybatı eteklerinde, Genil (Şenîl) ırmağının sağ ve bu ırmağa şehrin içinde kavuşan Darro çayının her iki yakası boyunca uzanmakta olup deniz seviyesinden 689 m. yükseklikte kurulmuştur. Günümüzde Granada olan şehrin ismi müslümanlar tarafından Gırnâta, Garnâta ve bazan da Agarnâta biçiminde telaffuz edilmiş ve yazılı kaynaklara da bu şekilde geçmiştir. Kelimenin menşei üzerine ileri sürülen görüşler birbirinden farklıdır. Bölgede çokça yetişen granadodan (nar) geldiği veya bölgeye İslâm fethi sonrasında yerleşen Berberi Kernâta kabilesiyle ilgili olduğu iddia edilmiştir. Diğer bir görüşe göre ise Gırnata, I. yüzyılda veya daha önce İspanya’ya göç eden yahudiler tarafından kurulmuş ve buraya “göçmenler yurdu” anlamında Gar-anat ismi verilmiştir.

Tarih. Gırnata’nın üzerinde bulunduğu toprakların tesbit edilebilen ilk sakinleri, Turdulos adıyla bilinen nisbeten medenîleşmiş bir İber kabilesidir. Romalılar döneminde şehir, merkezi Iliberis olan Municipium Florentinum Iliberitanum adlı idarî bölgenin içinde yer alıyordu. Kısaca Iliberis, Illiberis veya Illiberris olarak bilinen bu bölgeye Hıristiyanlık II-III. yüzyıllarda girdi ve ilk dönemin en önemli konsillerinden biri 305’te burada toplandı. Bu şekilde bölge idarî ve askerî bakımlardan olduğu kadar dinî açıdan da önem kazanmış ve bu konumunu Vizigotlar döneminde de kısmen korumuştur.

92 (711) ilkbaharında İspanya’ya giren müslümanlar, aynı yılın temmuzunda kazandıkları ve Vizigot ordusunu büyük çapta imha ettikleri Lekke (Vâdîilekke) zaferinden sonra bir yıl içinde kuzeyde Toledo’ya (Tuleytula) ulaşırlarken güneyde de Cordoba (Kurtuba) ve Ecija ile (İsticce) birlikte Iliberis vilâyetini ele geçirdiler; dolayısıyla Gırnata da 712 yılı

ortalarında fethedildi. Kaynaklardan, Gırnata'nın bu sıralarda küçük bir yerleşim merkezi olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşılık vilâyete adını veren Iliberis (İsp. Elvira) şehri daha büyük ve nisbeten daha mâmur bir durumdaydı. Müslüman fâtihler, adını İlbîre şeklinde telaffuz etmeye başladıkları Iliberis'in idarî yapısını aynen muhafaza ettiler ve bu vilâyet Endülüs'ün genel teşkilâtı içinde Kûretü İlbîre olarak yerini aldı. Şehrin merkezi ilk yıllarda yine İlbîre (Medînetü İlbîre veya Hâdıratü İlbîre) idiyse de çok geçmeden idareciler buranın hemen yakınında inşa edilen Kastilya'ya taşındılar.

Müslümanlar Gırnata'yı fethedince yahudi nüfusun bulunduğu başka bölgelerde yaptıkları gibi civardaki yahudileri toplayarak buraya yerleştirdiler ve şehrin güvenliğini az sayıdaki müslüman muhafızla birlikte onlara bıraktılar. Ancak 713'te hıristiyan halk özellikle yahudileri hedef alarak ayaklandı ve isyan, aynı yıl içinde Mûsâ b. Nusayr'ın oğlu Abdüla'lâ'nın kumanda ettiği bir askerî birliğin bölgeye gelmesiyle bastırıldı. Bu tarihten IX. yüzyılın son çeyreğine kadar Gırnata'da meydana gelen olaylar hakkında yeterli bilgi yoktur. Ancak 123'te (741), Kuzey Afrika'dan Endülüs'e geçen yaklaşık 10.000 kişilik Şamlı askerlerden (Şâmiyyûn) çoğunun 125'ten (743) itibaren İlbîre vilâyetine yerleştirildiği bilinmektedir. Tarihçi İbn Hayyân'ın verdiği bilgilerden, İlbîre'ye gönderilen bu askerlerin bir kısmının Gırnata'ya pek uzak olmayan Berâcele'de (Berja) iskân edildiği anlaşılmaktadır. Başlangıçta çoğunluğu, Gırnata yöresinde oturan Araplar'la İslâmiyet'i kabul eden İspanyollar'dan (müvelledûn) ve hıristiyan zimmîlerden (müsta'ribûn) oluşan yerli halk arasında IV. (X.) yüzyıla kadar tam bir kaynaşma gerçekleşmedi. Bunda, Emevîler'in mevâlî karşısında takip ettikleri Araplar'ı üstün tutma anlayışının Şam'dan gelen askerler tarafından Endülüs'e de taşınması büyük rol oynuyordu. Bu anlayış, 276 (889) yılında yerli halkın bölgedeki Araplar'a karşı silâhlı mücadeleye kalkışmasına yol açtı. Yahyâ b. Sükâle'nin liderliğinde toplanan Araplar, Berâcele'de müvelledûn ve müsta'ribûnun teşkil ettiği karşı cepheye üst üste darbeler indirdiler ve onlara ait birçok kaleyi ele geçirdiler ki bunlardan biri de Gırnata idi. Yerli halk buna rağmen mücadeleyi bırakmadı ve o sıralarda Güney Endülüs'te devlete karşı büyük bir ayaklanma başlatmış ve fiilen bağımsızlığını ilân etmiş olan müvelledûn lideri Ömer b. Hafsûn'un da desteğini alarak Gırnata'da üslenen Araplar'a yeniden saldırdılar. Ancak Yahyâ b.

Sükâle'nin öldürülmesi üzerine Sevvâr b. Hamdûn'un liderliği altında toplanan Araplar, Gırnata'da verdikleri büyük bir mücadele ile karşı tarafı tekrar ağır yenilgiye uğrattılar. Kaynaklarda "Vak'atü medîne" adıyla anılan bu başarı, Araplar'ın Gırnata'ya iyice yerleşmelerini sağlaması yanında burayı merkez olarak kullanmak suretiyle civardaki şehir ve kaleleri ele geçirme temayüllerini de arttırdı. Nitekim bu olayın hemen ardından İlbîre vilâyeti sınırları içindeki diğer Arap cemaatleri Gırnata'da toplanarak merkezî Emevî idaresine itaat içinde bulunan zengin ticaret şehri Pechina'ya (Beccâne) bir sefer düzenledilerse de olumlu bir sonuç alamadan geri dönmek zorunda kaldılar.

897 yılından sonra Gırnata'yı merkez edinen Arap ittifakı, Yahyâ b. Sükâle ve Sevvâr b. Hamdûn gibi güçlü liderlerden mahrum kalınca çözüldü; bu defa da diğer liderler kendi aralarında mücadeleye başladılar. Kurtuba Emîri Abdullah, devletin lehine olduğunu düşünerek Gırnata'daki bu gelişmelere müdahale etmedi. Bu ihtilâf III. Abdurrahman'ın iş başına gelişine (300/912) kadar sürdü. Bu güçlü hükümdar tahta çıktığı yıl, o zamana kadar sık sık merkezî otoriteye baş kaldıran Gırnata'yı devletin kesin hâkimiyeti altına aldı.

V. (XI.) yüzyılın başından itibaren Gırnata, Berberî asıllı Zîrîler'in buraya yerleştirilmesiyle ilk defa Endülüs'ün Kurtuba, İşbîliye (Sevilla), Tuleytula ve Sarakusta gibi büyük şehirlerine denk bir şekilde öne çıktı. Gırnata Zîrîleri, merkezî Mağrib'de yaşayan Sanhâce Berberîleri'nin büyük Zîrî koluna mensuptular ve aile içinde çıkan iktidar mücadelesi yüzünden Zâvî b. Zîrî'nin liderliğinde kalabalık bir cemaat halinde Endülüs'e girmişlerdi. Daha sonra Berberîler'i düşman ilân eden Endülüs Emevî Halifesi

II. Muhammed el-Mehdî'ye karşı kendilerine daha yakın hissettikleri Süleyman el-Müstaîn'in yanında yer aldılar. Müstaîn tahtı ele geçirdiğinde (399/1009) Kurtuba halkının Berberîler'e olan düşmanlığını dikkate alarak onları değişik bölgelere yerleştirdi; Zîrîler'e de Gırnata'yı verdi. Diğer mülûkü't-tavâif gibi merkezî idarenin zayıflığından faydalanan Zîrîler 403 (1013) yılında bağımsızlıklarını ilân ettiler. Zîrîler'in Gırnata'ya yerleşmesinin ardından komşu İlbîre halkının büyük çoğunluğu güvenlik sebebiyle buraya göç etmeye başladı; bundan dolayı şehrin nüfusu ve önemi arttı. Zîrîler'in lideri Zâvî b. Zîrî daha sonra Gırnatalılar'ın muhalefetine

rağmen Mağrib'e döndü; şehrin idaresini ise kadı İbn Ebû Zemenîn'in gayretiyle yeğeni Habbûs üstlendi (411/1021). Onun döneminde Gırnata'nın şehirleşmesi için önemli adımlar atıldı.

Habbûs'un yerine geçen oğlu Bâdîs'in dönemi (1038-1073) Gırnata'nın yıldızının en fazla parladığı devir oldu. Gırnata bu dönemde gerçekleştirilen icraatlarla gerçek anlamda bir Endülüs şehri görünümü kazanmaya başladı. Elhamra tepesinde sonraları el-Kasabatü'l-kadîme adıyla bilinen saltanat şehrinin ve Bâdîs'in de avlusuna defnedildiği el-Mescidü'l-câmi'in inşası bu dönemde gerçekleşti. Öte yandan Ceyyân (Jean), İsticce ve Runde'ye (Ronda) kadar olan topraklar Gırnata'nın sınırları içine dahil edildi. Bütün bu gelişmelerle beraber Gırnata'daki saltanat merkezinin, Kurtuba veya İşbîliye'nin sahip olduğu sosyal ve kültürel canlılık ve zenginliği yakaladığını söylemek mümkün değildir. Bir ara Bâdîs, Runde'nin Berberî idarecisinin İşbîliye'ye hükmeden Arap asıllı Abbâdîler'in teşvikiyle öldürülmesi üzerine, bunun intikamını Gırnata'daki Araplar'dan almak isteyerek cuma namazı için el-Mescidü'l-câmi'e gelen halkın tamamını öldürmeyi düşünmüş, fakat sözüne değer verdiği yahudi veziriyle Sanhâce'nin ileri gelenleri onu bu kararından vazgeçirmişlerdir.

1090 yılında Murâbıtlar Gırnata'yı zaptedip Zîrî dönemini sona erdirdiler. Şehrin Murâbıt hâkimiyetine geçmesinde, Endülüs'ün birliği için bunu gerekli gören ulemânın da önemli rolü oldu. Gırnata bu dönemde Merakeş'te oturan Murâbıt hükümdarının akrabası arasından seçip gönderdiği valilerce idare edildi; zaman zaman da Murâbıt orduları tarafından bir üs olarak kullanıldı.

Aragon Kralı I. Alfonso, 519'da (1125) 5000 süvari ve 10.000 piyadeden oluşan bir orduyla Gırnata üzerine yürüdü; bu sayı yol boyunca müsta'riblerden gelen katılmalarla 50.000'e çıktı. Bu orduya karşı vali Ebû Tâhir Temîm kumandasındaki Murâbıt kuvvetleri şehrin etrafında bir savunma çemberi teşkil ettiler. Savaşın başlamasından sonra yağan şiddetli yağmur ve dolunun da tesiriyle hıristiyan ordusu geri çekildi. I. Alfonso bir müddet Mâleka (Malağa) topraklarında bekledikten sonra tekrar Gırnata'ya hücum etmek istediyse de Murâbıt kuvvetleri buna fırsat vermedi ve sonuçta büyük ümitlerle geldiği Gırnata'dan eli boş olarak dönmek zorunda kaldı. Bu olay sonrasında, İspanyollar'a destek verdikleri anlaşılan Gırnatalı

müsta‘ribler kadı İbn Rüşd’ün fetvasıyla kafileler halinde Mağrib’e sürüldüler; idareye sadakatinden şüphe edilmeyenlere ise dokunulmadı. Ebû Tâhir Temîm savunma sırasında yetersiz bulunarak görevinden alındı ve yerine Ebû Ömer İnâlû getirildi. İnâlû, Gırnata surlarının tamiri ve güçlendirilmesi için halkı seferber etti; ancak bu arada Şenîl ırmağı taştı ve büyük tahribata sebep oldu.

Ali b. Ebû Bekir b. Fennû’nun valiliği sırasında kadı İbn Adhâ isyan etti. Fakat Murâbıt kuvvetleri karşısında tutunamayacağını anlayarak Mürsiye’den Ceyyân’a kadar nüfuzunu genişletmiş bulunan İbn Hûd’dan yardım istedi. İbn Hûd, güçlükle Gırnata’ya girmeyi başardıysa da taraflar arasında bir süre devam eden silâhlı mücadelenin ardından Murâbıtlar şehirde kontrolü yeniden sağladılar. Gırnata 543 (1148) yılında Benî Gāniye’nin eline geçti. Aynı yıl Yahyâ b. Gāniye ölünce idareyi kumandanlarından Meymûn b. Yiddâr üstlendi, ancak birkaç yıl sonra Muvahhidler’e teslim etmek zorunda kaldı (551/1156). Bu sıralarda İbn Merdenîş ile müttefiki VII. Alfonso âni bir baskınla Gırnata’yı zaptetmek istedilerse de vali Ebû Saîd Osman buna imkân vermedi. Bu olaydan sonra şehre, 557 (1162) yılında İbn Merdenîş’in kendisini destekleyen İbn Hamuşk, yahudiler ve müsta‘riblerle birlikte Gırnata’ya hücum etmesine kadar süren bir barış ve huzur ortamı hâkim oldu. Muvahhidî Hükümdarı Abdülmü’min’in bu saldırı üzerine gönderdiği veliaht Yûsuf Elhamra Kalesi’ne girmeyi ve İbn Merdenîş’e ait kuvvetleri şehirden çıkarmayı başardı. 562’de (1166) Gırnata valiliğine tayin edilen Şeyh Ebû Abdullah da yine İbn Merdenîş’le uğraşmak zorunda kaldı ve sonunda şehri onun tasallutundan kurtardı.

Muvahhidler’in, Kastilya Krallığı’nın öncülüğünde oluşturulan Haçlı ordusuna 609 (1212) yılında meydana gelen İkāb Savaşı’nda (Las Navas de Tolosa) yenik düşmesi, Endülüs’teki hâkimiyetlerinin zayıflamasına ve dolayısıyla burada bir otorite boşluğunun doğmasına yol açtı. Bu boşluktan istifade eden Endülüslü liderlerden İbn Hûd, Abbâsîler’e bağlılığını bildirerek Mürsiye’de emirliğini ilân etti; sınırlarını Kurtuba, Şâtıbe (Jativa) ve Ceyyân’ı içine alacak şekilde genişletmesinin ardından da Gırnata’yı ele geçirdi (625/1228). İşbîliye Valisi Seyyid Ebû Zeyd bir yıl sonra şehri geri almayı başardıysa da daha sonra İbn Hûd’un şehre ikinci defa hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Zira Abbâsî halifesinin hil‘at giydirmek ve emirliğini tescil

etmek maksadıyla gönderdiği elçinin onunla 630 (1232) yılında Gırnata'da görüştüğü bilinmektedir. Bu sıralarda Ceyyân vilâyetinde Muhammed b. Yûsuf b. Nasr (I. Muhammed, Gālib-Billâh) adında yeni bir Arap lideri güç kazanmaya başladı. Muhammed b. Yûsuf b. Nasr önce İbn Hûd'a tâbi olduysa da onun 1238'de Meriye'de (Almeria) öldürülmesi üzerine bağımsız hareket etmeye başladı ve Gırnata'yı ele geçirerek Nasrî Devleti'ni kurdu (26 Ramazan 635/12 Mayıs 1238). Böylece Gırnata için, yaklaşık 250 yıl Nasrîler'e pâyitahtlık yapacağı yeni bir dönem başladı. Nasrî Devleti, başşehrinin ismine nisbetle Gırnata Sultanlığı ve Gırnata Emirliği olarak da anılır.

Gālib-Billâh Muhammed b. Yûsuf b. Nasr'ın Gırnata'daki ilk icraatı, Zîrîler tarafından Darro nehrinin karşı yakasında kurulan el-Kasabatü'l-kadîme'ye (İsp. Alcazaba) yerleşerek Sebîke tepesi üzerinde bulunan Elhamra Kalesi'nin yerine, daha sonra halefleri tarafından yeni ilâvelerle gerçek bir saltanat şehrine dönüştürülecek olan Elhamra Sarayı kompleksinin yapılması emrini vermek oldu. Bütün tarihi süresince hıristiyan devletleri Gırnata Sultanlığı'nı yıkmaya yönelik faaliyet içinde bulundular ve bu maksatla Nasrî hakimiyetindeki İslâm şehirlerine sık sık saldırı düzenlediler. 1265'te Kastilya Kralı X. Alfonso Gırnata'yı kuşattıysa da umduğu sonucu alamadan geri çekildi. 1280 ve 1281 yıllarında da II. Muhammed'in muhalifleri, Benî Eşkîlûle ve Ebû Yûsuf'la ittifak kurarak iki cepheden saldırdılar ve Gırnata ancak

Merînîler'in gönderdiği yardım sayesinde bir işgalden kurtuldu. 1431'de IX. Muhammed'in saltanatı sırasında taht üzerinde hak iddia eden Yûsuf b. Mevl ve onu destekleyen bir grup Gırnatalı'nın da teşvik ve desteğiyle Kastilya Kralı II. Juan şehri kuşattı, fakat halkın da katıldığı kuvvetli mukavemet karşısında şehre giremedi.

Gırnata Sultanlığı bir yandan hıristiyan hücumlarına karşı mücadele verirken bir yandan da öncelikle başşehri etkileyen ve esas itibariyle taht üzerinde odaklanan iç karışıklıklarla uğraşıyordu. Bu durum, XV. yüzyılın ikinci yarısında ülkeyi kaosa sürükleyen bir boyuta ulaştı. Son sultanlardan Ebü'l-Hasan Ali b. Sa'd döneminde (1465-1482) esasen küçük olan ülke fiilen üçe bölündü ve kardeşi Muhammed ez-Zagal Mâleka'da, oğlu Ebû Abdullah Muhammed b. Ali es-Sagîr de (XII. Muhammed, hıristiyan

kaynaklarında Boabdil) Vâdîâş'ta bağımsızlığını ilân etti. Ebû Abdullah daha sonra, babasına karşı vergi oranlarını aşırı derecede yükseltmesi ve son yıllarda özel hayatında çeşitli hatalar yapması sebebiyle kızgın olan Gırnatalılar'ın desteğini alarak tahtı ele geçirdi. Bu sırada Kastilya Kraliçesi İsabella ile evlenerek İspanya birliğini kurmuş olan Aragon Kralı Ferdinand, Nasrîler'in içine sürüklendiği bu istikrarsız ortamı fırsat bilip Ebû Abdullah'tan Gırnata'yı derhal teslim etmesini istedi; bu isteği reddedilince de şehri kuşatma altına aldı. Altı ay sonra müslümanlar arasında bulaşıcı hastalıklarla erzak sıkıntısı baş gösterdi ve bu durum müdafilerin direnme gücünü kırdı. Bunun üzerine halkın canına, malına ve dinine dokunulmaması şartı ile şehrin teslimine karar verildi; 2 Ocak 1492'de hıristiyan kuvvetleri Gırnata'ya girdi. Böylece Endülüs'ün fethinden itibaren en uzun süre İslâm hâkimiyetinde kalma özelliğine sahip bulunan Gırnata şehri de elden çıkmış ve İspanya'da İslâm hâkimiyeti sona ermiş oldu.

Gırnata'nın düşmesinden sonra müslüman halkın bir kısmı Mağrib'e göç etti. Asıl çoğunluk ise Ferdinand ve İsabella'nın şehrin teslimi sırasında verdikleri sözü tutacaklarına inanarak kendi topraklarında kaldı. Ancak hıristiyan idareciler bu taahhütleri 1497 yılından itibaren tanımazlıktan geldiler. Önce müslüman halkın medenî haklarında bazı kısıtlamalara gidildi; güvenlik maksadıyla dahi silâh taşımaları yasaklandı ve idare meclisindeki görevlerine son verildi. Merkezde oturanlar şehir dışına veya kenar mahallelere göçe zorlanırken başka bölgelerden getirilen çok sayıda hıristiyan aile onların boşalttığı evlere yerleştirildi. 1499 yılı Gırnata müslümanları için daha acıklı bir sürecin başlangıcı oldu. Zira bu yılda şehre gelen Toledo piskoposu F. Ximenez de Cisneros, kral ve kraliçenin de onayını alarak müslüman halkı zorla hıristiyanlaştırmaya yönelik faaliyetlerini başlattı. Önce para ve makam vaad ederek müslüman liderlerini ve fakihleri Hıristiyanlığa çekmeye çalıştı. Bu taktik başarılı olmayınca halkın İslâm'la alâkalı bilgi kaynaklarını kurutmak için Arapça dinî eserleri toplatıp yaktırdı. Hıristiyanlığa girmemekte direnen müslümanları dirençleri kırılıncaya kadar zindana attırdı ve en ağır işkencelere mâruz bıraktı. Camiler, başta Beyyâzîn (Albaicîn) semtindekiler olmak üzere kiliseye çevrildi. Bu uygulamalar karşısında Beyyâzîn mahallesi halkı topyekün ayaklandı. Üç gün sonra bastırılan bu ayaklanmaya katılanların hayatları, topluca vaftiz edilmeyi kabullenmeleri

üzerine bağışlandı. 1500 yılında Büşürât bölgesinde yeni bir isyan meydana geldi ve bunun sonucu da öncekinden farklı olmadı. 12 Şubat 1502'de çıkarılan bir emirle, o ana kadar dinlerinden vazgeçmeyen müslümanlardan ya Hıristiyanlığa girmeleri ya da ülkeyi terketmeleri istendi. Göç şartları son derece zor olduğu için büyük kesim birinci şıkkı kabul etmek zorunda kaldı. Cebren Hıristiyanlığa sokulan, fakat kalplerinde İslâm'ı yaşatmayı sürdüren bu insanların yeni dinlerine bağlılık derecelerini anlamak ve beklenenin aksine davrananları cezalandırmak için Gırnata'da bir de engizisyon mahkemesi kuruldu. Gırnatalı Moriskolar'ın diğer bölgelerdeki müslümanlarla görüşmeleri, Arapça konuşmaları, örf ve âdetlerini yaşatmaları farklı tarihlerde çıkarılan çeşitli emirnâmelerle yasaklandı. Ancak aradan uzun yıllar geçmesine rağmen bütün bu yasaklar ve zorlamalar bu insanların İslâm'dan uzaklaşmasına yetmedi; nitekim 1568-1570 yıllarında bir kere daha isyan ettiler. İsyanı 1571 yılında bastırabilen İspanya Krallığı binlerce Gırnatalı'yı ülkenin başka bölgelerine nakletti; nihayet 1609'da da diğer Morisko cemaatleriyle birlikte hepsini yurt dışına sürdü. Böylece 1492'de Gırnata'da siyasî hâkimiyetlerini yitiren müslümanlar cemaat olarak da varlıklarını kaybettiler (geniş bilgi için bk. MORİSKOLAR; MÜDECCEN)

Kültür ve Medeniyet. İslâm kaynaklarından anlaşıldığına göre X. yüzyılın ikinci yarısında Gırnata denilince Sebîke tepesinde inşa edilen Elhamra Kalesi akla geliyordu. Kalenin dışında yine surlarla çevrili olması muhtemel bir de yahudi mahallesi vardı ve yahudi nüfusun kalabalıklığından dolayı şehre Gırnâtatülyehûd da deniliyordu. Elhamra Kalesi'nin yıkık halde bulunan surları 276'da (889) buraya yerleşen Araplar tarafından tamir edildi. Aynı yıl içinde müvelledûn ve müsta'ribûna karşı verdikleri mücadele sırasında İlbîre, Ceyyân ve Reyyû Arapları'nın da Elhamra'da toplandıkları göz önünde bulundurulursa kalenin pek küçük olmadığı ortaya çıkar. Yine aynı dönemde kaleye birden fazla kapıdan girildiği anlaşılmaktadır.

Gırnata, 403 (1013) yılında Zîrîler'in buraya yerleşmesiyle birlikte gerçek anlamda bir Endülüs şehri görünümü kazanmaya başladı. Zâvî b. Zîrî tarafından merkez olarak seçilen Gırnata'nın nüfusu İlbîre'den gelen göçlerle kalabalıklaştı ve etrafı yeni iskân alanlarını da içine alacak şekilde

surlarla tahkim edildi. Surların Darro’nun sağ ve sol kıyılarında uzanan kısımları, nehrin üzerine iki kule arasında inşa edilen ve bugün

Alcantara de Cadi (Kantaratü’l-Kādî=Kadı Köprüsü) adıyla bilinen kemerli bir köprü ile birleştirildi. Sol kıyıdaki surlar Elhamra tepesinin doruğuna kadar ulaşıyor ve burada genellikle zengin evlerinin bulunduğu bir mahalleyi tamamen çevreliyordu. Zîrî sultanlarının sarayı el-Kasabatü’l-kadîme’nin üst kısmında yer alıyor ve Dârü Dîki’r-rîh (rüzgâr fırıldağı evi) adıyla tanınıyordu. Bâdîs’in vezirlerinden Müemmel, şehrin ve çevresinin güzelleşmesi için önemli faaliyetlerde bulundu; Şenîl ırmağının sağ kıyısını ağaçlandırıp kendi adını taşıyan Havru Müemmel mesiresini tanzim ettirdi. Bu mesiredeki ağaçlar XII. yüzyılda tam anlamıyla büyümüş ve birçok şaire ilham kaynağı olmuştu. Son Zîrî sultanı Abdullah’ın döneminde (1072-1090) sulama şebekesi genişletilmiş ve bahçe sayısında büyük bir artış meydana gelmiştir. Zîrîler’den günümüze ulaşan tarihî eserler şunlardır: Alcantara de Cadi, Bañuelo adıyla bilinen hamam, sonraları başka yapılara malzeme olan saray duvarlarının yıkıntıları, surların İlbîre Kapısı ile (Puerta de Elvira) Yeni Kapı (Puerta Nueva) arasında kalan kısmı.

Murâbıtlar ve Muvahhidler tarafından gerçekleştirilen imar faaliyetleri tam olarak bilinmemektedir. Gırnata Arkeoloji Müzesi’nde muhafaza edilen ve Mevrûr (Mauror) Kapısı’na ait olduğu sanılan ağaç oyma ve alçı sıva örneklerinin Murâbıtlar döneminden kaldığı tahmin edilmektedir. Bu örneklerin Nasrî sanatına öncülük ettiği anlaşılmaktadır. Muvahhidler döneminde ise vali Seyyid Ebû İbrâhim İshak tarafından Gırnata’nın hemen dışında Şenîl ırmağına yakın bir yerde Kasru Seyyid adını taşıyan bir saray yaptırıldı; daha sonra bu sarayın karşısına bir de zâviye inşa edildi. Bugün bölgede bu saraya ait kalıntıların oluşturduğu ufak tepecikleri görmek mümkündür.

Nasrîler’e kadar Gırnata, esas itibariyle müslüman nüfusun yoğun olarak yaşadığı el-Kasabatü’l-kadîme ve Elhamra Kalesi ile kalenin bitişiğindeki Mevrûr (Rabazu’l-Mevrûr) ve yahudi mahallelerinden ibaretti; bunlara bir de İlbîre Kapısı civarında olabileceği tahmin edilen Müsta‘rib mahallesi ilâve edilebilir. Nasrîler döneminde Gırnata nüfusunda büyük bir artış meydana geldi ve yeni mahalleler kuruldu. İbn Fazlullah el-Ömerî, XIV. yüzyılda bu yeni mahallelerin dördünün ismini Rabazu’l-Beyyâzîn,

Rabazu’l-Fehhârîn, Rabazu Bâbürremle ve Rabazu’n-Necd şeklinde vermektedir. 1410’da Entekīre’den (Antequera) göçenler şehrin güneyinde aynı adla yeni bir mahalle kurdular; zamanla da Beyyâzîn’in, hemen arkasında Beydâ, Bâdîs, Fahsüllevze gibi mahalleler ortaya çıktı. Gırnata’nın en önemli bölümünü ise, Nasrîler döneminin başında daha çok askerî maksatlarla kullanılan bir kaleden ibaret iken XIII ve XIV. yüzyıllarda yapılan değişikliklerle bir saltanat şehrine dönüştürülen Elhamra oluşturuyordu (geniş bilgi için bk. ELHAMRA SARAYI).

Gırnatalı müsta‘riblerin müslümanlarla birlikte yaşayıp yaşamadıkları kesin olarak bilinmemektedir. Bununla beraber bu cemaatin İlbîre Kapısı’nın hemen karşısında Murâbıtlar tarafından yıkılan çok görkemli bir kiliseye sahip oldukları dikkate alınırsa, bu kiliseye yakın bir yerde ve surların dışında kendilerine ait bir mahallenin bulunduğu söylenebilir. Gırnata’da, başlangıçtan beri bu şehre Gırnâtatülyehûd dedirtecek kadar büyük bir yahudi cemaati yaşamış, dolayısıyla da oturdukları mahalle ülkeden sürüldükleri güne kadar varlığını korumuştur. Her ne kadar Zîrîler döneminde içinde yer aldıkları siyasî entrikalar bu cemaatin 2000’den fazla mensubunun hayatına mal olduysa da şehirde yahudi varlığı devam etti. Nitekim 1491 yılında Gırnata’nın teslimi için yapılan anlaşmada Sultan Ebû Abdullah es-Sagîr müslümanlarla birlikte yahudiler için de din, can ve mal güvenliğinin sağlanacağı teminatını almıştı. Bu tarihte yahudi mahallesi şehrin merkezine yakın bir yerde bulunuyordu. İsabella ile Ferdinand daha sonra bu mahalleyi yıktırıp yerine büyük bir hastahane ve bir kilise yaptırdılar.

Nasrîler Gırnata’ya yerleştiklerinde öncelikle Zîrîler’den kalma surları yeni baştan elden geçirdiler. XIV. yüzyılda mahalleleri çevreleyen surlar inşa edildi. Gerek surların gerekse çok sayıdaki muhteşem kapısının büyük çoğunluğu XIX. yüzyılda değişik gerekçelerle yıktırılmıştır. Yine Nasrîler döneminde şehri ikiye bölen Darro nehrinin üzerinde Kantaratü’l-Ûd, el-Kantaratü’l-Cedîde, Kantaratü’l-Hammâm, Kantaratü’l-Kādî ve Kantaratü İbn Reşîk adlı köprüler vardı.

Endülüs şehirlerinin tipik bir örneği olarak Gırnata’da bir ana cadde ile bunun yanında daha dar ve dolambaçlı tâli yollar bulunuyor, bu yollara da bir kısmı çıkmaz daracık sokaklar açılıyordu. Yolların önemli bir bölümü,

adlarını içinden geçtikleri mahallelerdeki mescidlerden alıyordu. Ana merkez Darro'nun sağ tarafında bir tepenin eteğindeydi ve şehrin dört bir yanından gelen yollar buradaki el-Mescidü'l-câmi'e ulaşıyordu. Kazâî konularda halka yardımcı olmak için çalışan kimselerin (şâhid) yazıhaneleriyle ıtriyat dükkânları da bu caminin çevresinde kümelenmişti. I. Yûsuf, 1349 yılında caminin yakınına dinî ilimlerin okutulduğu bir medrese inşa ettirdi. İktisadî faaliyetlerin de merkezini teşkil eden şehirde yan yana bir dizi mağaza ve çarşı bulunuyordu; bunların en meşhuru, tekstil türlerinin ve lüks eşyanın pazarlandığı on kapılı Kayseriye Çarşısı idi. XIX. yüzyıla kadar sağlam kalan bu çarşı, 1843'te vuku bulan bir yangından büyük zarar görmüş ve ertesi yıl tamir edilmişse de yapılan değişiklikler sebebiyle küçülerek eski ihtişamını kaybetmiştir. Darro'nun sol tarafında da Kayseriye Çarşısı ile aynı hizada ticarî borsa, emanet deposu ve otel hizmetlerini bir arada sunan bir han bulunuyor ve bu iki ticaret merkezi arasında bir köprü yer alıyordu. XIV. yüzyılda inşa edilen ve XVIII. yüzyıldan itibaren kömür deposu olarak kullanılan bu han halen faal durumdadır. V. Muhammed tarafından, dikdörtgen şeklindeki avlusunun ortasında büyük bir havuzun ve etrafında çift katlı revakların yer aldığı büyük bir bîmâristan yaptırıldı; bu hastahane günümüzde orijinal şekline uygun olarak restore edilmektedir. Gırnata evleri, zenginlere ait konaklar hariç nisbeten mütevazi yapılardı. Bu evlerin J. Münzer'in kuş yuvalarına benzettiği küçük odaları vardı ve dış cepheleri pek bakımlı görünmemekle birlikte içleri son derece temizdi.

Surların dışında sekiz adet kabristan bulunuyordu; fakat Kral Ferdinand ve Kraliçe İsabella 1501 yılından itibaren buralara ölü gömülmesini yasakladılar. Bu tarihten sonra, birçoğu özenle hazırlanmış sanat değeri yüksek kabir taşlarının büyük bir kısmı yeni kilise ve manastırların inşasında ve şehir surlarının tamirinde kullanıldı, bir kısmı da zamanla toprak altında kaldı. Bugün bu taşlardan bazıları müzelere nakledilerek koruma altına alınmıştır. Kabristanlardan başka surların dışında "musallâ" veya "şerîa" denilen bayram ve cenaze namazlarının kılındığı namazgâhlar bulunuyor ve bunlar genişçe bir çimenin üzerine yerleştirilen bir mihrapla yanındaki minber vazifesi gören taş basamaklardan

meydana geliyordu. İbnü'l-Hatîb, XII. yüzyılda el-Kasabatü'l-kadîme'nin doğusundaki tepenin üzerinde yer alan musallâlardan birinin adını

Musallâtü Saîd olarak vermektedir. Yine surların dışında en meşhurlarını Havru Müemmel'in oluşturduğu mesire yerleri vardı.

Gırnata'nın Nasrîler döneminde öne çıkan özelliklerinden biri de şehrin her taraftan bahçeler ve çiftliklerle kuşatılmış olmasıydı. İbnü'l-Hatîb'in ifadesine göre sayıları 100'ü geçen bu bahçe ve çiftlikler şehrin etrafını âdeta bir gerdanlık gibi çevrelemişti. Ancak 1492 sonrasında yaşanan göç ve sürgünler neticesinde buralar birer viraneye döndü. Buna rağmen şehir yabancı seyyahların beğenisini kazanmaya devam etti. Meselâ İtalyan asıllı hümanist yazar Pedro Martir, XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Venedik, Roma ve Floransa ile karşılaştırdığı Gırnata'yı, gerek iklimi ve akar sularının bolluğu gerekse topraklarının verimliliği, çiftliklerinin çokluğu ve zenginliği açısından bu şehirlerden daha üstün bulmakta ve şehri tabii zenginliklerin temaşa edildiği bir açık hava müzesine benzetmektedir.

Nüfus ve İçtimaî Hayat. Gırnata'nın nüfusu konusunda ancak Nasrîler dönemiyle ilgili olarak bazı tahminî rakamlar vermek mümkündür. 1311'de Roma'da Papa V. Clement'i ziyaret eden Aragon heyeti şehirde 200.000 kişinin yaşadığını bildirmiştir. Ancak bu rakam oldukça abartılı görünmektedir; çünkü yapılan araştırmalar, XIV. yüzyılda Gırnata'nın 170 hektarlık bir alana yayıldığını ve yaklaşık 50.000 kişilik bir nüfusu barındırdığını göstermektedir. Nasrîler'in hakimiyetindeki İslâm şehirleri hıristiyanlarca işgal edildikçe buralarda yaşayan halkın büyük çoğunluğu Gırnata'ya göç etmiş ve bu şekilde şehrin nüfusu muhtemelen 100.000'in üzerine çıkmıştır. Bu nüfusuyla XIV ve XV. yüzyıllarda İspanya'nın en kalabalık şehri olan Gırnata Avrupa'nın da en kalabalık birkaç şehrinden biriydi.

Gırnata'da yaşayan bazı aristokrat Arap aileleri, kabilelerine bağlılıklarını büyük bir gururla muhafaza ediyorlardı. Bunlar arasında Kaysî, Hazrecî, Kahtânî, Ensârî, Cüzâmî, Gassânî ve Ezdî nisbelerini kullananlar çoğunluktaydı. Ancak özellikle XV. yüzyılda gerek aristokrat aileler gerekse halk arasında Endülüs'e ait aile, sülâle ya da şehirlere nisbetle anılmak daha yaygın bir gelenek haline geldi.

Şehir halkı esas itibariyle "hâssa" ve "âmme" şeklinde iki zümreden teşekkül etmekteydi. Asker ve sivil idarecilerle nüfuzlu aileler hâssayı, geri

kalanlar da âmmeyi oluşturmaktaydı. Bu tasnife bir de statüleri kalıcı olmayan harp esirlerini katmak mümkündür. Bu zümreden çok sayıda kimse hürriyetlerine kavuşmalarının ve İslâm'ı benimsemelerinin ardından toplumun diğer kesimlerinin gıpta ettiği görevler üstlenmişlerdir. XIII. yüzyıla kadar Endülüs'ün diğer şehirlerinde olduğu gibi Gırnata'da da daha çok hâssanın konuştuğu fasih Arapça, âmmenin konuştuğu Arapça-Berberi lehçeleri-Latince karışımı melez dil ve yerli halkın dili olan Latince konuşulmaktaydı (geniş bilgi için bk. ENDÜLÜS). XIII. yüzyıldan itibaren İslâm kültürünü daha iyi muhafaza etmek maksadıyla Nasrî yöneticileri fasih Arapça'yı hâkim kılmak için gayret gösterdiler. Bunun sonucunda halkın neredeyse tamamı bu dili rahatça anlar ve konuşur hale geldi.

Gırnata erkeklerinde sarık kullanımı yaygın değildi; bunu genellikle ulemâ ve yaşlılar kullanırdı. Kadınlar ziynete çok düşkündü. J. Münzer'in verdiği 1494 yılına ait bilgilere göre kadınlar iç elbisesi olarak ketenden yapılmış bir gömlekle bir şalvar (tumman), bunların üzerine de ekonomik seviyelerine göre yün veya ipek bir entari giyerler, sokağa çıkarken de gözleri dışında bütün vücudu kaplayan keten, pamuk yahut ipek bir örtü örtünürlerdi. Matem rengi siyah değil beyazdı. Yine yabancı seyyahların ifadelerine göre Gırnatalılar gerek elbiselerinin gerekse ev eşyalarının temiz olmasına çok dikkat ederlerdi.

Gırnata'da ramazan ve kurban bayramlarından başka mevlid ve aşure günleri de birer bayram gibi kutlanırdı. Bu kutlamalar camiler, zâviyeler ve ribâtlarla birlikte Elhamra Sarayı'nda da gerçekleştirilirdi. Saraydaki kutlamalar sırasında önce namaz kılınır, Kur'an okunur, ardından şairler günün anlamına uygun şiirler söyler, "şebbâbe" adı verilen ney benzeri mûsiki aletleri eşliğinde müveşşahlar okunur, zikir halkaları kurulur ve en sonunda da yemek yenilirdi. Gırnatalılar'ın bir de "îdü'l-asîr" dedikleri bağ bozumu bayramları vardı.

Sürekli dış tehdit ve tehlikelere mâruz kaldıkları için Gırnatalılar askerî eğitime büyük önem veriyorlardı. İbnü'l-Hatîb, okul yaşına gelmiş çocuklara Kur'ân-ı Kerîm yanında silâh kullanma hünerlerinin ve savaş taktiklerinin de öğretildiğini bildirmektedir. Ayrıca şehrin bazı meydanlarında halk sürekli askerî eğitimden geçirilir ve bu arada çeşitli savaş oyunları gösterileri yapılırdı.

Nasrîler dönemine ait bilgiler, Gırnata'da gerek ürün türü gerekse verim açısından çok zengin bir tarım hayatının bulunduğunu göstermektedir. Şehir arazisinin önemli bir bölümü hânedana aitti ve "müstahlas" adıyla anılırdı. İçinde mescidler, küçük hisarlar ve değirmenlerin bulunduğu bu arazileri çiftçiler işletir ve karşılığında mahsulün bir bölümünü alırlardı. Gırnata'ya bağlı 600 köyde ipek böcekçiliği yapılıyor, elde edilen ipeğin büyük bir kısmı şehir halkı tarafından tüketiliyordu. Itriyatçılar el-Mescidü'l-câmi'in etrafında, giyim eşyası satanlar ise çarşılarda toplanmışlardı. Her mahallede halkın un, et, balık, süt, tereyağı, peynir, zeytin gibi gıda ihtiyacını karşılamaya yönelik dükkânlar vardı; ayrıca seyyar satıcılar bulunuyor, haftada bir defa da pazarlar kuruluyordu.

îlim ve Fikir Hayatı. Gırnata'da ilim ve fikir hayatının gelişmeye başlaması, şehirleşme süreciyle paralel olarak Zîrîler dönemine rastlar. Zira bu dönemde Gırnata'nın yıldızının parlamasıyla İlbîre eski önemini yitirdi ve bu şehirdeki ilmî faaliyetler çok geçmeden Gırnata'ya taşındı. Bununla beraber Gırnata'nın, mülûkü't-tavâif dönemi Endülüs'ünün Kurtuba, İşbîliye, Tuleytula, Sarakusta, Dâniye, Belensiye gibi şehirleriyle mukayese edildiğinde ilim ve fikir hayatı açısından daha geride olduğu görülmektedir. Bunda, şehirdeki birikimin yetersizliği kadar Zîrîler'in bedevîlikten henüz tam anlamıyla sıyrılamamış, dolayısıyla da bu tür faaliyetleri gerektiği kadar himaye edememiş olmalarının önemli payı vardır. Bu dönemde büyük camiler birer medrese görevi de üstlendiler. Mâlikî mezhebi fikrî hayat ve halk üzerinde güçlü bir hâkimiyet kurmuştu. Meselâ fakih Ebû İshak el-İlbîrî'nin bir şiiri, 459'da (1066) halkın galeyana gelmesi ve devleti uzun süredir fiilen idare eden yahudilerin iktidardan düşürülmesi için yeterli olmuştu.

Zîrîler dönemi. Gırnata yahudileri için kültürel faaliyet açısından bir altın çağ teşkil eder. Hem Habbûs'a hem Bâdîs'e başvezirlik yapan Samuel b. Nağrîle (İsmâil b. Nağrîle), Gırnata yahudilerinin ve şehirdeki Talmud okulunun reisi olması yanında Talmud âlimi, İbrânîce uzmanı ve şairdi. Arapça'yı ve İslâm ilâhiyatını da çok iyi biliyordu. Gerek kendisi

gerekse kendinden sonra başvezir olan oğlu Joseph (Yûsuf), dönemlerinde yahudi kültürünün gelişip serpilmesi için gayret gösteren âlimlere büyük

destek verdiler. Aynı dönemde Gırnata dışındaki yahudi kültür merkezleriyle temaslar kuruldu. Bu çabalar sonucunda Gırnata dinî şiirleriyle şöhret bulan Moses ben Ezra, Solomon ben Joseph, Judah ben Tibbon, Saadia ben Maimon, İsaac Hamon, Abraham ben İsaac gibi şairlerin ve Kitâb-ı Mukaddes'in bâtınî tefsiri üzerinde çalışan bilginlerin yetişmesine beşiklik etti.

Murâbıtlar ve Muvahhidler idaresindeki Gırnata'da bir önceki döneme oranla ilmî faaliyetlerde dikkate değer bir gelişme görülür. İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), Muhammed b. Ebû Hâlid el-İlbîrî (ö. 602/1206), İbn Semcûn (ö. 608/1211) gibi Mâlikî fıkhını iyi bilen şahsiyetler yetişti. Gırnata, özellikle kıraat ve Arap dili sahalarında Endülüs'ün diğer ilim merkezleriyle yarışır hale geldi ve bu durum ilim tâlipleri için şehri bir cazibe merkezi konumuna getirdi. Meselâ dönemin ünlü âlimlerinden Muhammed b. Ca'fer el-Belensî el-Ümevî (ö. 586/1190), Lebleli (Niebla) Sâbit b. Muhammed el-Kilaî (ö. 628/1230) ve hemşehrisi ünlü seyyah İbn Cübeyr (ö. 614/1217), Kur'an ve Arapça öğrenmek için bir süre Gırnata'da kalmışlardır. Diğer taraftan bu dönemde ilmî faaliyetlerdeki çeşitlilik de artmıştır. Şehirdeki büyük camilerde fıkıh, kıraat ve Arapça'nın yanı sıra hadis, tefsir gibi diğer ilimler de okutuluyordu. İbn Semcûn, Kilaî, Abdülvâhid b. İbrâhim el-Gāfikī (ö. 619/1222) fıkıhta olduğu kadar hadiste de söz sahibi idiler. Endülüs'ün başka şehirlerine mensup birçok âlim Gırnata'ya yerleşmiş, kadı, kâtip veya müderris olarak hizmet vermiştir. Meselâ Sebteli fakih İyâz b. Mûsâ'nın (ö. 544/1149), İşbîliyeli Ebü'l-Velîd İbnü'd-Debbâğ'ın (ö. 546/1151), fakih İbn Zerkūn'un (ö. 586/1190) kadılık, ünlü filozof İbn Tufeyl'in ise kâtiplik yaptığı bilinmektedir. Buna karşılık bir süre Kurtuba Ulucamii'nin imam-hatipliğini deruhte eden İbn Semcûn gibi Gırnata'da yetişip başka merkezlerde görev yapan kimseler de çıkmıştır. Bu arada Abdullah b. Muhammed ed-Darîr (ö. 571/1175) matematikte ve Ahmed b. Dâvûd el-Cüzâmî de (ö. 598/1201) tıpta meşhur olmuşlardır. Mürsiye'nin hıristiyanların eline geçmesinin ardından bir süre Aragon Kralı I. Jacques'ın himayesinde çalışan tabip, matematikçi ve astronom Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Mürsî (ö. VII/XIII. yüzyıl sonu) daha sonra Gırnata'ya göç etmiş ve burada çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Gırnata doğumlu olan ünlü seyyah ve coğrafyacı Ebû Hâmid el-Gırnâtî ile (ö. 565/1169) büyük edip ve seyyah İbn Saîd el-Mağribî de (ö. 685/1286) çalışmalarıyla yalnız Endülüs'e değil bütün İslâm âlemine mal

olmuşlardır.

Nasrîler Gırnata’daki ilmî ve kültürel faaliyetleri önemli ölçüde desteklediler. Esasen Nasrî sultanlarının çoğu bizzat ilimle ilgilenmiş kimselerdi. Sultanların ilim severliği diğer idarecileri de etkilemiş, devlet görevlerine bilgili, kültürlü şahsiyetler tayin edilmiştir. Yaşadıkları dönemin en meşhur âlim, edip ve bilge kişileri olarak bilinen İbnü’l-Hakîm er-Rundî (ö. 708/1308), İbnü’l-Ceyyâb (ö. 749/1348), Lisânüddin İbnü’l-Hatîb (ö. 776/1374), İbn Zemrek (ö. 798/1395) bunlardan bazılarıdır. Fikrî hayat üzerinde Mâlikîliğin tesiri önceki dönemlerde olduğu gibi bu dönemde de devam etti. İbnü’l-Hatîb, bundan dolayı Gırnata’da farklı mezhep ve düşünce akımlarının tutunma imkânı bulamadığını ifade etmektedir. Ancak bu dönemde Mâlikîlik de yeni ihtiyaçlar karşısında çözüm üretme esnekliğini gösterebilmiştir.

Nasrîler devrinde önceki dönemlerden farklı olarak tasavvufî düşünce ve hayat Gırnata’ya iyice nüfuz etmiş ve şehrin değişik yerlerinde çok sayıda zâviye yapılmıştır. Esas itibariyle esnaf arasından çıkan mutasavvıf mürşidlerin bir kısmı Gırnatalı olmayıp Semerkant, Tebriz, Horasan ve Konya gibi Doğu İslâm dünyasından gelerek buraya yerleşen kimselerdi. Halk geceleri bu mürşidlerin bulunduğu zâviyelerde toplanır, birlikte Kur’an okunur, büyük mutasavvıfların şiirleri ilâhi şeklinde söylenir, dinî ve ahlâkî sohbetler yapılırdı. I. Yûsuf’un 750 (1349) yılında büyük bir medrese inşa ettirmesine kadar dinî ilimler camilerde okutuluyordu. Bu medresede Gırnatalı âlimlerin yanında Mağribliler de öğretim faaliyetlerine katılmışlardır.

Gırnata’nın hıristiyanların eline geçmesinden sonra çok sayıda âlimin Mağrib’e göç etmesi sebebiyle şehirde kalan müslümanların ilmî seviyesinde büyük bir gerileme yaşandı. Bu arada hıristiyanlaştırma faaliyetleri çerçevesinde Arapça’nın yasaklanması ve bu dilde yazılmış eserlerin toplanıp imha edilmesi Gırnata müslümanlarını daha zor duruma düşürdü. Bu şartlar altında müslümanlar, imanlarını muhafaza etmek ve geçmişleriyle olan ilişkilerini sürdürebilmek için çocuklarına gizlice öğrettikleri Aljamia alfabesiyle daha ziyade dinî bağlılık ve heyecanı sağlam tutmaya yönelik menkıbe ve yarı efsanevî türden çok sayıda küçük hacimli eser meydana getirdiler (bk. ALJAMİA).

Günümüz Granada’sında İslâm. İspanyol hâkimiyetine geçtikten sonra ismi Granada şekline dönüştürülen şehir günümüzde aynı adı taşıyan vilâyetin merkezidir. Şehirde tarım ürünleri ticareti canlıdır; sabun, kâğıt, kaba keten ve yünlü kumaş üretimi önem taşır. Nüfusu 1991 yılında 254.000 kişi idi. En uzun süre müslüman hâkimiyetinde kalmasından dolayı sahip bulunduğu birçok İslâmî âbide, Granada’yı İspanya’nın en çok turist çeken merkezlerinden biri haline getirmiştir. İslâmî döneme ait eserlerin başlıcaları Elhamra Sarayı, Generalife (Cennetü’l-arîf), daracık sokaklarıyla Albaicín (Beyyâzîn) semti, bir kısmı hâlâ ayakta kalan surlar, Bañuelo (hamam), Madrasa (Medrese), Alcaicería (Kayseriye), Maristan (hastahane), Alfondega

(el-Funduk = han) gibi tarihî binalarla Arkeoloji Müzesi’nde muhafaza edilen tezyinat örneklerinden ve küçük buluntulardan oluşur. Bibramla (Bâbürremle), Aben Humeya (İbn Ümeyye), Abu İshaq (Ebû Ishak), Aixa (Âişe). Albaida (Beydâ), Almanzora (Mansûr), Alamar (el-Ahmer), Andaluces (el-Endelüsî), Guadalahara (Vâdilhicâre), Boabdil (Ebû Abdullah), Fatima (Fâtıma), İsmail, Nuria (Nûriye) gibi yer ve kişi adları da şehrin İslâmî geçmişine olan bağlılığını devam ettirmektedir. Bunların dışında, halen Granada’da sayısı 2000’in üzerinde olan bir müslüman cemaati yaşamaktadır. Bu cemaatin büyük çoğunluğunu Pakistan, Hindistan, Ortadoğu ve Kuzey Afrika’daki İslâm ülkelerinden gelip şehre yerleşen kimseler teşkil eder; geri kalanlar ise ya İslâmî geçmişlerini keşfetmeleri sonucu veya diğer ülkelerden gelen müslümanların gayretleriyle İslâm’a girmiş yerli mühtedilerdir.

Granada müslümanlarının bugün çatısı altında toplandıkları kuruluşlardan başlıcası Communidad lslámica de al-Andalus (Endülüs İslâm Cemaati) adını taşımakta ve Albaicín semtinde dinî ilimlerin ve Arapça’nın öğretildiği bir medreseye, bir mescide ve kendi mensuplarının defnedildiği bir kabristana sahip bulunmaktadır. País Islámico adlı bir de aylık dergi çıkaran derneğin uzak hedefi Endülüs’ün ihyasıdır. Merkezi Madrid’de bulunan İspanya el-Centro Islámico (İslâm Merkezi), Granadalı müslüman çocuklarının eğitimi için Colegio hispano-musulman Averroes (İbn Rüşd İspanyol Müslüman Koleji) adlı bir ilkokul açmıştır. Müslüman cemiyetlerinin dışında bugün Granada’da İslâm ve Arap araştırmalarına

yönelik iki de ilmî kuruluş bulunmaktadır. Bunlardan biri, Granada Üniversitesi bünyesinde yer alan ve Endülüs, özellikle Granada tarihiyle ilgili önemli çalışmalar yapan Arap-İslâm Araştırmaları Bölümü, diğeri Albaicín semtinde XV. yüzyıldan kalma Casa de Capiz adlı konakta faaliyet gösteren Escuela de Estudios Árabes'tır (Arap Araştırmaları Enstitüsü).

## BİBLİYOGRAFYA

Robert Hillenbrand, "Granada", Dictionary of the Middle Ages, New York 1989, V, 651-653; İbn Hayyân, el-Muḳtebes (nşr. P. Chalmeta-F. Corriente-M. Subh), Madrid 1979, s. 67-68, 93; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut 1979, IV, 195; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, I-IV; a.mlf., el-Lemḥatü'l-bedriyye fi'd-devleti'n-Naṣriyye, Beyrut 1400/1980; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (nşr. Gaudefroy-Demombynes), Paris 1927, s. 223-246; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire, ts., s. 23-24, 29-30; Ahmed b. el-Mehdî el-Gazzâl, Netîce-tü'l-ictihâd fi'l-mühâdene ve'l-cihâd (nşr. İsmâil el-Arabî), Beyrut 1980, s. 194 vd.; Ẕikru bilâdi'l-Endelüs (nşr. Luis Molina), Madrid 1983, s. 10, 14, 69, 155; Âḫiru eyyâmi Ġırnâṭa (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1984; Ves̱âʾiḳ ʿArabiyye Ġırnâṭiyye (nşr. Luis Seco de Lucena), Madrid 1961; M. Abdullah İnân, ʿAṣrü'l-Murâbıṭîn ve'l-Muvaḥḥidîn fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Kahire 1964, III/2, s. 645 vd.; a.mlf., Nihâyetü'l-Endelüs, Kahire 1966, s. 22 vd.; a.mlf., Düvelü'ṭ-ṭavâʾif, Kahire 1969, s. 120-146; Abdülkādir Zimâme, Ebü'l-Velîd İbnü'l-Aḥmer, Dârülbeyzâ 1399/1979, s. 19 vd.; a.mlf., "Benü'l-Aḥmer fî Ġırnâṭa", el-Baḥs̱ü'l-ʿilmî, sy. 26, Rabat 1976, s. 101-110; Âdil Saîd Biştâvî, el-Endelüsiyyûne'l-mevârike, Kahire 1983, s. 66-109; Hüseyin Mûnis, Riḥletü'l-Endelüs, Cidde 1985, s. 137-205; Seyyid Abdülazîz Sâlim. Fî Târîḫ ve ḥaḍâreti'l İslâm fi'l-Endelüs, İskenderiye 1985, s. 135-141; Leopoldo Torres Balbas, Ciudades Hispano-Musulmanes, Madrid 1985, s. 155-165; a.mlf., "Esquema demográfico de la ciudad de Granada", al-Andalus, XXI/1, Madrid 1956, s. 131-146; J. Vallvé, La División territorial de la España musulmana, Madrid 1986, s. 164-273; E. Lévi-Provençal, España Musulmana, Madrid 1987, IV, 219 vd.; a.mlf., "Nasrîler", İA, IX, 114-118; a.mlf.-G. Marçais, "Zîrîler", a.e., XIII, 575-577; Cemaleddin

Sürûr, Devletü Benî Ḳalâvûn fî Mıṣr, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 147 vd.; Bessâm el-Aselî, el-Eyyâmü'l-hâsime fi'l-ḥurübi'ṣ-ṣalîbiyye, Beyrut 1407/1987, s. 201-232; W. Irving, Süḳūtü Ġırnâṭa âḫirü'l-memâliki'l-İslâmiyye bi'l-Endelüs (trc. İsmâil el-Arabî), Cezayir 1988; Ahmed Abdurrahman es-Semâvî, Riḥle ile'l-firdevsi'l-mefḳūd: Rihletü'l-Endelüs, Beyrut 1988, s. 104-157; Miguel Ángel Ladero Quesada, Granada, Madrid 1989; María Soledad Carrasco Urgoiti, El Moro de Granada En La Literatura, Granada 1989; David Gonzelo Maeso, Garnâta Al-Yahûd, Granada 1990; R. Arié, El Reino nasrí de Granada, Madrid 1992; Receb M. Abdülhalîm, el-ʿ Alâḳāt beyne'l-Endelüsi'l-İslâmiyye ve İsbânyâ en-Naṣrâniyye fî ʿ aṣri Benî Ümeyye ve mülûki'ṭ-ṭ avâ ʾif Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye), s. 363-368; Luis Seco de Lucena, "De Toponimia Granadina sobre el viaje de Ibn Battûta al Reino de Granada", al-Andalus, XVI, Madrid 1951, s. 49-85; M. Tevfîk Belbaʿ, "Ġırnâṭa ve Ḳaṣrü'l-ḥamrâ ʾ", Mecelletü't-Târîḫiyyeti'l-Mıṣriyye, XVI, Kahire 1969, s. 67-99; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, "el-Aʿ yâd fî memleketi Ġırnâṭa", Mecelletü Maʿ hedi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye bi-Madrid, XV, Madrid 1970, s. 133-149; Abdurrahman Zekî, "Ġırnâṭa zînetü'd-dünyâ", el-Faysal, XI, Riyad 1978, s. 35-53; Ahmed M. et-Tûhî, "Ġırnâṭa el-İslâmiyye fî naẓari'r-raḥḥâleti'l-ecânib", Evraḳ, IV, Madrid 1981, s. 141-145; Wilhelm Hoenerbach, "Was Bleibt uns vom Arabischen Granada?", WI, XXIII-XXIV (1984), s. 388-423; Jacinto Bosch Vilá, "The Muslims of Portugal and Spain", JIMMA, VII/1 (1986), s. 69-83; Cumʿa Şeyha, "Ṣadâ süḳūti Ġırnâṭa fi'ş-şiʿ ri'l-Endelüsî", Mecelletü Dirâsât Endelüsiyye, özel sayı, Tunus 1992, s. 596-610; C. F. Seybold, "Gırnata", İA, IV, 779-781; A. Huici Miranda. "G̲h̲arnāṭa", El2 (İng.), II, 1012-1014; J. F. P. Hopkins, "Ilbīra", a.e., III, 1110; M. K., "Granada", JE, VI, 80.

Mehmet Özdemir

# GITRÎF b. ATÂ

الغطريف بن عطاء

Gıtrîf b. Atâ el-Cüreşî el-Kindî

Abbâsîler’in Yemen ve Horasan valisi.

Halife Hâdî-İlelhak ve Hârûnürreşîd’in annesi Hayzürân’ın kardeşi olup Yemen’in Cüreş şehrine ve Kinde kabilesine mensup bir kişinin kölesi olduğu için Cüreşî ve Kindî nisbeleriyle anılır. Târîḫu Buḫâra’nın Arapça metninde babası yanlışlıkla Yemen meliki olarak gösterilir (s. 59). Efendisi tarafından âzat edildikten sonra Hayzürân’ın yanına gitti ve onun ricasıyla Halife Hâdî-İlelhak tarafından Yemen valiliğine tayin edildi (170/786-87). Daha sonra Hârûnürreşîd döneminde Abbas b. Ca‘fer’in yerine Horasan, Sîstan ve Cürcân valiliğine getirildi (175/791-92); iki yıl sonra da bu görevini Arûs lakabıyla tanınan Hamza b. Mâlik el-Huzâî’ye devretti. Valiliği sırasında Buhara’da oturup Mâverâünnnehir’de meydana gelen olaylarla yakından ilgilendi. 175’te (791-92) Amr (Ömer) b. Cemîl kumandasındaki bir askerî birliği Karluk hükümdarına karşı Fergana üzerine gönderdi. Nâibi Dâvûd b. Yezîd b. Hâtim’i de Sîstan’da isyan eden Hâricî Hudayn el-Ûkī’ye karşı sevketti. Gıtrîf b. Atâ’nın ölüm tarihiyle ilgili olarak kaynaklarda bilgi yoktur.

Gitrîf in valiliği döneminde gerçekleştirdiği en önemli işlerden biri de halkın gıtrîfî dediği yeni bir dirhem (el-fiḍḍatü’l-gıtrîfiyye) bastırmasıdır. Buhara’da önceleri Buhar-hudâtlar’ın (Buhara hâkimi) bastırdığı sikkeler kullanılıyordu. Daha sonra onun yerini büyük ölçüde Hârizm dirhemi almıştı. Şehrin ileri gelenleri Gitrîf b. Atâ’ya başvurup sadece Buhara’da kullanılmak üzere sikke bastırmasını istediler. Gitrîf bu teklifi kabul etti ve Kasr-ı Mâhak’ta altın, gümüş, kurşun, kalay, demir ve bakır karışımından sikke darbettirmeye başladı. Eski dirhemler saf

gümüştendi. Gıtrîfî dirhemlerdeki gümüş oranı diğer mağşûş sikkelerden daha fazla olmakla beraber bunlar siyah renkte olduğu için halkın hoşuna

gitmedi. Fakat tedavüle konuldu ve 6 gıtrîfî dirhemin saf gümüşten yapılan 1 dirheme eşit olduğu belirtildi. Gıtrîfî dirhem haraç ödenirken bu rayiç üzerinden geçerli olacaktı. Buhara ve yöresinin haracı o sırada 200.000 dirhem civarındaydı. Nerşahî, bunun yeni para ile karşılığını 1.068.567 gıtrîfî dirhem olarak vermektedir (Târîẖu Buẖârâ, s. 61). Barthold, bu rakamın doğrusunun 1.168.567 olduğunu ve metinde 100 rakamının karşılığı olan Farsça “sad” kelimesinin hazfedildiğini söyler (Türkistan, s. 221). Makdisî, Buhara haracının 1.166.897 gıtrîfî dirhem tuttuğunu ve bu dirhemin Heytal bölgesinde tedavülde bulunduğunu belirtirken (Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 340) İbn Havkal gıtrîfî dirhemlerin sadece Buhara’da ve Mâverâünnehir’in bazı şehirlerinde geçerli olduğunu kaydeder (Ṣûretü’l-arż, s. 490).

Nerşahî, gıtrîfî dirhemin zamanla değer kazandığını ve saf gümüş dirheme eşit hale geldiğini söyler (Târîẖu Buẖara, s. 61). 522’de (1128) 100 saf gümüş dirhem 70 gıtrîfî dirheme, altın miskal de 7,5 gıtrîfî dirheme eşitti.

## BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, Târiẖ (Ömerî), Riyad 1405/1985, s. 461-463; Dîneverî, el-Aẖbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 387; Ya‘kūbî, Târîẖ, II, 399; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), VIII, 222, 241, 252, 347; Nerşahî, Târîẖu Buẖârâ (trc. Emîn Abdülmecîd Bedevî-Nasrullah Mübeşşir et-Tarrâzî), Kahire 1385/1965, s. 59-61; Hamza el-İsfahânî, Târîẖu sinî mülûki’l-arż ve’l-enbiyâ᾽ Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti’l-Hayât), s. 169-170; İbn Havkal, Ṣûretül-arż, s. 490; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 340; Gerdîzî, Zeynü’l-aẖbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 96, 129-130; Târîẖ-i Sîstân (nşr. Bahar), Tahran 1314 hş., s. 153-l54; Sem‘ânî. el-Ensâb, IV, 301; Richard N. Frye, “City Chronicles of Central Asia and Khurasan”, Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 167; Barthold, Türkistan, s. 218, 220, 221-223, 549; C. E. Bosworth. “al-G͟hiṭrīf b. ʿAṭā᾽”, El2 Suppl. (İng.), s. 326-327.

Abdülkerim Özaydın

# GITRÎFÎ

الغطريفي

Ebû Ahmed Muhammed b. Ahmed b. Hüseyn el-Gıtrîfî el-Cürcânî (ö. 377/987)

Muhaddis.

280 (893) yılından sonra Hazar denizinin güneydoğusundaki Dihistan'da doğdu. Dedesinin büyük dedesi olan Gıtrîf b. Cehm'e nisbetle Gıtrîfî, Cürcân'da yaşaması sebebiyle Cürcânî, Nîşâburlu olan babası ve daha sonra kendisi Dihistan ribâtında kale kumandanlığı yaptığı için Ribâtî ve Gāzî nisbeleriyle anılır. Benî Abdülkays'a nisbetle Abdî ve Abkasî nisbeleriyle de bilinir. Gıtrîfî babasının kale kumandanı olduğu sırada dünyaya geldi ve ailesi bir müddet sonra Cürcân'a giderek oraya yerleşti. Tahsil hayatının başlangıç dönemi hakkında bilgi bulunmamakla birlikte 301'de (913) vefat eden İbrâhim b. Yûsuf el-Hisencânî'den hadis rivayet ettiği bilinmektedir. Gıtrîfî Cürcân'da Hasan b. Süfyân en-Nesevî, Ebû Halîfe el-A'mâ. Ebü'l-Abbas İbn Süreyc, Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî, İbn Huzeyme ve Ebû Avâne el-İsferâyînî gibi muhaddislerden hadis tahsil etti. Fakih ve muhaddis olan hocası Ebü'l-Abbas İbn Süreyc'den naklettiği hadislerin yegâne râvisi odur. Zehebî onun Hemedan, Rey, Bağdat ve Nîşâbur gibi ilim merkezlerinde hadis öğrendiğini belirtmektedir (Târîḫu'l-İslâm, s. 615). Arkadaşı ve yaşça kendisinden büyük olan Ebû Bekir el-İsmâilî eṣ-Ṣaḥîḥ'inde Gıtrîfî'den 100'den fazla hadis rivayet etmiştir (a.g.e., s. 615). Sehmî ise bu hadislerin yirmi civarında olduğunu söylemektedir (Târîḫu Cürcân, s. 430). Bir hocadan öğrenilen hadislerin kendisi hayatta iken rivayet edilmesi geleneğe aykırı olduğundan Ebû Bekir el-İsmâilî, Gıtrîfî'nin adını değişik şekillerde tedlîs* ederek ondan rivayette bulunmuştur. Gıtrîfî'den ayrıca Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, Hamza b. Yûsuf es-Sehmî, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Ebü't-Tayyib et-Taberî gibi önemli kişiler hadis nakletmişlerdir.

Hâfız, sika ve sebt sıfatlarıyla anılan ve çok hadis rivayet etmesiyle tanınan Gıtrîfî hadis tahammül ve edâsında ciddi davranan muhaddislerden biriydi.

Ebû Bekir el-İsmâilî'nin ibadete düşkün olduğunu söylediği Gıtrîfî'nin ömrünün sonlarına doğru hâfıza kaybına uğradığı ileri sürülmüşse de onu daha iyi tanıyan talebesi Hamza es-Sehmî'nin bu iddiaya Târîḫu Cürcân'da yer vermediğini kaydeden İbn Hacer el-Askalânî bunun doğru olmadığını belirtmektedir.

Gıtrîfî 377 yılı Receb ayında (Kasım 987) Cürcân'da vefat etti.

Eserleri. 1. Cüzʾü'l-ḥadîs̱. Âlî rivayetleri ihtiva etmesi sebebiyle kaynaklarda övgüyle sözü edilen ve çeşitli konulara dair doksan bir hadis ihtiva eden bu cüzün üç nüshası günümüze ulaşmıştır (Köprülü Ktp., nr. 1584/9, vr. 85a-94b; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 13, vr. 51a-64b, Mecmua, nr. 40, vr. 36a-52a). Eser ve müellifi üzerinde Yusuf Ziya Keskin Ebû Ahmed el-Gıtrîfî ve Hadis Cüz'ü adıyla yüksek lisans çalışması yapmıştır (MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990). 2. Eḥâdîs̱ü ḥisân. Eserin bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir

(Mecmua, nr. 54/2, vr. 42a-46b). Gıtrîfî'nin el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥ diye de anılan hacimli eseri el-Müstaḫrec ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî'nin ise günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Sehmî, Târîḫu Cürcân (nşr. Muhammed Abdülmu'îd Han), Beyrut 1407/1987, s. 430-432; Sem'ânî, el-Ensâb, IX, 159-160; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 385; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 397; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 354-356; a.mlf., el-ʿİber, II, 150; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 351-380, s. 614-615; a.mlf., Teẕkiretül-ḥuffâẓ, III, 971-973; Safedî, el-Vâfî, II, 84; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, Beyrut 1986, V, 35-36; Tecrid Tercemesi, I, 335-336; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 387-388; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 90; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 50; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 254; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 26, 88; Sezgin, GAS, I,203.

Yusuf Ziya Keskin

# GIYÂR

الغيار

İslâm ülkelerinde yaşayan gayri müslimlerin taşımaya mecbur oldukları, Müslümanlarca kâfirlik alâmeti kabul edilen kıyafet.

Sözlükte “ayrılma, muhalefet etme” anlamına gelen gıyâr kelimesi terim olarak “kâfirleri müslümanlardan ayıran alâmet” demektir. İslâm ülkelerinde gayri müslimler (zimmîler), ilk bakışta tanınmaları ve müslümanlardan ayırt edilmeleri için, Hz. Ömer devrinden itibaren farklı bir kıyafet taşımaya mecbur tutulmuş, bu mecburiyet Emevîler döneminde Ömer b. Abdülazîz’in, Abbâsîler döneminde Hârûnürreşîd’in yanı sıra diğer bazı halifelerin emriyle dinî ve hukukî bir mahiyet kazanmış, aynı uygulama Osmanlı Devleti’nde de sürmüştür. Başlangıçta, giyilen elbisenin omuz kısmına dikilen farklı renkteki bir kumaş parçası veya kurdelenin adı olan gıyârın kapsamı zamanla genişlemiş; yahudi, hıristiyan ve Mecûsîler’in kullandıkları zünnâr, şapka, kemer, şal, sarık gibi kıyafetlerden hamamda sarınacak esvaba kadar hemen hemen bütün kıyafetleri, hatta bazı âdetleri bile içine almıştır. Kaynakların belirttiğine göre Kûfe’de hıristiyan iken müslüman olan bir kadın, tekrar Hıristiyanlığa dönmesi için kocasının kendisine baskı yapması üzerine Vali Hâlid b. Arfata’ya şikâyette bulunmuş, Hâlid b. Arfata onları ayırınca konu Hz. Ömer’e intikal etmiş ve bu olaydan sonra valilere gönderilen bir emirle bundan böyle gayri müslimlerin müslümanlara ait kıyafetleri giymesi yasaklanmıştır (İbn Kayyım el-Cevziyye, I, 236). Hz. Peygamber’in ve ileri gelen müslümanların kıyafetlerini sadece onlara uyanların giyebilecekleri belirtilerek kâfirlerin kıyafetleri müslümanlarınkinden ayırt edilmiştir. Her ne kadar Leone Caetani ve Arthur Stanley Tritton gibi şarkiyatçılar, müslümanlarla kâfirlerin kıyafetlerinin ayrılmasına ilişkin düzenlemelerin Ömer b. Abdülazîz döneminde gerçekleştirildiğini ileri sürmüşlerse de kaynaklar bunun daha erken bir zamanda başladığını göstermektedir. Tâbiînden itibaren İslâm âlimlerinin kâfirlere ait kıyafetleri küfür alâmeti olarak kabul etmeye başladıkları bilinmektedir. Tesbit edilebildiğine göre ilk defa Ebû Hanîfe insanların, kalplerindeki inançlarını dilleriyle ifade

etmelerinden ve yaptıkları ibadet şekillerinden başka kıyafetlerine göre mümin veya kâfir diye nitelendirilebileceğine hükmetmiştir (el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, s. 24). İmam Mâlik de gayri müslimlere ait kıyafetleri taşıyanları tenkit etmiş ve onları kâfirlere benzetmiştir (İbn Kayyım el-Cevziyye, II, 754). Kelâm ilminin teşekkül etmesinden sonra Ehl-i sünnet kelâmcılarının büyük çoğunluğu, imanı dinden olduğu kesinlikle bilinen temel ilkeleri (zarûrât-ı dîniyye) kalben tasdik etmekten ibaret saymakla birlikte, İslâm ülkesinde kâfirlerin alâmeti sayılan kıyafetleri herhangi bir zorlama olmaksızın giyenlere kâfir muamelesi yapılması ve kalplerinde iman olsa bile zâhiren kâfir sayılmaları gerektiği görüşündedir (Bağdâdî, s. 266; Teftâzânî, V, 225).

II. (VIII.) yüzyıldan itibaren İslâm âlimleri ölümle veya el, ayak vb. organların kesilmesiyle tehdit edilmek, soğuk ve sıcaktan korunmak, savaş sırasında düşmana karşı taktik uygulamak gibi bazı sebeplerin dışında küfür alâmeti sayılan kıyafetleri isteyerek giymenin dinen câiz olmadığı ve bu kıyafetleri taşıyanlara kâfir muamelesi yapılması gerektiği hususunda icmâ etmekle beraber söz konusu kıyafetleri giyenlerin Allah nezdindeki durumu hakkında ihtilâfa düşmüşlerdir. Çoğunluk, müslümanlarca küfrün alâmet-i fârikası kabul edilen kıyafetleri kâfirlere özenerek giyenlerin kâfir olacağı görüşünü benimsemiştir. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere Abdülkāhir el-Bağdâdî, Cürcânî ve daha başkalarının dahil olduğu bir grup âlim ise kalbinde iman bulundukça ve kâfirlerin dinlerine saygı göstermek maksadı taşımadıkça bu kıyafetleri giyenlerin Allah nezdinde kâfir olmayacakları görüşünü savunmuştur ki bu ikinci görüş hem imanın tarifine hem de İslâm dininde mevcut müsamaha telakkisine daha uygun görünmektedir. Zira Kur'an ve Sünnette, kâfirlerin alâmeti sayılabilecek kıyafetlerle bunları giyenlerin dinî durumuna ilişkin açık bir hüküm yoktur. Gerçi birinci görüşü savunanların da belirttiği gibi genel anlamda yahudi, hıristiyan vb. kâfirlerin arzularına uymayı yasaklayan ve onların yolunu terketmeyi emreden âyetlerle (el-Bakara 2/120, 145; er-Ra'd 13/36, 37), Asr-ı saâdetteki gayri müslimlerin giydikleri sarı veya kırmızı boyalı elbiseleri müslümanların giymemeleri gerektiğini (Müsned, II, 162, 207; Müslim, "Libâs", 27) ve zayıf bir rivayet olmakla birlikte şeklen bir topluluğa benzeyenin o topluluktan sayılacağını (Aclûnî, II, 332) bildiren hadisleri dikkate alarak kâfirlere ait kıyafetleri müslümanların giymesi halinde imanın ve dolayısıyla İslâmî hayatın zedeleneceğini, zamanla bir kültür

yozlaşmasının ötesinde daha zararlı sonuçların ortaya çıkacağını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Kur'an ve Sünnet'te belirtilen örtünmeye dair hükümler istisna edilecek olursa kıyafetlerin daha çok fizik çevreye, içtimaî, siyasî ve kültürel anlayışlara bağlı olarak teşekkül ettiği ve çeşitli medeniyetlerin damgasını taşıdığı gerçeğini hesaba katıp mümin veya kâfir olmanın dış görünüşten ziyade İslâm dininin temel ilkelerini yürekten benimsemekle ilgili bir mesele olduğunu kabul etmek daha uygun görünmektedir (ayrıca bk. KIYAFET).

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 162, 207; Müslim, "Libâs", 27; Ebû Dâvûd, "Libâs", 5; Ebû Hanîfe, el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmâm-ı Azamın Beş Eseri içinde), İstanbul 1981, s. 24; Ebû Yûsuf, el-H̱arâc, Kahire 1352, s. 117-118; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 230; Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 266; İbn Teymiyye, İḳtizâʾü'ṣ-ṣırâṭı'l-müstaḳîm, Cidde, ts. (Mektebetü'l-Medenî), s. 15, 118-121; İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli'ẕ- ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1983, I," 236; II, 738, 745, 754-755, 763-764; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 225; Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, II, 457; Ali el-Kārî, Şerḥu'l-Fıḳhil-ekber, Kahire 1375/1955, s. 185; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, Haleb, ts., II, 332; İskilipli Mehmed Âtıf, Frenk Mukallidliği ve Şapka, İstanbul 1340, s. 4, 22-27; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 169; Habîb Zeyyât, "Simâtü'n-naṣârâ ve'l-yehûd fil-İslâm", el-Meşrıḳ, XLIII, Kahire 1949, s. 225-247; "Gıyâr", İA, IV, 781; A. S. Tritton, "Zünnâr", a.e., XIII, 654-655; M. Perlmann, "G̲h̲iyār", El2 (İng.), II, 1075.

Ahmet Saim Kılavuz

# GIYÂSEDDİN CEMŞÎD

(bk. KÂŞÎ).

# GIYÂSEDDİN KEYHUSREV

(bk. KEYHUSREV).

# GIYÂSEDDİN MANSÛR eş-ŞÎRÂZÎ

(bk. MÎR GIYÂSEDDİN MANSÛR).

# GIYÂSEDDİN MUHAMMED el-HALÎLÎ

غياث الدين محمّد الخليلي

Hâce Gıyâsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Halîlî et-Tebrîzî (ö. 992/1584'ten sonra)

İranlı hattat.

Tebriz'de doğdu. Hakkında yeterli bilgi yoktur. Mehdî Beyânî, hattatın Hâce Gıyâseddin Muhammed b. Ahmed el-Halîlî imzasıyla 992 (1584) tarihini taşıyan bir Kur'an'ını Kum şehrinde Ma'sûme'nin türbesinde gördüğünü bildirir (Ḫoşnüvîsân, III-IV, 1128). Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin ise hattatın İsfahan'da sülüs ve nesih yazılarda akranından ileri olduğunu, bu sebeple İran Şahı I. Tahmasb'ın Osmanlı Padişahı III. Murad'a göndereceği hediyelere ilâve olarak bir mushaf yazılmasını arzu ettiği zaman bu görevin kendisine verildiğini belirterek 983'te (1575) tamamlanan bu mushafın İstanbul'a getirildikten sonra Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin türbesine konduğunu, 979'da (1571) yazdığı kırkıncı Kur'an nüshasının da İstanbul'da Sadrazam Murad Paşa Türbesi'nde bulunduğunu söyler (Tuhfe, s. 382).

Hattatın ince bir muhakkak hattıyla yazmış olduğu 992 (1584) tarihli ve Hâce Gıyâseddin Muhammed b. Ahmed el-Halîlî et-Tebrîzî imzalı bir Kur'an nüshası halen Üsküdar'da Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde Hüdâî bölümünde bulunmaktadır (nr. 17).

## BİBLİYOGRAFYA

Beyânî, Ḫoşnüvîsân, III-IV, 1128; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 382.

Ali Alparslan

# GIYÂSEDDİN TUĞLUK

(ö. 725/1325)

Tuğluklu hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı (1320-1325).

Babası Horasan’dan göç edip Hindistan’a yerleşen Karavna (Karauna) Türkleri’nden, annesi bir Hindû ailesindendir. İbn Battûta, Karavna Türkleri’nin VII. (XIII.) yüzyılda Afganistan ile Sind arasındaki dağlık bölgelerde yaşadıklarını söyler.

Halacîler’den Alâeddin Muhammed Şah zamanında (1296-1316) orduya giren Gıyâseddin Tuğluk, sultanın kardeşi Uluğ Han Elmas tarafından önce yaya, sonra da atlı sınıfına kabul edildi. Kısa zamanda kendini göstererek mîrâhurluğa yükseldi. Bu sırada Halacîler buhranlı günler yaşamaktaydılar. Zira Afganistan’dan Sind ve Pencap’a inen Moğol orduları her yeri yakıp yıkıyor ve fırsat buldukça Delhi’ye doğru akınlar düzenliyorlardı. Tuğluk bu dönemde onlarla mücadeleye girdi ve büyük başarılar kazandı. Dipâlpûr valiliğine tayin edilince (1315) Moğol tehdidini önledi. Hatta Afgan geçitlerini aşıp baskınlar düzenleyerek onlara ağır kayıplar verdirdi. Bu başarısı ona büyük itibar kazandırdı ve Sind’de Melik Gazi unvanıyla üne kavuştu. İbn Battûta, Mültan’da bir caminin mahfilindeki kitâbede, “Ben yirmi dokuz defa Tatarlar ile savaşarak onları yendim ve o zaman Melik Gazi adını aldım” yazısını gördüğünü kaydeder.

Melik Gazi Tuğluk, Halacîler’den Kutbüddin Mübârek Şah döneminde de (1316-1320) aynı görevde kaldı. Kutbüddin Mübârek Şah’ı öldürtenler arasında bulunan Hindû asıllı mühtedi Hüsrev Han’ın tahtı ele geçirip tekrar Hindû geleneklerini yerleştirmeye çalıştığı bir dönemde Melik Gazi Tuğluk’un oğlu Mîrâhûr Fahreddin (Cûne), Kutbüddin Mübârek Şah’ın ölümünden sonra gelişen hadiselerde faal olarak rol aldı. Türk kumandanlarla iş birliği yaparak babasını yardıma çağırdı. Bu fırsat Melik Gazi’ye ikbal yollarını açtı. Sind ve Pencab kuvvetleriyle başşehir üzerine yürüdü. Hüsrev Han’a karşı olanlar da kendisine katıldılar. Yapılan savaşı kazandı ve Hüsrev Han’ı öldürterek Gıyâseddin Tuğluk Şah unvanıyla tahta

çıktı (6 Eylül 1320). Böylece Delhi Sultanlığı'nda Tugluklular dönemi başlamış oldu.

Tuğluk Şah devlet yönetiminde kendisine yakın bulduğu kişilere görev verdi. Oğlu Fahreddin'e de "uluğ hanlık" makamını tevcih etti. Sultanlığın Mültan, Bedâûn, Evez, Lahor gibi şehirlerine yeni valiler gönderdi. Birçok karışıklığa sebep olan vergi işini âdilâne şekilde halletmeye çalıştı. Câgîr* ve câgîrdarlık müessesesi de yeni kanunlarla daha sistemli hale getirildi.

Bu sırada saltanatın Halacîler'den Tuğluklular'a geçmesini fırsat bilen Güney Hint racaları yıllık vergi ve haraç göndermeyi kesmişlerdi. Varangal racası Rai Pratâp Rudra Deva âsi duruma düştüğü için cezalandırılması gerekiyordu. Gıyâseddin Tuğluk Şah, Melik Timur, Melik Tigin ve Melik Bayram gibi güvenilir kumandanlarla Uluğ Han Fahreddin'i Varangal üzerine gönderdi. Ancak başşehirden çok uzaklaşılınca Tuğluklu kuvvetleri arasında isyan baş gösterdi. Bunun üzerine Uluğ Han Fahreddin süratle

Delhi'ye doğru çekilerek durumu babasına bildirdi. Sultan ordudaki isyanın elebaşılarını cezalandırdı. Uluğ Han daha sonra Varangal'a girdi ve Rudra Deva'yı mağlûp etti. Varangal'a da Sultanpûr adı verildi.

Gıyâseddin Tuğluk Şah, kendisine tâbi olarak Balaban ailesince yönetilen Bengal'in meselelerini yakından takip etmekteydi. Leknevtî'de meydana gelen taht değişikliği üzerine kardeşler arasında kavgalar başlamış, taht iddiacılarından Nâsırüddin Şah Delhi'den yardım istemişti. Gıyâseddin Tuğluk, Uluğ Han'ı nâib bırakıp Nâsırüddin'in yardımına gitti. Yolda Nâsırüddin Şah da kendisine iltihak etti. Rakip taht iddiacılarının bertaraf edilmesi üzerine Nâsırüddin Şah Tuğluklular'ın desteğiyle Leknevtî'de tahta çıktı. Gıyâseddin Tuğluk onunla bazı anlaşmalar yaptıktan sonra geri dönerken Tirhut üzerine yürüdü ve Raca Har Singh Deva'yı mağlûp etti, raca Tuğluklular'ı metbû tanıdı.

Tuğlukâbâd'a dönerken Afganpûr'a uğrayan Gıyâseddin Tuğluk Şah, oğlu Uluğ Han tarafından kendisi için yaptırılan köşkte istirahate çekildi. Ordunun ve fillerin geçişini seyrederken âniden çöken köşkün enkazı altında kalarak öldü (Rebîülevvel 725/Şubat-Mart 1325). Bazı tarihçiler, bu olayın oğlu Muhammed'in bir komplosu olduğunu söylerse de yapılan son

araştırmalar bunu doğrulamamaktadır. Gıyâseddin Tuğluk Şah Tuğlukâbâd'da toprağa verildi ve yerine oğlu Muhammed Şah (Uluğ Han Fahreddin Cûne) geçti.

Sikkelerde "Ebü'l-Muzaffer, es-Sultânü'l-a'zam, es-Sultânü'l-gāzî, Gıyâsü'd-dünyâ ve'd-dîn" gibi unvanlar kullanan Gıyâseddin Tuğluk Şah devrinin büyük hükümdarlarındandır. Zarif, nazik ve yardım sever bir insan olan Tuğluk Şah din adamlarını, ulemâyı, şair ve sanatkârları himaye etmiştir. Dîvân-ı Mezâlim'e bizzat başkanlık eder ve halkın şikâyetlerini dinlerdi. Şeyh Nizâmeddin Evliyâ, dönemin en büyük velîsi olarak sultandan hürmet görmüştür. Farsça'yı en iyi yazan ve konuşan Türk diye şöhret kazanmış şair ve edip Emîr Hüsrev-i Dihlevî hükümdarın yakın nedîmleri arasında bulunuyordu. Mimari eserlere de önem veren sultan, hânedanın adını yaşatacak olan Tuğlukâbâd'ı inşa ettirmiş ve burayı devlet merkezi haline getirmiştir. Kalıntıları günümüze kadar gelen Tuğlukâbâd 1321-1323 yıllarında yapılmış ve içi birçok köşk ve bina ile zenginleştirilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Tuġluḳnâme (nşr. Seyyid Hâşimî Ferîdâbâdî), Haydarâbâd 1933; Marco Polo, The Travels of Marco Polo (trc. K. Komroff), New York 1930, s. 44-46; Berenî, Târîḫ-i Fîrûzşâhî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Kalküta 1862, s. 411-443; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 436-438; Nizâmeddin Ahmed, Ṭabaḳāt-ı Ekberî (trc. B. De), Kalküta 1927, I, 208-215; Abdülkādir Bedâûnî, Münteḫabü't-tevârîḫ, Kalküta 1868, I, 221-225; I. Prasad, History of the Qaraunah Turks in İndia, Allahâbâd 1936, s. 2-51; H. N. Wright, The Coinage and Metrology of the Sultāns of Dehlī, New Delhi 1936, s. 111-115; M. Husain, Life and Times of Muhammed b. Tughluq, London 1938, s. 66-74; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 316-323; K. S. Lal, History of the Khaljis: 1290-1320, London 1967, s. 77, 80, 146, 149, 316-322, 338; V. D. Mahajan, The Sultanate of Delhi, Delhi 1970, s. 151-158; Banarsi Prasad Saksena, "The Tughluqs", CHIn., V, 460-483; S. C. Raychoudhary, History of Muslim India, Delhi 1986, s. 125-

131; K. K. Basu. “The House of Tughlaq”, JASB, XXVI (1930), s. 247-269; S. M. Haq, “Barani’s History of the Tughluqs, Ghiyāth al-Dīn Tughluq”, JPHS, VII (1959), s. 1-23, 127-164; H. Shimo, “İlhanlı Kaynaklarında Karaunaslar”, Toyo Gakuho, LIV (1971), s. 1-17; A. Welch-H. Crane, “The Tughluqs: Master Builders of the Delhi Sultanete”, Muqarnas, I, London 1983, s. 124-125; T. W. Haig, “Giyâsüddîn Tuğluk”, İA, IV, 781-782; a.mlf., “Tuğluk”, a.e., XII/1, s. 482-483; Aziz Ahmad, “G̲h̲ıyāt̲h̲ al-Dīn Tug̲h̲luḳ I”, El2 (İng.), II, 1076-1077.

Enver Konukçu

# el-GIYÂSÎ

الغياثي

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) İslâm anayasa ve idare hukukuna dair eseri.

Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün "Gıyâsüddevle" lakabına nisbetle el-Ġıyâs̱î diye bilinen eserin tam adı Ġıyâs̱ü'l-ümem fi'ltiyâs̱i'ẓ-ẓulem'dir. Müellif kitabın mukaddimesinde, daha önce yazdığı en-Niẓâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye'nin en-Niẓâmî adıyla tanınması gibi bu eserinin de el-Ġıyâs̱î diye meşhur olması temennisinde bulunur. Dolayısıyla Kâtib Çelebi, Bağdatlı İsmâil Paşa ve Zâhid Kevserî'nin el-Ġıyâs̱î ve Ġıyâs̱ü'l-ümem'i iki ayrı eser olarak kaydetmeleri doğru değildir. Eserin girişinde Nizâmülmülk'ün methedildiği kısmı aynen nakleden Sübkî kitabın adını yanlışlıkla el-ʿUbâb şeklinde zikreder (Ṭabaḳāt, IV, 214-215). Yine Kâtib Çelebi ve muhtemelen ondan naklederek İsmâil Paşa'nın "ʿİtâbül-ümem adıyla Cüveynî'ye nisbet ettikleri eser de Ġıyâs̱ü'l-ümem isminin yanlış yazılmış şeklinden ibarettir.

Eserin yazılış tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber 463 (1071) yılından sonra kaleme alındığı kesindir. Zira kitapta Malazgirt Zaferi'nden (1071) söz edilmekte (s. 344) ve bu zaferin tarih kaynaklarına geçtiği belirtilmektedir (s. 346). Ayrıca müellifin Alparslan için dua etmesi (s. 347) ve bu duanın ölülerle ilgili bir muhteva taşıması göz önüne alınarak eserin onun ölümünden (465/1072) sonra yazılmış olduğu da söylenebilir. Daha önce en-Niẓâmî'yi yazdığını belirten Cüveynî (s. 7, 18) ayrıca Şâfiî mezhebine dair bir eser telif edeceğini söyler (s. 477). Muhtemelen bununla, hayatının sonlarında kaleme aldığı (İbnü'l-Cevzî, XVI, 245) Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mez̠heb adlı eserini kastetmektedir. Buna göre Cüveynî'nin son eseri olduğu söylenen el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye (DİA, II, 258) onun kelâmla ilgili son eseri olmalıdır.

Cüveynî, el-Ġıyâs̱î'de zaman zaman bazı konuların ayrıntılarını fıkıh usulüne dair eserlerinde ele aldığını belirtir (meselâ bk. s. 399, 491).

Nitekim fetva verecek kişide (müctehid) aranan vasıflarla ilgili söylediği hususların el-Burhân'da sıraladığı vasıflarla paralel olduğu görülür (krş. el-Burhân, II, 1330-1333; el-Ġıyâs̱î, s. 400-404). Buradan hareketle bazı çağdaş yazarlar el-Ġıyâs̱î'nin el-Burhân'dan sonra yazılmış olabileceğini ileri sürerlerse de el-Burhân'da temas ettiği bir konuyu el-Ġıyâs̱î'de anlattığını belirtmesi (II, 937; krş. el-Ġıyâs̱î, s. 439-522) el-Ġıyâs̱î'nin daha önce yazıldığını açıkça göstermektedir.

el-Ġıyâs̱î üç ana bölümden (rükün) oluşmakta, bu bölümler de bablara ve yerine göre fasıllara ayrılmaktadır. Birinci bölüm, bazı müelliflerin kitabın

imâmet konusunu işlediğini söylemelerine yol açacak kadar geniş olup eserin yarısından fazlasını kapsamakta ve sekiz baba ayrılmaktadır: Devlet başkanını tayin etmenin hükmü, devlet başkanlığına seçilme usulleri, devlet başkanını seçecek kimselerde bulunması gereken özellikler, devlet başkanında aranan vasıflar, devlet başkanının hal'i ve hal'edilmiş sayılması, daha faziletlisi varken daha az faziletli olan kimsenin devlet başkanlığına getirilmesi, iki devlet başkanı tayin edilemeyeceği, devlet başkanları ve valilerin görevleri. Son bab diğer yedi babın toplamına yakın bir hacimdedir.

İmâmet konusunun, inanç esasları, haber türleri, şeriat ve şeriatın hükümleri gibi çeşitli hususlarla bağlantılı olduğunu belirten Cüveynî, birinci bölümde imâmet kavramı etrafında günümüzde siyaset, siyasî düşünce, siyasî düzen ve siyasî hukuk gibi adlarla anılan, yönetenle yönetilenler arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi, devletin kuruluşu ve bunun dayandığı esaslar gibi konuları ele alır. Devlet başkanlığıyla ilgili meselelerin çoğunlukla âyet ve mütevâtir hadis gibi kesin delillere dayanmadığını, sadece icmâa dayalı olan yönlerinin kesin olma özelliği taşıdığını belirtir ve bu sebeple icmâın ispatı konusuna geniş yer verir. Cüveynî imâmet konusunu yazmış olduğu kelâm kitaplarında da ele almış ve Şîa'nın imâmet anlayışını eleştirmek maksadıyla yaptığı açıklamalarda kelâm ilminin üslûbunu ve özel metodunu kullanmışken, şeriatın bu alana ilişkin hükümlerinin izahı amacıyla kaleme aldığı bu eserinde delillerin verilmesinde ve onlardan istidlâlde fıkıh üslûbunu kullanmıştır.

Ana tema olarak, gerekli niteliklere sahip devlet başkanının

bulunmamasının doğurduğu sonuçların ele alındığı ikinci bölüm üç babdan oluşmaktadır. Birinci babda devlet başkanında aranan vasıflardan bazılarının eksik olması halinde başkan seçiminde başvurulacak yöntem, ikinci babda iktidarın zorla ele geçirilmesi ve üçüncü babda devrin idareciden yoksun olması durumu ele alınmıştır. İkinci bab bu bölümün yaklaşık dörtte üçü hacmindedir.

Nazarî ve farazî gibi görünen bu bölüm, aslında müellifin yaşanan siyasî olayları dikkate alarak devrin güçlü veziri Nizâmülmülk'ü yönlendirdiği hedefin ilmî ve dinî alt yapısını hazırlama amacını taşır. Kitabın yazıldığı dönemde Abbâsî halifeleri iktidarlarını kaybetmiş ve sembolik bir mahiyet kazanmışlardı. Bu bakımdan devir halifesiz sayılırdı. Cüveynî'ye göre devlet başkanında bulunması gereken nesep (Kureyşîlik), müctehidlik ve takvâ vasıfları zaruret sebebiyle vazgeçilebilir şartlar iken yeterlilik ve idareyi elinde bulundurma esas şartlardır. Devlet başkanlığında nesep şartının konmasının aklî bir gerekçesi bulunmadığını, sadece Hz. Peygamber'in soyuna şeref katmak için getirildiğini ileri süren Cüveynî âlim, yeterli ve takvâ sahibi bir kimsenin dirayetsiz ve yetersiz bir Kureyşli'ye tercih edileceğini belirtir. Böylece âdeta Nizâmülmülk gibi Kureyşli olmayan birinin hilâfetinin meşruiyetini onaylar ve Nizâmülmülk'ü halifelik için harekete geçmeye teşvik eder.

Üçüncü bölüm dört babdan oluşur. Müellif ilk iki babda müctehidde aranan nitelikleri sıralar ve müctehidlerin bulunmadığı bir zamanda mezhep âlimlerinin üstleneceği fonksiyonlardan ve fıkhî bir mesele ile karşılaşan kimsenin uyması gereken kurallardan söz eder. Ortaya çıkan yeni bir olay karşısında mezhep nakilcilerinin mezhep imamından bir açıklamaya rastlamamaları ve müctehidlerin de bulunmaması halinde ne yapılacağı konusu Cüveynî'nin önemle üzerinde durduğu bir husustur. Bu durum, o dönemde ictihad yapacak güçte âlimlerin kalmamasının İslâm dünyasının ciddi problemleri arasına girdiğini ve dinî hayatın müctehidsiz nasıl yaşanacağı meselesinin irdelenmeye başlandığını göstermektedir.

Üçüncü babda müftülerin ve mezhep hükümlerini nakleden âlimlerin bulunmaması, dolayısıyla şeriatın usulü bilinmekle beraber mezheplerin bilinmemesi durumunda dinî yükümlülüklerin nasıl yerine getirileceği konusu üzerinde durulur. Müellife göre üçüncü bab bu bölümün asıl amacı

iken diğer iki bab bunun mukaddimesi ve sebeplerinin ortaya konmasından ibarettir. Müellif mezheplerin ve onların sahih olan görüşlerini gösteren delillerin bilinemez hale gelmesi durumunda, “Küllî kaidelere bakarak olabildiğince şeriatla irtibatı sürdürmek, ayrıntıların müphemliği dolayısıyla mükellefiyetlerin bağını çözmekten daha doğrudur” diyerek tahâret, namaz, zekât, oruç, mülkiyet, miras, evlilik akdi, cezalar gibi temel meselelerde yapılacak uygulamaları bu bakış açısıyla ele alır ve bu konularda şer‘an muteber sayılacak bir kurala ulaşmaya çalışır. Burada temel referans noktası olarak istishâb ve maslahat ilkelerini esas alır.

Dördüncü babı, şeriatın temel esaslarının dahi bilinemeyeceği bir ortamda akıl sahibi kişilerin mükellefiyetlerinin ne olacağı faraziyesi teşkil eder. Böyle bir zamanda yaşayan insanlar Cüveynî’ye göre ıssız adada yaşayan ve kendilerine sadece tevhid ve nübüvvet ulaşan kimselerin durumunda olurlar ve başka bir şeyle sorumlu tutulmazlar.

Cüveynî’nin olgunluk dönemi eserlerinden olan el-Ġıyâs̱î Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler döneminde yaşanan tarihî tecrübenin ışığında yazılan, ortaya çıkmış veya ileride çıkması muhtemel meselelerin ele alındığı ilginç bir kitaptır. Nizâmülmülk’ün hacca gideceğini haber alması üzerine kitabında konuya geniş yer ayıran (s. 354-373) Cüveynî, toplumun menfaati bakımından farz-ı kifâyenin (devlet yönetimi) farz-ı ayından (hac) daha önemli olduğu tezinden hareketle, bulunduğu konum ve dönemin şartları gereği onun hacca gitmesinin haram olacağına dair fetva verir. Devlet başkanının belli durumlarda hac yapmasının sakınca doğuracağını ve dolayısıyla onun hac yapmaması gerektiğini anlatan bu kısım eserin en dikkat çeken konuları arasında yer almaktadır.

Bütün kazanç yollarına haramın bulaşmış olması halinde nasıl bir yol takip edileceğinin anlatıldığı kısım da (s. 475-522) kitabın bir diğer ilginç tarafıdır. Cüveynî bu mesele üzerinde geniş açıklamalarda bulunur ve sık sık tekrarladığı, “Bütün insanları ilgilendiren umumi ihtiyaç belli bir şahıs hakkında tahakkuk eden zaruret gibidir” ilkesinden hareketle, helâl kazanca imkân bulamayan kimselerin varlıklarını sürdürebilmeleri için ihtiyaçlarını haram yolla da olsa karşılayabilecekleri sonucuna varır, bu konuda uyulması gereken ölçü ve esasları açıklar.

Cüveynî'nin, diğer eserlerine nisbetle oldukça ağdalı bir üslûpla kaleme aldığı el-Ġıyâs̱î, şikâyetçi olduğu mutaassıp ve mukallit kesimden kendisine bir zarar gelmesinden emin olup siyasî otoriteden saygı gördüğü, tecrübe ve bilgilerinin mahsulünü aldığı, görüşlerinin olgunlaştığı ve itidale erdiği bir dönemde yazılmıştır. Bu bakımdan onun temel görüş ve düşüncelerini dile getirdiği en önemli eseri kabul edilebilir.

Cüveynî eserinde "mevlânâ" diye hitap ettiği, kendisinden on bir yaş büyük

Nizâmülmülk'e bir bilge edasıyla din ve dünya işleri hakkında tavsiyelerde bulunur ve ona övgüler yağdırır. Zira kendisi, Tuğrul Bey'in veziri Mu'tezilî-Şiî Amîdülmülk el-Kündürî'nin Eş'arî âlimlerine karşı hasmane tavırları sebebiyle vatanını terketmişti. Alparslan'ın hükümdar olması üzerine tekrar Nîşâbur'a dönen Cüveynî, Nizâmülmülk'ün Sünnî olması sebebiyle ondan yakın ilgi görmüş ve açtığı Nizâmiye Medresesi'ne müderris tayin edilmişti. Kitapta konuları cesaretle ele alışı, onun kendine güveni yanında Nizâmülmülk'ün tam desteğini gördüğüne de bir delildir. Nitekim bunu kendisi de açıkça belirtir (s. 407).

Siyaset ilmi İslâmî literatüre erken bir devirde (II. [VIII.] yüzyılın ilk yarısında) girmiş olmakla birlikte bu dönemden itibaren yazılan kitaplar siyasetnâme, felsefe yahut tarih türü eserlerdir. Ayrıca kelâm ve edebiyat literatüründe de bu konulara temas edilmiştir. V. (XI.) yüzyılda ise Sünnî âlimleri imamet konusunu fıkhî bir yaklaşımla ele almışlar, birbirine yakın zamanlarda Mâverdî ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye adlı eserleri yeni bir çığır açmıştır. el-Ġıyâs̱î, bakış açısındaki bazı farklılıklarla birlikte bu serinin üçüncü halkasını teşkil eder. Bazı müelliflerin konu etrafında dolaştıklarını, ancak maksada ulaşamadıklarını söyleyen Cüveynî ʿ Aḳīdetü'n-niẓâmiyye, s. 95), el-Ġıyâs̱î'de Mâverdî'nin el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye'sini çok sert biçimde eleştirir. Ona göre kitabında körü körüne mezheplerin görüşlerini aktaran Mâverdî, nakilde hatalar yaptığı gibi tercih edilen görüşü delilleriyle vermemiş ve benimsenen usulü açıklamamıştır. Buna karşılık el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye'nin planı güzeldir ve başlıkları iyi seçilmiştir (s. 141-142, 205-206). Öte yandan Mâverdî'nin, karar yetkisine sahip olmayıp yalnızca devlet başkanının kararlarını uygulayan vezirin gayri müslim olabileceği şeklindeki görüşünü de sert biçimde eleştirir (s. 155-156).

İslâm siyasî düşünce ve kamu hukuku alanında eser verenlerin temel kaynaklarından biri olan el-Ġıyâs̱î'den başta Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî olmak üzere Seyfeddin el-Âmidî, İzzeddin İbn Abdüsselâm, Sübkî, Nevevî, Mûsâ eş-Şâtıbî, Takıyyüddin İbn Teymiyye, Süyûtî gibi âlimler etkilenmişlerdir (Cüveynî'nin Gazzâlî ve Şâtıbî'deki tesirinin örnekleri için bk. el-Ġıyâs̱î, nâşirin mukaddimesi, s. 147-150). Ayrıca Endülüslü fakih Ebû Bekir İbnü'l-Arabî doğu İslâm memleketlerine yaptığı seyahatte el-Ġıyâs̱î'yi inceleme fırsatı bulmuş ve bu eseri İslâm dünyasının batısına taşıyarak orada da tanınmasını sağlamıştır.

el-Ġıyâs̱î Mustafa Hilmî ve Fuâd Abdülmün'im ile (İskenderiye 1400/1979) Abdülazîm ed-Dîb (Devha 1400; Kahire 1401) tarafından yayımlanmıştır. Muhammed Hamîdullah ve Muhammed ez-Zühaylî birbirinden habersiz olarak eserin tenkitli neşrine hazırlanmışlar, ancak basıldığını haber alınca bundan vazgeçmişlerdir. Muhammed et-Tavîl de Ezher Üniversitesi Külliyetü'ş-şerîa ve'l-kānûn'da eseri doktora tezi olarak neşre hazırlamıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Cüveynî, el-Ġıyâs̱î (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Kahire 1401, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi; a.mlf., el-ʿAḳīdetü'n-niẓâmiyye (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1412/1992; a.mlf., el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399/1979; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 281; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVI, 245; Sübkî, Ṭabaḳāt, V, 177; IV, 214-215; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1124, 1213; Brockelmann, GAL, I, 388, 389; Suppl., I, 673; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 626; Abdülazîm ed-Dîb, İmâmü'l-Ḥaremeyn, Küveyt 1401/1981, s. 61-63; M. ez-Zühaylî, el-İmâmü'l-Cüveynî, Dımaşk 1992, s. 132-159; M. et-Tavîl, "Mülâḥaẓât ʿalâ taḥḳīḳi kitâbi Ġıyâs̱i'l-ümem fi'ltiyâs̱i'ẓ-ẓulem", MMMA (Kahire), XXVIII/1 (1983), s. 323-328; M. Bernand, "Abū-1-Ma'ālī al-Guwaynī, al-Gıyāṯī: gıyāṯ al-umam fī-Iltiyāṯ al-zulam", Bulletin critique des annales islamologiques, sy. 3, Caire 1986, s. 46-47; Ahmed Kâzimî Mûsevî, "Mürûrî İntiḳâdî ber Kitâb-ı Ġıyâs̱i'l-ümem

fi’ltiyâs̱i’ẓ-ẓulem”, Taḥḳīḳāt-i İslâmî, V/l-2, Tahran” 1369/1990, s. 135-145; Yusuf Şevki Yavuz, “el-Akīdetü’n-nizâmiyye”, DİA, II, 258.

Şükrü Özen

# GIYBET

الغيبة

Bir kimsenin aleyhindeki incitici, küçültücü söz ve davranışları ifade eden ahlâk terimi.

Sözlükte "uzaklaşmak, gözden kaybolmak, gizli kalmak" gibi anlamlara gelen gayb kökünden isim olup aslında hem iyi hem de kötü sözlerle anmayı ifade etmekle birlikte terim olarak genellikle "kötü sözlerle anma" mânasında kullanımı yaygınlık kazanmıştır (Lisânü'l-ʿArab, "ġyb" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ġyb" md.). Kur'ân-ı Kerîm'de bir âyette çekimli fiil olarak geçmektedir (el-Hucurât 49/12). Burada, bir kimseyi sırf zanna dayanarak yargılama ve gizli kusurlarını araştırma (tecessüs) yanında gıybet de yasaklanmış, gıybetin ölmüş bir din kardeşinin etini yemeye benzetilmesiyle de bu davranışın iğrençliği vurgulanmak istenmiştir. Bu benzetmeden, ölü etinin yenilmesi gibi gıybet etmenin de haram olduğu hükmü çıkarılmıştır.

Başta hadisler olmak üzere İslâmî kaynaklarda, insan haklarının en önemlilerinden olan ve çoğunlukla "ırz" kavramıyla ifade edilen kişiliğin dokunulmazlığı ilkesine büyük değer verilmiştir. Buna göre bir kimsenin gıyabında gerek onun şahsıyla ilgili maddî, bedenî, dünyevî veya mânevî, ruhî, ahlâkî ve dinî kusurlarından söz edilmesi gerekse çocukları, ebeveyni ve diğer yakınlarının kusurlarının anlatılması gıybet sayılmıştır. Ayrıca gıybetin sözle olduğu gibi yazı, ima, işaretle ve taklit gibi davranışlarla olabileceği de belirtilmiştir (Gazzâlî, III, 143-145; Nevevî, el-Eẕkâr, s. 534-535). Bu tür söz ve hareketlerin gerçeği ifade etmesi onun gıybet olma niteliğini değiştirmez. Nitekim Hz. Peygamber bu konuya dair hadisinde bir kişiyi kendisinde bulunan kusurlarla anmanın gıybet olduğunu, kendisinde bulunmayan bir kusuru ona isnat ederek aleyhinde konuşmanın ise iftira (bühtan) sayılması gerektiğini bildirmiştir (Müslim, "Bir", 70; Tirmizî, "Bir", 23). İbn Teymiyye günahkârlar, hatta kâfirler hakkında bile yalan bilgi vermenin, yalan haber yaymanın haram olduğunu belirtir (Mecmûʿatü'r-resâʾil, 272).

İslâm âlimleri âyet ve hadislerdeki beyanlara dayanarak, ayrıca insan onurunu zedeleyen, toplumda dargınlık ve düşmanlıklara yol açan bir davranış olmasını dikkate alarak gıybetin haram olduğunda ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte gıybetin büyük günahlardan sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır (Aynî, XVIII, 168-169). Kurtubî, günahların kebâirden sayılmasını gerektiren unsurların gıybette de bulunduğunu, naslarda şiddetli tenkit ve yasaklama ifadelerinin de yer aldığını belirterek gıybetin kebâirden kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer (el-Câmiʿ, XVI, 337). Ancak bir söz veya hareketin gıybet sayılıp sayılmaması konuşanın niyetiyle yakından ilgilidir. Nevevî'nin verdiği örneğe göre, bir müellifin herhangi bir meselede başkasının yanlış görüşüne sırf onu küçük düşürmek amacıyla yer vermesi gıybet sayılırsa da aynı görüşü bir yanlışı düzeltmek maksadıyla veya iyi niyete dayalı

başka bir sebeple aktarması gıybet olarak kabul edilemez. Hatta bu bazan bir görev olur ve eser sahibine sevap kazandırabilir (el-Ez̠kâr, s. 538). Gıybet belli bir kişi veya zümrenin şeref ve haysiyetini rencide etmesi, dolayısıyla müminler arasındaki sevgi, saygı ve barışa zarar vermesi sebebiyle yasaklandığından böyle bir kişiyi kastetmeden genel olarak insanların kötülüğünden söz etmek gıybet sayılmaz. Bir kişiyi dinî kusurlarından dolayı gıyabında eleştirmenin gıybet sayılmayacağı ileri sürülmüşse de Gazzâlî insan onurunu öne çıkaran mükemmel tahlillerinde bu iddiayı reddetmiş ve iyi niyete dayanmayan her türlü gıyabî eleştirinin haram olduğunu belirtmiştir (İḥyaʾ, III, 144). Ona göre bir kimsenin, "Falanın işlediği şu kusurlardan beni koruyan Allah'a hamdolsun" şeklindeki sözleri, başkasını eleştirirken kendini temize çıkarma anlamına geldiğinden gıybetin en çirkin çeşididir. Zira burada hem gıybet hem de riya vardır (a.g.e., III, 145).

Gıybetin yapılması gibi dinlenmesi de haramdır. İslâm âlimleri, bir zarar doğurma ihtimali yoksa sözle veya fiilî olarak gıybet edene engel olunması, bu mümkün olmazsa En'âm sûresinin 68. âyetinin hükmü uyarınca gıybet edilen meclisin terkedilmesi, bu da mümkün değilse gıybete karşı bir hoşnutsuzluk duygusu içinde başka şeylerle uğraşılması gerektiğini belirtmişlerdir.

Gıybetin sebepleri kin ve öfke, sohbet ve yarenlik, başkasını kötüleyerek kendi itibarını yükseltme düşüncesi ve kıskançlık şeklinde sıralanmış, gıybetten kurtulmak için bu sebeplerin ortadan kaldırılması tavsiye edilmiştir.

Gıybet esas itibariyle haram olmakla birlikte bazı şartlar onun bu vasfını ortadan kaldırır. Gazzâlî'nin İḥyaˈsında ve onu örnek alan diğer bazı kaynaklarda haksızlık yapan kişiyi ilgili mercilere şikâyet etmek, kötülüğe engel olma çabasında destek aramak, fetva sormak, insanları kötülüklerden ve zararlardan korumak, lakabıyla meşhur olan birini bu lakapla tanıtmak, zulüm, haksızlık, fesatçılık, ahlâksızlık gibi tutum ve davranışları hayat tarzı haline getirmiş kimseleri kınamak maksadıyla bunların aleyhinde konuşmanın meşru olduğu belirtilmiştir.

Gıybetten dolayı tövbe etmenin farz olduğu kabul edilmekle birlikte helâlleşmenin gerekli sayılıp sayılmadığı hususu tartışmalıdır. Kurtubî bu husustaki farklı görüşleri şöyle sıralar: a) Gıybet etmek mala ve cana zarar vermek gibi mezâlim*den olmadığı için sadece tövbe etmek yeterlidir, b) Gıybet etmek mezâlimden olup hem tövbe etmek hem de çekiştirilen kişi için hayır duada bulunmak gerekir, c) İslâm âlimlerinin çoğunluğu konuyla ilgili bir hadise dayanarak (Müsned, II, 506; Buhârî, "Meẓâlim", 10) ayrıca helâlleşmenin de gerektiğini ileri sürmüşlerdir (el-Câmiˁ, XVI, 337).

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ˁArab, "ġyb" md.; Tâcü'l-ˁarûs, "ġyb" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1090-1091; Müsned, II, 506; Buhârî, "Edeb", 46, "Cenâˀiz", 88, "Meẓâlim", 10, "ˁİlim", 9, 37; Müslim, "Ḳasâme", 29, 30, "Bir", 32, 70; Tirmizî, "Bir", 23; İbn Ebü'd-Dünyâ, eṣ-Ṣumt ve âdâbü'l-lisân (nşr. M. A. Ahmed Atâ), Beyrut 1409/1988, s. 118-168; a.mlf., Ẕemmü'l-ġıybeti ve'n-nemîme (nşr. N. Abdurrahman Half), Kahire, ts. (Dârü'l-İ'tisâm); İbn Kuteybe, "(ˁUyûnü'l-aḫbâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), II, 12-19; Mâverdî, en-Nüket ve'l-ˁuyûn, Beyrut 1412/1992, V, 334-335; a.mlf., Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Beyrut 1978, s. 257-259; Gazzâlî, İḥyâˀ (Beyrut),

III, 141-153; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXVIII, 134-136; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVI, 336-338; Nevevî, Şerḥu Müslim, XVI, 142-144; a.mlf., el-Eẕkâr, Beyrut 1412/1992, s. 534-550; İbn Müflih el-Makdisî, el-Âdâbü'ş-şerʿiyye, Kahire 1987, I, 5-10, 244-255; İbn Teymiyye. Mecmûʿatü'r-resâʾil, V, 272-282; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392, VIII, 130; XVIII, 168-170; Şevkânî, er-Resâʾilü's-selefiyye, Beyrut 1411/1991, s. 40-58.

Mustafa Çağrıcı

# GIBB, Elias John Wilkinson

(1857-1901)

Osmanlı şiirine dair eseriyle tanınan İskoçyalı şarkiyatçı.

Zengin bir Protestan ailesinin tek oğludur. Glasgow'da doğdu. Erken yaşlarda okuduğu binbir gece masallarının etkisiyle Doğu'ya ve özellikle Osmanlılar'a ilgi duydu. On altı yaşında iken Glasgow Üniversitesi'ne girerek burada matematik, mantık ve Arapça okudu. Fakat asıl ilgisi, kendi kendine meşgul olduğu Farsça ve Türkçe'ye karşı idi. İki yıl sonra üniversitedeki çalışmalarını bırakarak bütün vaktini bu dillere ayırdı. Yirmi iki yaşında, Hoca Sâdeddin Efendi'nin Tâcü't-tevârîh'inden İstanbul'un fethi bölümünü tercüme ederek The Capture of Constantinople from the Taj-ut-Tevarikh, "The Diadem of Histories" adıyla yayımladı (Glasgow 1879). Kitabın önsözünde, eserin daha çok edebî değeri üzerinde durduğunu, Silvestre de Sacy'nin Fransızca'ya yaptığı çeviriyi bu bakımdan yeterli bulmadığını ve kendi çevirisinin edebiyat açısından daha iyi bir metin olduğunu belirtir. Fakat yine de Hoca Sâdeddin'in göz kamaştırıcı üslûbunu aynen yansıtmaya çalışmamıştır. Daha sonra İngilizce'ye çevirdiği Osmanlı şiirlerini neşretti (Ottoman Poems Translated into English Verse in the Original Forms, London 1882) ve bu çalışmasını ünlü sözlük uzmanı James William Redhouse'a ithaf etti. Bu kitapta ilk önce, onun Osmanlı şiirine duyduğu yoğun ilgi ve şiirleri İngilizce'ye çevirirken karşılaştığı problemler dikkat çeker. Eserin önsözünde, Doğu dillerini tanımayan okuyucularına Türk şiirinde çok önemli olan vezin ve ritim hareketlerini aktarmaya çalıştığını söyler. Dostlarından Hamîd Ali Han'a yazdığı bir mektupta, şiirleri tercüme ederken onları İngiliz zevkine uyarlamaya uğraşmayıp Türkçe'deki anlamlarıyla İngilizce'ye aktarmaya gayret ettiğini, başka bir deyişle amacının İngilizce kelimelerle Doğu şiiri yazmak olduğunu, böylece Türkçe bilmeyen vatandaşlarıyla Türk şiirinin heyecanını paylaşmak istediğini ifade etmiştir. Eserin yayımlanmasından sonra Edward Granville Browne ile tanıştı ve 1883 yazını onunla birlikte Farsça ve Türkçe şiirler okuyarak geçirdi. Ertesi yıl şiir tercümesine biraz ara verip The Story of Jewad, a Romance by 'Ali 'Aziz Efendi the Cretan

adı altında Giritli Aziz Ali Efendi’nin Muhayyelât’ının bir bölümünü (Glasgow 1884), daha sonra da The History of the Forty Vezirs or the Story of the Forty Morns and Eves Written in Turkish by Sheykh-Zada adıyla Kırk Vezir Hikâyesi’nin tercümesini (London 1886) yayımladı.

1889’da evlenerek Londra’ya yerleşti ve Türkçe, Arapça ve Farsça kitaplarla dolu olan kütüphanesinde tekrar Osmanlı şiiri üzerinde çalışmaya başladı. Evi

kısa sürede Türk edebiyatıyla ilgilenen sanat severlerin merkezi haline geldi; Abdülhak Hâmid (Tarhan), Halil Hâlid Bey (Çerkeşşeyhizâde) ve Sir Denison Ross gibi isimler devamlı ziyaretçileri arasındaydı. 1900 yılında A History of Ottoman Poetry adlı, sonradan altı cilt halinde tamamlanan büyük eserinin ilk cildini yayımladı. Yaldızlı ve süslü özel bir nüsha yaptırarak II. Abdülhamid’e gönderdiyse de kitabın padişahın eline ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Ertesi yıl kasım ayında bir İskoçya ziyareti dönüşü kızıl hastalığına yakalandı ve 5 Aralık’ta öldü. Cenaze törenine aralarında Abdülhak Hâmid’in de bulunduğu birçok Türk katıldı; onlara göre Türk edebiyatı en güçlü ve dürüst araştırmacılarından birini kaybetmişti. 15 Aralık’ta Osmanlı gazetesinde (sy. 98) “Londra’da Mukim Bir Osmanlı” imzasıyla çıkan bir yazıda, Osmanlı edebiyatının ve İslâm kültürünün gerçek bir âşığı olan bu ilim adamı hakkında şöyle deniliyordu: “Lisân-ı edebiyyât-ı Osmâniyye’yi ondan daha ziyade tetebbu eylemiş bir zat ne memâlik-i Osmâniyye’de ne de Avrupa müsteşrikleri arasında mevcuttur.” Ölümünden sonra karısı ile annesi A History of Ottoman Poetry adlı kitabının tamamlanmasına karar vererek Browne’dan eseri basılabilecek hale getirmesini istediler. Ayrıca amacı şarkiyat sahasında yazılmış kitapları yayımlamak olan The E. J. W. Gibb Memorial Trust adında bir de vakıf kurdular. Böylece Gibb’in ölümünü takip eden sekiz yıl içinde eser Browne tarafından tamamlandı.

Yazıldığı yıllarda Türk yazarları arasında Târîh-i Eş‘âr-ı Osmâniyye ve sonraları daha çok Osmanlı Şiiri Tarihi adıyla tanınan bu eserde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’den başlayarak Ziyâ Paşa’ya kadar uzanan 500 yıllık Osmanlı şiirinin serüvenini gözden geçiren Gibb genç yaşta öldüğünden son dönem şairlerini inceleyememiş, bunlardan sadece Şinâsi ile Ziyâ Paşa üzerinde durabilmiştir. Onun, eserini Osmanlı şiiri hakkında özellikle

İngiliz okuyucularına bilgi vermek amacıyla kaleme aldığı, bunun sonucunda seçtiği örnekleri ilmî metotlarla ve mümkün olduğu nisbette aslına bağlı kalmaya çalışarak irdelediği görülür. Osmanlı şiirini kavrayışı ve değerlendirmesi iyi olmakla beraber Gibb'in yaptığı çeviriler ilerleyen zamana karşı pek dayanamamıştır. Zira tercümeleri başarılı olmasına rağmen çevirilerinde, şiirlerin yazıldığı dönemi aksettiren İngilizce arkaik kelimeler kullanması, okuyucu kitlesini daraltmış ve çevirilerin çoğu bugün anlaşılmaz hale gelmiştir. Eserini hazırladığı sırada ulaşabildiği bütün tarih, tezkire ve divanları tarayan yazar, bu eserlerde yer alan bir kısım yanlışları da farkında olmadan tekrarlamıştır. Gibb, bu eserinde Osmanlı şiir tarihi içinde önemli bir yer tutan âşık edebiyatı üzerinde de durmamıştır.

Eserin her cildi çeşitli bablara, bablar da bölümlere ayrılmıştır. I. cilt Gibb'in önsözüyle başlamakta, ardından Osmanlıca isim ve kelimelerin söylenişiyle Osmanlı sultanlarının listesi verilmektedir. İlk babda Osmanlı şiirinin faaliyet alanı ve özellikleri, Osmanlılar'da felsefe ve tasavvuf geleneği, şiirdeki mısra düzenleri, vezin kuralları ve belâgat konusu ile Osmanlı şiir haritasının taslağı üzerinde durulmuştur. On bölümden oluşan ikinci babda önce Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sultan Veled, Yûnus Emre, Âşık Paşa, Kadı Burhâneddin, Ahmed (I. Murat dönemi şairi), Niyâzî (Yıldırım Bayezid devri şairi), Süleyman Çelebi, Ahmed-i Dâî, Ahmedî, Şeyhî, Nesîmî, Refîi ve Yazıcıoğlu Mehmed, sonra da Kemal Halvetî, Kemal Ümmî Ezherî, Atâî gibi ikinci derecede lirik, mistik Mevlevi şairler ele alınmış ve bu cilt Osmanlı şiiri hakkındaki genel bir değerlendirme ile bitirilmiştir. 1902'de Browne'un önsözüyle yayımlanan II. ciltte, Gibb'in faydalandığı kaynak eserlerle yine onun kısa bir önsözünün ardından Bursalı Ahmed Paşa'dan Kemalpaşazâde'ye kadar, 1450-1600 yılları arası Osmanlı şiirine yer verilmiş, cildin son bölümü de Basîrî, Lâlî, Âftabî gibi ikinci derecede lirik ve mistik şairlerle mesnevi şairlerine ayrılmıştır. III. ciltte Browne'un önsözünden sonra Kanûnî Sultan Süleyman dönemi şairlerinden Kemalpaşazâde, Lâmiî Çelebi, Figānî, Gazâlî, İshak Çelebi, Usûlî, Zâtî, Hayâlî Bey, Fuzûlî ve bazı Azerbaycan şairleriyle Fazlî, Ebüssuûd Efendi, Yahyâ Bey, Dukakinzâde Ahmed Bey, Bâkî, Hubbî, Nev'î, Azîzî, Rûhî, Kâgânî, Veysî, Hüdâyî, Hâletî, Atâî, Nef'î, Yahyâ Efendi, Riyâzî, Sabrî, Fehîm, Bahâî, Cevrî, Vecdî, Nâilî, Niyâzî-i Mısrî, Nazîm, Tâlib ve Nâbî incelenmiştir. Bu ciltte ayrıca Ahdî, Kınalızâde Hasan Çelebi ve diğer tezkire yazarları üzerinde durulduktan sonra içlerinde

Nâbî'nin Hayrâbâd'ının da yer aldığı sekiz mesnevi hakkında bilgi verilmiştir. Yazarın "geçiş dönemi" diye adlandırdığı IV. cilt Sâbit ve Nedîm ile başlamakta, Sâmî, Râşid, Hâmî, Rahmî, Âsım, Nahîfî, Neylî, Şeyh Rızâ, Seyyid Vehbî, Belîğ, Nevres, Haşmet, Fıtnat Hanım, Kânî, Şeyh Galib, Hulûsî Efendi, Esrar Dede, Hoca Neş'et, Pertev Efendi, Fâzıl Bey, Sünbülzâde Vehbî, Sürûrî, Vâsıf, İzzet Molla, Âkif Paşa, Pertev Paşa, Aynî, Dâniş, Câvid, Said, Tâhir Selâm, Leylâ Hanım, Şeref Hanım ve Ârif Hikmet'le sona ermektedir. Üç bölümden oluşan V. cildin birinci bölümünde modern Türk şiirinin ilk dönemi hakkında açıklamalar yapılmış, ikinci bölüm Şinâsi'ye, üçüncü bölüm de Ziyâ Paşa'ya ayrılmıştır. Yine Browne'un önsözüyle başlayan ve bir nevi antoloji mahiyetinde olan son ciltte ise eserin ilk beş cildinde yer alan şiirler cilt ve sayfaları da belirtilerek Arap harfleriyle verilmiştir.

Browne, Gibb'in ölümünden dolayı yazılamayan yenileşme dönemi Türk şiiriyle ilgili bölümün hazırlanmasını 1906 yılında Rıza Tevfik'e (Bölükbaşı) havale etmiş, Rıza Tevfik de bilindiği kadarıyla 1908'den sonra giriştiği sıkı çalışma sonunda Nâmık Kemal'den başlayarak Fecr-i Âtî de dahil olmak üzere bütün yenileşme dönemini incelediği büyük bir cilt kaleme almıştır. Ancak bu çalışma her nedense yayımlanmamış ve müsveddeleri de ele geçmemiştir. Fuad Köseraif tarafından yapılan ve eserin büyük bir kısmını içine alan Türkçe tercüme de yayımlanmamıştır. Sadece Halide Edip Adıvar'ın İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ndeki hocalığı sırasında İngiliz Filolojisi Bölümü'nden bazı öğrencileriyle birlikte çevirdiği I. cildin ilk bölümü basılmıştır (Osmanlı Şiiri Tarihi, I, İstanbul 1943).

Gibb, İstanbul dahil Osmanlı ülkesinin herhangi bir yerini ziyaret etmemiştir ve bu durum çalışmaları açısından şaşırtıcıdır. Ancak İngiltere'ye gidip gelen birçok Türk şair ve edibiyle devamlı olarak görüşüyor, dergiler, gazeteler ve kitaplar aracılığıyla Osmanlı Devleti'ndeki gelişmeleri yakından takip ediyor ve gazeteci Ahmed Midhat Efendi, Mehmed Emin (Yurdakul) ve Rıza Tevfik gibi kalem arkadaşlarıyla da mektuplaşıyordu. Tercüme etmek üzere seçtiği şiirlerin birçoğunu, Recâizâde Mahmud Ekrem'in Ta'lîm-i Edebiyyât adlı eserinde iyi şiir örneği olarak verilenler arasından derlemesi özellikle onun etkisi altında kaldığını göstermektedir.

Gibb’in ölümünden sonra zengin el yazması koleksiyonu British Museum’a, matbu kitapları ise dostları Browne ile Halil Hâlid Bey’in Farsça ve Türkçe

dersi okuttukları Cambridge Üniversitesine bağışlandı. O yıllarda Tercümân-ı Hakîkat ve Devr-i Cedîd gazetelerinde kendisi ve eserleri hakkında çeşitli eleştiri yazıları çıktı; Hüseyin Kâzım Kadri ve Refik Halit (Karay) tartışmalara katılanlar arasındadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 76; Osmanlı, sy. 98, İstanbul 15 Kânunuevvel 1901; E. H. Alexander, “E. J. W. Gibb”, Glasgow University Oriental Society Transaction, VI, Leiden 1929-33, s. 24-29; Talât Sait Halman, “Ölümünün 75. Yılında Gibb’in Osmanlı Şiiri Tarihi Konusunda En Kapsamlı Eserdi”, Milliyet Sanat Dergisi, sy. 214, İstanbul 1977, s. 16, 33; Taha Toros, “Türk Dostu İki İngiliz Oryantalist ve Cambridge Üniversitesinde Bir Türk Profesör”, TT, II/11 (1984), s. 308-311; V. R. Holbrook, “Philology Went Down to the Crossroads of Modernity to Meet Orientalism, Nationalism and Ottoman Poetry”, New Perspectives on Turkey, XI, Istanbul 1994, s. 31-36; Abdullah Uçman, “Rıza Tevfik’e Mektuplar VI; Fuad Köseraif, Midhat Cemal ve O. Seyfi Orhon’dan”, TT, XXIV/142 (1995), s. 218-223; a.mlf., “A History of Ottoman Poetry Üzerine Mektuplar: Rıza Tevfik’ten Edward G. Browne’a”, a.e., XXV/147 (1996), s. 132-140; “Gibb, Elias John Wilkinson”, TA, XVII, 342-343; “Gibb, Elias John Wilkinson”, TDEA, III, 339; Tanju Oral, “Osmanlı Şiir Tarihi”, a.e, VII, 157-158.

Christopher Ferrard

# GIBB, Sir Hamilton Alexander Roskeen

(1895-1971)

İslâm tarihi ve Arap edebiyatı sahalarındaki çalışmalarıyla tanınan İngiliz şarkiyatçısı.

Babasının Mısır'daki bir İngiliz şirketinde görevli olmasından dolayı İskenderiye'de doğdu. İskoçya'da eğitim gördü ve yüksek öğrenimini Edinburg Üniversitesi'nde Sâmî diller (İbrânîce, Ârâmîce, Arapça) okuyarak tamamladı. I. Dünya Savaşı'nda topçu subayı olarak Fransa ve İtalya'da savaştı. 1922'de Londra Üniversitesi'nde doktora yaptı ve burada Sir Thomas Arnold'un yanında Arapça okutmaya başladı. 1926-1929 yıllarında uzun sürelerle Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkelerinde dolaşarak çağdaş Arap edebiyatını inceledi. 1930'da Arnold'un ölümü üzerine Arapça kürsüsünün başına getirildi ve yine onun yerine Encyclopaedia of Islam'ın yayın kurulu üyesi oldu. 1937-1955 yılları arasında Oxford, 1955-1964 yıllarında Harvard Üniversitesi'nde Arapça profesörlüğü yaptı. 1964'te emekliye ayrıldı; ancak 1957'de başına getirildiği Harvard Üniversitesi'ne bağlı Center for Middle Eastern Studies'in müdürlüğünü ölümünden önceki ağır hastalık günlerine kadar sürdürdü. İngiltere kraliçesi tarafından şövalyelik (sir), Fransa ve Hollanda hükümetleri tarafından Légion d'honneur, Orange-Nassau nişanları, Edinburg ve Cezayir üniversiteleri tarafından da şeref doktorluğu pâyesiyle taltif edilen Gibb milletlerarası birçok ilmî kuruluşun faal veya şeref üyesiydi. Emekliye ayrılışının ertesi yılı, öğrencileri ve meslektaşları onun hâtırasına Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb adlı kitabı yayımladılar (ed. G. Makdisi, Leiden 1965).

Klasik ve modern İslâm tarihi ve kültürüne dair eserleriyle kendi zamanındaki şarkiyatçılar arasında seçkin bir yeri bulunan Gibb'in daha sonra gelen araştırmacılar üzerinde de büyük etkisi olmuştur. Gibb'e göre günümüz Müslümanlığını anlayabilmek için klasik İslâm'ı iyi bilmek

gerekir. Onun İslâm tarihini ve kültürünü yorumlaması genel olarak ekonomik ve materyalist bir yaklaşım sergiler. Özellikle İslâm'ın ilk yayılış dönemine ait ifadelerinde, İslâm inancını moral ve sosyal öğretilerinin tarihî önemine değinmeksizin ele alır ve İslâm'ın gelişmesini, daha çok müslüman olma durumundaki Arap kabilelerinin elde etmeyi bekledikleri maddî ve dünyevî çıkarlara dayandırır. Gibb'in Kur'an ve hadisler hakkındaki görüşleri ise hıristiyan inancının tesiri altındadır.

Eserleri. 1923 yılında başladığı yayın hayatı boyunca 200'ün üzerinde kitap, makale, ansiklopedi maddesi ve tenkitli neşir, 250 civarında kitap kritiği ve on kadar nekroloji yazısı kaleme alan Gibb'in kitap ve makalelerini üç grupta toplamak mümkündür (1965'e kadar olan yayınlarının tamamı için bk. Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, s. 2-20). A) Arap Dili ve Edebiyatı. Arap edebiyatı hakkındaki ilk ve önemli çalışması, kısa fakat özlü bir eser olan Arabic Literature: An Introduction'dır (London 1926). 1963'te gözden geçirilmiş yeni baskısı yapılan eser Urduca'ya ve Rusça'ya, ayrıca bazı ilâvelerle Almanca ve İbrânîce'ye tercüme edildi. 1928 ve 1933 yılları arasında çıkan "Studies in Contemporary Arabic Literature" başlıklı dört uzun makale (BSOS, IV, 745-760; V, 311-322, 445-466; VII, 1-22) modern Arap literatürünün Arap âlemindeki ve özellikle Mısır'daki entellektüel hareketlere olan etkisini ortaya koyması bakımından ilgiyle karşılandı ve bu alanda daha sonra yapılan çalışmalar için âdeta bir model oldu. 1943 ve 1945'te Londra'da klasik Arap edebiyatı üzerine aynı isim altında iki Arapça makale kaleme aldı ("Ḫavâṭır fi'l-edebi'l-ʿArabî, Bedʾü't-teʾlîfi'n-neşri", el-Edeb ve'l-fen, 1/2, s. 2-18; "Neşʾetü'l-in-şâʾi'l-edebî", a.e., III/1, s. 21-23). Bunların birincisi nesir yazımının başlangıcı, ikincisi de ilk edebî eserlerle ilgilidir. Daha sonra İbn Battûta'nın seyahatnâmesini çeşitli açıklamalar ve notlarla birlikte İngilizce'ye tercüme etti (The Travels of Ibn Battuta, I, Cambridge 1958; II, 1962; III, 1971).

B) İslâm Tarihi ve Müesseseleri. Bu alandaki ilk eseri The Arab Conquests in Central Asia'dır (London 1923). Türkçe'ye (trc. M. Hakkı, Orta Asya'da Arap Fütuhatı, İstanbul 1930) ve Farsça'ya (trc. Hüseyin Ahmedî Pûr, Fütûḥât-ı ʿArab der Âsiyâ Merkezî, Tebriz 1960) çevrilen bu eserden sonra 1932'de İbnü'l-Kalânisî'den tercüme ettiği The Damascus Chronicle of the Crusades (London) gelir. 1933'te İbn Haldun'un siyasî teorileri üzerine bir

makale yayımladı (“The Islamic Background of Ibn Khaldūn’s Political Theory”, BSOS, VII, 23-31). 1937’de Mâverdî’nin hilâfet anlayışını, 1939’da Sünnî hilâfet teorilerini inceleyen çalışmalarını yayımladı (“Al-Māwardī’s Theory of the Caliphate”, Islamic Culture, XI, 291-302; “Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate”, Archives d’histoire du duroit oriental, III, 401-410). 1948’de İslâmiyet ve Kur’an üzerine birbirini takip eden dört makale yazdı ve bunları Mohammedanism: An Historical Survey adıyla kitap halinde neşretti (Oxford 1949). Çeşitli baskıları yapılan bu eser, Batı üniversitelerinde bir müracaat kitabı olarak bugün dahi önemini korumaktadır. Gibb’in 1953’te yazdığı

“An Interpretation of Islamic History” (Journal of World History, I, 39-62) adlı makale, özellikle Sünnî kurumlarının tarih içindeki rolünü belirtmesi açısından önemli bir çalışmadır. Aynı yıl çıkan “The Social Significance of the Shuʿubiyya” (Studia Orientalia loanni Pedersen [Copenhagen], s. 105-114) başlıklı makalesinde İslâmî ahlâk ve Sâsânî geleneği arasındaki farklılıkları ele almıştır. Gibb 1955’te iki önemli makale daha yayımladı. Bunların ilki olan “The Evolution of Government in Early Islam” (Studia Islamica, IV, 5-17) İslâm’ın getirdiği yeni tip sosyal düzeni inceler. “The Fiscal Rescript of Umar II” (Arabica, II, 1-16) adını taşıyan ikinci makale İslâm’ın idarî ve ekonomik tarihine ait bir çalışmadır. Gibb, 1958’de yayımlanan “Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate” (Dumbarton Oaks Papers, XII, 219 - 233) başlıklı makalesiyle de benzer konuları incelemiş ve Araplar’ın idarî ve malî yapı itibariyle Sâsânîler’in mirasçısı olduklarını ileri sürmüştür. Gibb’in ölümünden sonra yayımlanan The Life of Saladin (London 1973) adlı kitabı da orijinal Arap kaynaklarına dayalı ciddi bir eserdir.

C) Modern İslâm Çalışmaları. Gibb’in 1947’de Chicago’da yayımlanan Modern Trends in Islam adlı eseri büyük ilgi uyandırdı ve birçok dile tercüme edildi. İslâm dünyasında XX. yüzyılda görülen düşünce akımlarını ve siyasî hareketleri akademik bir üslûpla tahlil eden eser günümüzde de okunmakta ve kaynak olarak kullanılmaktadır. Gibb bu kitabındaki bazı görüşlerini, 1951’de yazdığı “La réaction contre la culture occidentale dans le proche orient” (Cahiers de l’orient contemporain, XXXIII, 1-10) adlı makalesinde tekrar ele alarak müslümanların tepkilerinin daha çok ahlâkî ve dinî alanlarda yoğunlaştığını savundu. II. Dünya Savaşı sonrasında Harold

Boven'la birlikte yayımladıkları Islamic Society and the West (I-II, Oxford 1950-1957), birkaç cilt devam edecek bir projenin ilk bölümü idi; ancak proje tamamlanamadı. Kitapta yer alan müstakil makaleler, XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nin Anadolu ve Arap vilâyetlerindeki sosyal kurumlarının ve bunlar üzerindeki Batı tesirlerinin bir değerlendirmesidir.

Gibb'in makalelerinin birçoğu, S. J. Shaw ve W. R. Polk tarafından bir cilt halinde tekrar yayımlanmış (Studies on the Civilization of Islam, Boston-London 1962), daha sonra da Arapça'ya tercüme edilmiştir (Dirâsât fî ḥaḍâreti'l-İslâm, Beyrut 1964).

## BİBLİYOGRAFYA

G. Makdisi, "Biographical Notice", Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb (ed. G. Makdisi). Leiden 1965, s. XV-XVII; a.mlf., "Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb", JAOS, sy. 93 (1973), s. 429-431; G. Levi Della Vida. "Letter of Dedication", Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb (ed. G. Makdisi), Leiden 1965, s. XI-XIV; S. J. Shaw, "Bibliography of Hamilton A. R. Gibb", a.e., s. 2-20; A. H. Hourani, "H. A. R. Gibb: The Vocation of an Orientalist", Europe and the Middle East, London 1980, s. 104-134; a.mlf., "Gibb, Sir Hamilton Alexander Roskeen (1895-1971)", The Dictionary of National Biography, Oxford 1971-80, s. 336-337; Ziyaul-Hasan Faruqi, "Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb", Orientalism, Islam and Islamists (nşr. Asaf Hussain v.dğr.), Vermont 1984, s. 177-189; Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, II, 105-107; E. Kedourie, England and the Middle East, London 1987, s. 1-9; A. K. S. Lambton, "Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb", BSOAS, XXXV (1972), s. 338-345; Muhsin Mahdi, "In Memoriam", MESA Bulletin, VI/1 (1972). s. 88; a.mlf., "Orientalism and the Study of Islamic Philosophy", Journal of Islamic Studies, sy. 1, Oxford 1990, s. 73-98.

Jacob M. Landau

# GIESE, Wilhelm Friedrich Carl

(1870-1944)

Alman Türkologu ve Osmanlı tarihçisi.

Bugün Polonya sınırları içinde bulunan Pomeranya'daki Stargard'da doğdu. Greifswald Üniversitesi'nde ilâhiyat ve Doğu dilleri okuyarak W. Ahlwardt'ın yanında eski Arap şiiri üzerine doktora yaptı (1894). Daha sonra Strassburg'da T. Nöldeke ile birlikte çalışırken 1899'da Georg Jakob'un teşvikiyle Türkoloji'ye yöneldi ve bu tarihten 1905'e kadar İstanbul'daki Alman Lisesi'nde başöğretmenlik yaptı. Bu yıllarda fırsat buldukça Anadolu'yu gezdi; özellikle Konya Valisi Ferid Paşa'nın yardımlarıyla bölgenin çeşitli köylerinde ve yörükler arasında ağız araştırmaları yaparak türkü sözleri, hikâyeler derledi. Ülkesine dönüşünde bir süre Greifswald'da lise öğretmenliğinde bulunduktan sonra üniversiteye geçerek doçent oldu. 1907'de Berlin'deki Seminar für orientalische Sprachen'de Karl Foy'un yerine Türk dili profesörlüğüne getirildi. Bu arada, Konya yöresindeki yörüklerden yaptığı derlemeleri içeren Erzählungen und Lieder aus dem Vilajet Qonjah adlı kitabı yayımlandı (Halle-New York 1907). 1914-1915 yıllarında yüzbaşı rütbesiyle orduda görev aldı. 1915'te davet edildiği Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde Ural-Altay dilleri profesörlüğü yaptı; Osmanlıca, Türk lehçeleri, Yakut Türkçesi gibi konularda verdiği konferanslar ve Türk Yurdu dergisindeki yazılarıyla kendini tanıttı. Giese, gerek Alman Lisesi'nde gerekse İstanbul Dârülfünunu'nda görevli olduğu yıllarda daha çok Osmanlı edebiyatının son safhası ve halk edebiyatıyla ilgilenmiş, özellikle şiirlerinde halk dilini kullanan Mehmed Emin'den (Yurdakul) çok etkilenerek birçok şiirini Almanca'ya çevirip orijinal metinleriyle birlikte yayımlamak suretiyle onu Avrupa'ya tanıtmıştır. Aynı şekilde Hüseyin Rahmi'nin (Gürpınar) İffet adlı romanından yaptığı seçme tercümeleriyle onun da Batı'da tanınmasını sağlamıştır.

Mondros Mütarekesi'nden sonra Türkiye'den ayrılan Giese 1920'de davet edildiği Breslau Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. Burada, en eski

Osmanlı tarih kaynakları üzerinde karşılaştırmalı bir çalışma olan "Die ältesten osmanischen Geschichtsquellen" (Festschrift C. F. Lehmann-Haupt, 1921, s. 28-35) adlı makalesini yayımlayarak Jorga ve Gibbons gibi çağdaş tarihçileri Osmanlı kaynaklarını incelemeden ön yargılı sonuçlara vardıkları için tenkit etti. Bundan sonra edebiyatı bırakarak çalışmalarını daha çok Osmanlı tarih kaynakları üzerinde yoğunlaştırdı ve yazarları bilinmeyen (anonim) on üç el yazması tarih metnini karşılaştırmalı olarak yayımlayıp en önemli eseri olan Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân'ı meydana getirdi (Die altosmanischen anonymen Chroniken in Text und Übersetzung, Teil I: Text und Variantenverzeichnis, Breslau 1922, Teil II [Almanca'sı] Leipzig 1925; Latin harfleriyle Türkçe neşri: Nihat Azamat, İstanbul 1992). Daha sonra da "Das Problem der Entstehung des osmanischen Reiches" (Zeitschrift für Semitistik, 2 [1924], s. 246-271;

Türkçe trc.: Türkiyat Mecmuası, I [1925], s. 151-171) adlı makalesiyle bu konudaki fikirlerini geliştirerek kuruluş devriyle ilgili kaynakları ve çeşitli meseleleri aydınlatmaya devam etti. Bu arada, aynı üniversitede semitistik profesörü olan Carl Brockelmann ve Türkolog Wilhelm Bang ile birlikte önemli çalışmalar yaptı ve Orhun âbidelerinden Kültigin Anıtı'nın çözümlenmesine katkıda bulundu. 1929'da en önemli eserlerinden Die altosmanische Chronik des ʿ Āšiqpašazāde'yi yayımladı (Leipzig). 1936 yılına kadar Breslau Üniversitesi'nde görev yapan Giese, Türkiye'den Türkoloji okumaya gelen çok sayıda öğrenciyi de yetiştirmiştir.

1934'te davet edildiği II. Türk Dil Kurultayı'nda o zaman gündemde olan Türkçe'nin özleştirilmesi tartışmalarına katıldı ve "dillerin tipolojik tasnifi" konusundaki teorisiyle konuya önemli bir katkı sağladı; 1936'da toplanan III. Türk Dili Kurultayı'nda da bulundu. Aynı yıl yerine H. W. Duda'yı bırakarak emekliye ayrıldı, ilmî çalışmalarını ise 1940 yılında felç oluncaya kadar devam ettirdi. Ömrünün son dört yılını yatakta geçirdi ve 19 Ekim 1944'te Berlin yakınlarındaki Eichwalde'de bulunan evinde öldü. Meslektaşları ve yetiştirdiği öğrenciler, Die Welt des Islams'ın 1941 yılı sayısını Festschrift Friedrich Giese adı altında müstakil bir cilt olarak ona armağan ettiler.

Türk dili ve tarihi üzerine yaptığı çalışmalar ve geliştirdiği düşüncelerle ün kazanan Giese özellikle Osmanlı kaynaklarını büyük bir titizlikle inceledi

ve bunları ilim dünyasına tanıtıp Osmanlı Devleti'nin kuruluş şartlarıyla ilgili tartışmalara önemli yenilikler getirdi, bu konuda Batı'daki ön yargılara karşı çıktı. Osmanlı Devleti'nin göçebe veya Bizans kültürüne dayandığı yolundaki görüşleri şiddetle reddedip Selçuklu mirasında mevcut olan İslâm-Türk kültürünü ve devlet geleneğini gözler önüne serdi. Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân Türk araştırmacılarına da ışık tuttu ve meselâ M. Fuad Köprülü çalışmalarında bundan ve Giese'nin diğer eserlerinden bazı özgün fikirlerini eleştirmekle birlikte geniş ölçüde faydalandı.

Giese'nin diğer bazı yayınları şunlardır: "Die Volksszenen aus Hüsēn Rahmi's Roman ʿIffet" (Orientalische Studien [1906], s. 1081-1091; Der übereifrige Xodscha Nedim, Türkische Bibliothek, 8, Berlin 1907); "Neue Gedichte von Mehmet Emin Bej" (MSOS, 13 [1910], s. 1-51); "Das Seniorat im osmanischen herrscherhaus" (MOG, II [1920], s. 248-256); "Die altesten osmanischen Geschichtsquellen" (Janus, I [1921], s. 28-35); "Zum literarischen Problem der frühosmanischen Chroniken" (OLZ, 29 [1926], s. 850-854); "Zum Wortschatz der altosmanischen anonymen Chroniken Tewarih-i al-'Osman" (Ungarische Jahrbücher, 8 [1928], s. 266-268); "Die geschichtlichen Grundlagen für die Stellung der christlichen Untertanen im osmanischen Reich" (Der Islam, XIX [1931], s. 264-277); Zum ʿĀšikpašazāde-Problem" (OLZ, 35 [1932], s. 7-17); "Die Osmanisch türkischen Urkunden im Archive des Rektoren palastes in Dubrovnik (Ragusa)" (Festschrift für Georg Jacob zum 70. Geburtstag [Leipzig 1932], s. 41-56); "Die Reinigung und Erneuer der türkischen Sprache" (Forschungen u. Forschritte, 10 [1934], s. 407); "Die verschiedenen Textrezensionen des ʿĀšikpašazāde bei seinen Nachfolgern und Ausschreibern. Ein literargeschichtlicher Beitrag zur frühosmanischen Geschichschreibung" (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1936). Bunlardan başka Encyclopaedia of Islam'da da bazı maddeleri çıkmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 431; Gottnard Jäschke, “Friedrich Giese”, ZDMG, sy. 99 (1950), s. 7-10; “Türkolog Friedrich Giese”, Türk Dili Belleten, II. Seri, sy. 9-10, Ankara 1941, s. 53-56; “Giese, Wilhelm Friedrich Carl”, TA, XVII, 349-350; “Giese, Wilhelm Friedrich Carl”, TDEA, III, 339-340.

Kemal Kahraman

# GIGANOV, Iosif Ivanovič

(ö. 1800)

Tatar lehçesine dair araştırmalarıyla ünlü Rus Türkologu.

Tobolsk Halk Okulu'nda Tatarca öğretmeni bir misyoner olup Tatar lehçesi üzerinde ilmî çalışmaları başlatan ilk araştırmacıdır. Türkoloji tarihinde Grammatika tatarskogo yazika (Tatar dilinin grameri) adlı eseriyle Avrupa'da ortaya konulan ilk Tatarca gramerin müellifi olarak ün kazanmıştır. 1798'de son şeklini alan ve Giganov'un ölümünden sonra yayımlanan (Sanktpeterburg 1801) bu eserin, Türk dili gramer araştırmalarının gelişmesinde olduğu kadar Tatar lehçesinin öğretilmesi konusunda da rol oynadığı kabul edilmektedir. Eser aynı zamanda Tatarca kelimelerle yer yer Kırgızca ve Osmanlıca kelimeler arasında kurduğu münasebet bakımından da Türk lehçelerinin karşılaştırmalı incelenmesine doğru atılmış bir ilk adımdır. Bu gramer kitabı, içinde ek olarak Slova korennie nujneyşie ksvedenie dlya obuçeniya tatarskomu yaziku (Tatar dilini öğrenmek için bilinmesi gereken temel kelimeler) adıyla yer alan Tatarca-Rusça sözlük ve daha sonra yayımlanan Rusça-Tatarca sözlükle birlikte (Slovar'rossoysko-tatarskiy, S.-Peterburg 1804) Tobol Tatar lehçesinin öğretimi hususunda sağlam bir temel teşkil eder.

Lazar' Budagov, Türk-Tatar lehçeleri üzerine hazırladığı karşılaştırmalı sözlükte (Sravnitel'niy slovar' turetsko-tatarskiẖ' nareçiy, S.-Peterburg 1869-1871), F. Wilhelm Radloff da âbidevî Türk lehçeleri sözlüğünde (Opit slovarya tyurkskiẖ' nareçiy/Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte, Sanktpeterburg 1888-1911) Giganov'un eserlerini ana kaynak olarak kullanmışlar, son defa da Dilara G. Tumaşeva Sibirya Tatar diyalektleri sözlüğünde (Slovar' dialektov sibirskiẖ Tatar, Kazan 1992) bu eserlerden faydalanmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

N. A. Baskakov, Vvedenie v izuçenie tyurkskiḫ yazıkov, Moskva 1962, s. 44; A. N. Kononov, Istoriya izuçeniya tyurkskiḫ yazıkov v Rossii. Dooktyabr’skiy period, Leningrad 1982, s. 259-261; a.mlf., Biobibliografiçeskiy slovar’ oteçestvenniḫ tyurkologov. Dooktyabr’skiy period, Moskva 1989, s. 74-75; “Giganov, Iosif”, TA, XVII, 351.

Hasan Eren

# GÎLÂN

گيلان

İran'da bir bölge ve eyalet.

Arapça kaynaklarda Cîl veya Cîlân, Türkçe'de Geylân, Avesta'da Vârenâ şeklinde geçen Gîlân, Antikçağ'da Gil adı verilen İranlı bir kabilenin oturduğu yerdi. Ortaçağ'da Gîlân'ın sınırları güneydoğuda Çâlûs'a, doğuda Çâbükser'e ve kuzeydoğuda bazan Gîlân'ın bir parçası sayılan Tâliş'e kadar uzanıyordu. Sefîdrûd nehri bölgeyi Biyepes (nehrin ötesi) ve Biyepîş (nehrin berisi) olarak ikiye ayırır. Bugün büyük bir kısmı İran'ın idarî bir bölgesi (ustân) olan Gîlân'ın doğusunda Mâzenderan, batısında Doğu Azerbaycan eyaletleri, kuzeyinde Hazar denizi ve Azerbaycan Cumhuriyeti, güneyinde Zencan eyaleti yer almaktadır. Gîlân, İran yaylası ile Hazar denizi arasında yaklaşık 225 km. uzunluğunda ve 25 ile 105 km. arasında değişen

genişlikte halka şeklinde bir bölgeyi kaplar. Bölgenin güney kısmında sahile paralel olarak Elburz sıradağları uzanır. Bu dağlık bölgeye IV-V. (X-XI.) yüzyıllarda Deylem deniyordu. Akarsu bakımından zengin olan bölgede başta Sefîdrûd olmak üzere Pulrûd, Sâmânrûd, Huşkrûd, Şelmânrûd, Şifârûd, Gürgânrûd vb. nehirler yer alır.

Gîlân'ın dağları zengin ormanlarla kaplıdır. Âstârâ'dan Lengerûd'a kadar uzanan 720.000 hektarlık bir alan ormanla örtülüdür. Bölgede yetişen başlıca ürünler arasında arpa, buğday, pirinç, jüt, ipek, tütün, meyve, pamuk, şeker kamışı, zeytin yer almaktadır. Maden bakımından da zengin olan Gîlân'da başta bakır ve kurşun olmak üzere çeşitli maden kaynakları vardır. Bölgede kumaş, çorap tezgâhları, yağ çıkarma, kereste ve çay fabrikaları bulunur. Ayrıca ipek böcekçiliği ve kenevir işlemeciliği de gelişmiştir.

Yüzölçümü 14.709 km2, nüfusu 2.081.037 (1986) olan Gîlân eyaleti on bir şehristan ve yirmi iki bahştan oluşur. İlleri Reşt, Benderenzeli, Lâhîcân,

Rûdşer, Tavâliş, Fumin, Lengerûd, Savmaaserâ, Âstârâ, Âstâneieşrefiye ve Rûdbâr'dır. Yönetim ve ticaret merkezi olan Reşt'te bir havaalanı vardır.

Gîlân'ın eski tarihi hakkında yeterli bilgi yoktur. Ahamenîler (m.ö. 559-331) ve Sâsânîler (m.s. 226-651) zamanında bölge mahallî emirliklerin yönetimindeydi. İslâmiyet buraya Taberistan ve Mâzenderan yoluyla girdiğinden oralarda hâkim bulunan Şiîliğin Zeydiyye kolu Gîlân'da yayıldı. 250 (864) yılında Ali evlâdının önderliğinde bir ayaklanma meydana geldi. Daha sonra Gîlân'a Ziyârîler (927-1090) ve Büveyhîler (932-1062) hâkim oldu. Büveyhîler son dönemlerinde zayıf düşünce Gazneliler bölgeyi ele geçirdiler. Ardından Selçuklular döneminde (1040-1194) Sünnî mezhepleri burada yayılmaya başladı. Bölgenin batı kısmında Hanbelîler ve Şâfiîler, doğu kesiminde ise Zeydîler hâkimdi.

Moğol istilâsı zamanında Gîlân'da çeşitli emirlikler vardı. Saldırıya mâruz kalmayan Gîlân halkı daha sonraki dönemlerde Moğollar'a vergi ödedi. İlhanlı Hükümdarı Olcaytu 706'da (1306) Gîlân'ı kendi topraklarına kattıysa da burada tutunamadı ve ertesi yıl bölgeden uzaklaştı. Bölgeye Kârkiyâ hânedanı hâkim oldu. Fakat mahallî emîrler arasındaki mücadeleler Safevî hâkimiyetine kadar devam etti. Safevîler (1501-1722) Gîlân'daki nüfuzlarını kuvvetlendirmek için mahallî beyliklerin arasını bozmaya çalıştılar. Safevî Hükümdarı I. Şah Abbas 1592'de bölgeyi hâkimiyeti altına aldı. Safevîler'in etkisiyle halk İmâmiyye Şiîliği'ni kabul etti. Kazaklar 1701 yılında Gîlân'a saldırdıysa da bu saldırı geri püskürtüldü. İran'ın karışık durumundan faydalanmak isteyen Rus Çarı I. Petro 1136'da (1723-24) denizden Gîlân'a saldırdı. Petro'nun ölümünden (1732) sonra Ruslar'la İranlılar arasında, Rus askerlerinin on yıl içinde Gîlân'ı terketmesini öngören bir antlaşma imzalandı. Ruslar 1734'te Gîlân'dan çekildikten sonra bölge yoğun ticarî faaliyetlere sahne oldu. Rest şehri Ermeni, Rus, yahudi ve Hint tüccarları için bir ticaret merkezi olmuştu. Kaçarlar zamanında Gîlân nisbeten istikrarlı bir dönem yaşadı. İngiltere ve Rusya 1907'de İran'ı üç bölgeye ayırdılar. Gîlân'ı da kapsayan kuzey bölgesi Rusya'ya verilince bölgede milliyetçilik hareketleri başladı. Rusya'daki ihtilâlin (1917) ardından Mirza Kûçek Han Cengelî adında bir kişi devlete karşı ayaklanarak Gîlân Sosyalist Cumhuriyeti'ni kurdu (1920). Ancak Şubat 1921'de Sovyetler ile İran arasında imzalanan antlaşma ile Sovyetler İran'daki emperyalist emellerinden vazgeçince İran ordusu Mirza Kûçek

Han üzerine yürüdü ve Cengelî hareketine son verdi (Ekim 1921).

Eski bir tarihe sahip olan Gîlân mimari eserler bakımından da zengindir. Bu eserler arasında en önemlileri Lâhîcân şehrinde Çehâr Pâdişâhân Türbesi, Şeyh İbrâhim Zâhid Türbesi ve Mîr Şemseddin Türbesi, Lengerûd şehrinde İlhanlılar dönemine ait tarihî Haştî Köprüsü, Rest şehrinde ise Mescidi Sefîd ve Mescidi Câmî'dir.

Başta Kādiriyye tarikatının kurucusu Abdülkādir-i Geylânî olmak üzere Gîlân'da yetişen ve Gîlânî (Gîlî, Geylânî, Cîlânî, Cîlî) nisbesiyle meşhur olan pek çok âlim vardır. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: Abdülkerîm el-Cîlî, Ahmed b. Sâlih el-Cîlî, Ebû Müslim Ca'fer b. Bây el-Cîlî, oğlu Ebû Mansûr Bây el-Cîlî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülkerîm el-Cîlî, Ebû Abdullah Ahmed b. Ebû Hâmid el-Cîlî, Kābus b. Veşmgîr el-Cîlî, Ebü'l-Hasan Kûşyâr b. Lebbân el-Cîlî ve İbrâhim Zâhid-i Geylânî.

## BİBLİYOGRAFYA

İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 204-205; Hudûdü'l-ʿâlem (Sutûde), s. 29-30, 49, 149-150; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 89, 528-529; Yâkūt Muʿcemü l-büldân, II, 233-234; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Zahîrüddîn-i Mar'aşî, Târîḫ-i Ṭaberistân, Tahran 1966, bk. İndeks; Abdî Şîrâzî, Tekmiletü'l-aḫbâr, Tahran 1369 hş., s. 128-130, 136-138; Spuler, İran Moğolları, s. 123, 184-186, 356, 474-475; a.mlf., "Gīlān", El2 (Fr.), II, 1137-1138; L. Lockhart, Persian Cities, London 1960, s. 73, 74, 79; Abdülhüseyin Saîdiyân, Serzemîn u Merdûm-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 148-168; Rebî' Bedîî, Coġrafyâ-yı Mufaṣṣal-ı Îrân, Tahran 1370 hş., III, 45-48; H. L. Rabino, "Rulers of Lahijan and Fuman, in Gilan, Persia", JRAS (1918), s. 85-101; a.mlf., "Les provinces caspiennes de La Perse, Le Guîlân", RMM, XXXII (1915-16), s. 5-62; a.mlf., "Les dynasties locales du Gîlân et du Daylam", JA (1949), s. 301-350; "Histoire du Guîlân", RMM, XXXII (1915-16), s. 385-487; Kāmûsül-a'lâm, V, 3943-3945; DMF, II, 2446; Dihhudâ, Luġatnâme, XXIII, 643-644; Cl. Huart, "Gîlân", İA, IV, 782.

Tahsin Yazıcı

# GİNE

Batı Afrika'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH ve İSLÂMİYET

Eskiden Fransız Ginesi (Guinée française) adıyla bilinen bir sömürge iken 1958 yılında bağımsızlığını ilân etmiş ve 1969'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye olmuş bir cumhuriyettir. Komşuları kuzeyde Gine Bissau ve Senegal, kuzeydoğuda Mali, doğuda Fildişi Sahili, güneyde Sierra Leone ve Liberya olup yüzölçümü 245.857 km2, nüfusu 7.418.000 (1993 tah.) ve başşehri Atlas Okyanusu kıyısındaki Konakri'dir (Conakry). 1958'den 1984'e kadar tek partiyle yönetilen ülke, Nisan 1984'teki darbeden bu yana da askerî yönetimle idare edilmektedir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Yüzey Şekilleri. Ülke yapı, morfoloji, İklim ve bitki örtüsü bakımından Aşağı Gine (kıyı bölgesi), Futa Calon, Yukarı Gine (Sigiri havzası) ve Ormanlık Gine olmak üzere birbirinden farklı dört coğrafî bölgeye ayrılır. Aşağı Gine bölgesinin güney kesimi. Futa Calon'dan inen akarsuların (en önemlisi Konkoure) biriktirdiği alüvyonlu dolgularla deltalardan oluşan mangrov kaplı bataklıklar halindedir. Kıyı önüne birçok alçak adacık serpilmiştir. Kuzeye doğru genişleyen kıyı şeridinin kuzey yarısı, akarsuların ağızlarındaki haliçler dışında daha düzgün biçimde uzanır. Verimli toprakların bulunduğu kıyı şeridinin gerisinde, yeni tortul kayalardan oluşan akarsularla hafifçe yarılmış alçak platolar yer alır. İkinci bölge Futa Calon, çoğunlukla yaşlı kum taşlarının meydana getirdiği, Aşağı Gine'den dik fay basamaklarıyla ayrılan, derin şekilde vadilerle yarılmış bir platolar alanıdır. Batı Afrika'nın Gambia, Senegal, Nijer, Cogan ve Konkoure gibi birçok önemli akarsuyu, yükseltisi 500-1000 m. arasında değişen bu dağlık kütleden doğar ve araziyi derin şekilde parçalara böler. Bölgenin en yüksek noktaları Loura (1515 m.) ve güneyde Tinka (1425 m.)

dağlarıdır. Ülkenin kuzeydoğu kesimini kaplayan Yukarı Gine, Futa Calon ve Ormanlık Gine'den belirgin dikliklerle ayrılan, yüksekliği 500 metreyi aşmayan ve kuzeydoğuya doğru giderek alçalan bir havza karakterindedir. Gine'nin güneydoğu köşesindeki Ormanlık Gine bölgesi ise Afrika'nın eski temelini oluşturan kayaçlardan meydana gelmiş daha yüksek bir platodur (en yüksek noktası Nimbe dağı 1752 m.). Bu bölgeden doğup güneye doğru akan Moa ve St. Paul gibi akarsular geçtikleri toprakları yararak vadiler oluşturur.

İklim ve Bitki Örtüsü. Genellikle tropikal iklimin hüküm sürdüğü ülkenin bölgeleri arasında sıcaklık ve yağışlar az çok farklılık gösterir. Aşağı Gine'de kışı kurak, yazı çok yağışlı ve sıcak olan bir iklim görülür. Konakri civarında yıllık yağış 4292 milimetre, ortalama sıcaklık ise 27 derecedir. Futa Calon'da yıllık yağış miktarı azalır ve 2000-2800 milimetreye kadar düşer. Bu bölgede ortalama sıcaklık 25 derece olup gece ile gündüz arasında fazla fark vardır. Yukarı Gine'de yağışlar iyice azalarak 1000-1500 milimetre civarında seyreder; günlük sıcaklık farkları iklimin karasallığı sebebiyle çok daha belirgindir. Yağışlar Aşağı Gine, Futa Calon ve Yukarı Gine bölgelerinde yaz aylarında görülürken yılda ortalama 3000 milimetrenin üstünde yağmur alan Ormanlık Gine bölgesinde mevsimlere daha düzenli dağılmıştır. Bitki örtüsü de bölgelere göre değişir. Kıyı bölgesinde mangrov ağaçlıkları ile palmiye koruları uzanır. Futa Calon savanlardan ve vadi boylarındaki galeri ormanlarından oluşan bir bitki örtüsüne sahiptir. Yukarı Gine, yer yer görülen karakteristik baobab ağaçları ile bir savanlar alanıdır. Ormanlık Gine ise düzenli ve bol yağmur alması sebebiyle yoğun bir yağmur ormanı alanı oluşturur. Buradaki ormanlarda tik, maun, abanoz gibi kerestesi çok kıymetli ağaçlar bulunmaktadır.

Akarsular. Gine akarsular bakımından zengin bir ülkedir. Batı Afrika'nın üç büyük akarsuyu (Nijer, Gambia, Senegal) Futa Calon'dan doğar. Milo, Tinkisso, Bala ve Sankarani akarsuları Yukarı Gine'nin topraklarını sularken Nijer nehrini oluşturur ve kuzeydoğuya doğru akarak Mali topraklarına girer; Futa Calon'dan kuzeye doğru akan Bafing ve Bakoye ise Senegal nehriyle birleşir. Atlas Okyanusu'na ulaşan bu akarsuların yanında Gine platosundan güneye doğru akarak Liberya ve Sierra Leone topraklarına girdikten sonra denize ulaşan çok sayıda akarsu mevcuttur.

Nüfus ve Etnik Durum. Otuza yakın etnik grubun yaşadığı Gine'de nüfusun yaklaşık % 75'ini başlıca üç büyük grup oluşturmaktadır. Coğrafî bölgelerde hâkim durumda olan bu gruplardan Fûlânîler Futa Calon'da, Malinkeler Yukarı Gine'de, Susular Aşağı Gine'de çoğunluğa sahiptirler. Ormanlık Gine ise Kisi, Toma ve Gerze gibi gruplar tarafından iskân edilmiştir. Bazı etnik gruplar çeşitli isimlerle anılır; meselâ Fûlânîler'e Fransızlar Peul, İngilizler Fulani, yerliler Fulbe veya Fulah demektedirler. Aşağı Gine'de Susular'dan başka Bağa, Nalou, Landoma, Tiapi ve Mikhifore; Futa Calon'da Fûlânîler'in yanında Dialonke, Diakhanke ve Tenda; Yukarı Gine'de de Malinkeler'in dışında Vasulunka kabileleri yaşamaktadır. Yerlilerin dışında az sayıda Fransız, Suriyeli ve Lübnanlılar'dan oluşan yabancılar bulunmakta ve bunların çoğu başşehir Konakri'de oturup ticaretle uğraşmaktadır. Ayrıca Çin, Doğu Avrupa ve bazı Batı ülkelerinden gelen küçük topluluklar da mevcuttur.

Ülke nüfusunun yaklaşık % 80'i kırsal yerleşmelerde yaşar. En önemli şehirler Konakri (1983'te 705.000), Kankan (89.000) ve Kindia'dır (56.000). Gine'de yıllık doğum oranı %o 046,6 (1985-1990), ölüm oranı %o 21,9, nüfus artış hızı ise %o 24,7'dir.

Eski Fransız sömürgesi Gine'nin resmî dili Fransızca olmakla birlikte halk çeşitli mahallî dilleri konuşur. Bu dillerin başlıcaları Fûlânî, Malinke, Susu,

Kisi, Gerze, Toma, Coniagui ve Bassari'dir. Dillerin dağılımı coğrafî bölgeleri izler ve Susu Aşağı Gine'de, Fûlânî Futa Calon'da, Malinke Yukarı Gine'de, Kisi de Ormanlık Gine'de hâkim durumda bulunur. Öğretimin ilk üç yılı bu dillerle yapılır, daha sonra Fransızca'ya geçilir. Her türlü resmî yazışmada Fransızca ve bir mahallî dil kullanılmakta, idarî görevlilerin Fransızca'nın yanında bu dillerden birini de bilmeleri gerekmektedir.

Din. Gine'de en yaygın din nüfusun % 85'ten çoğunun bağlı olduğu İslâmiyet'tir. Animistlerin sayısı giderek azalmakta, hıristiyanların oranı ise ancak % 1 civarında bulunmaktadır. İslâmiyet'in bu ülkeye girmesi XI. yüzyıla rastlar (aş. bk.). Hıristiyanlık Gine'ye Batılı sömürgeciler tarafından getirilmiş ve misyonerlik faaliyetleri sonucunda az bir taraftar bulmuştur. Çoğunluğu oluşturan Katoliklerin Konakri'de başpiskoposlukları,

Nzérékoré ve Kankan’da da piskoposlukları bulunmaktadır.

Ekonomi. Gine bir tarım ve tabii zenginlikler ülkesi olmasına rağmen kişi başına düşen millî gelir bakımından (1985’te 320 Amerikan doları) iktisaden az gelişmiş ülkeler arasında yer alır. Çalışan nüfusun % 80’inin istihdam edildiği tarım sektörünün millî gelir içindeki payı ancak % 30 civarındadır. Başlıca tarım ürünleri muz, kahve, ananas, palmiye tohumu, yer fıstığı, turunçgiller, pirinç, mısır ve manyoktur. Yönetim Futa Galon’daki göçebe topluluklar tarafından yapılan hayvancılığın ve balıkçılığın geliştirilmesi için dışarıdan sağladığı kredilerle bazı projeleri uygulamaya koymuştur. Güneydoğudaki ormanlardan da önemli miktarda gelir elde edilmekle birlikte ülkenin en büyük gelir ve döviz kaynağı, faal nüfusun % 5 kadarına istihdam imkânı veren madencilik sektörüdür; millî gelirin % 25’i bu sektörden sağlanır. Ülkede dünyanın en zengin boksit yatakları bulunmakta ve ihracat gelirlerinin % 90’ı bu madenin satışından temin edilmektedir. Yabancı sermayeli şirketler tarafından çıkarılan boksiti alümine (alüminyum oksit) dönüştürecek tesisler Fria şehrindedir. Boksit dışında demir, altın ve elmas rezervleri de ülkenin ekonomisinde önemli bir zenginlik kaynağı teşkil etmekteyse de bunlar henüz yeterli şekilde değerlendirilememektedir. Endüstrinin gelişmemiş olduğu Gine’de sadece küçük ölçekli imalât sanayii kurulmuştur. Millî gelir içinde % 2’lik bir paya sahip bulunan endüstri sektöründe gıda, et, deri eşya, ayakkabı, kibrit, mobilya, dokuma, sigara, çimento ve plastik eşya tesisleri faaliyet göstermektedir. Enerji üretiminde hidroelektrik potansiyelden istifade edilir.

Ülkenin ulaşım şebekesi yeterli olmaktan uzaktır; 30.000 km. uzunluğundaki karayollarının sadece küçük bir kısmı asfaltlanmıştır. Konakri’yi Kankan’a bağlayan karayolu ile demiryolu hattı ulaşımda önemli bir rol oynamaktadır. Konakri’deki milletlerarası hava ve deniz limanları özellikle ithalât ve ihracat için son derece önemlidir.

Gine’nin dışarıya sattığı başlıca maddeler boksit, alümin, muz, kahve, ananas, palmiye tohumu, yer fıstığı ve turunçgiller; dışarıdan aldıkları ise içecekler, petrol mamulleri, inşaat malzemeleri, tarım makineleri, tekstil ürünleri ve ecza maddeleri gibi endüstri ürünleridir. İthalât ve ihracat yaptığı ülkelerin başında Amerika Birleşik Devletleri ile Avrupa Topluluğu

ülkeleri gelmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

D.-M. Frémy, Quid, Paris 1968, s. 926; J. Suret-Canales, La république de Guinée, 1970; Area Handbook for Guinea, Washington 1976; Africa South of the Sahara 1988, London 1987, s. 520-534; “Guinée”, EUn., VIII, 154-159; “Guinea”, EBr., VIII, 466-470.

Sırrı Erinç

## II. TARİH ve İSLÂMİYET

Bugün Gine Gumhuriyeti’nin sınırları içinde kalan topraklar, tarih boyunca değişik hâkimiyetler altında çeşitli devletlerin birer bölgesini teşkil etmiş olduğundan ülkenin geçmişi nisbeten karışık bir görünüm arzeder. Gine’nin en eski kabileleri olan Kaniaguri, Bassari, Kisi ve Gerzeler’in siyasî teşkilâtları yoktu. Kuzeyden, doğu ve kuzeydoğudan buraya gelen Mande, Sarakole, Malinke ve Susular yerli kabileleri kıyı bölgelerine doğru sürerek iç kısımlara hâkim oldular. Ülkenin tarihi bir bakıma buradaki kabilelerin müslüman olmasıyla başlamıştır denilebilir.

Gine’nin doğu ve güneydoğu kısımları, XIII. yüzyılın ortalarına kadar Batı Afrika’da güçlü bir devlet olan eski Gana Krallığı’nın sınırları içinde bulunuyordu. Sahrâ’nın kuzey ve kuzeybatısından gelen kervan yollarının üzerinde yer alan eski Gana Krallığı’nın başşehri Kumbîsalâh’ın kalıntılarında elde edilmiş bazı buluntularla İbn Havkal, Ebû Ubeyd el-Bekrî ve İdrîsî gibi coğrafyacıların yazdıklarından anlaşıldığına göre İslâmiyet buraya XI. yüzyılda ulaşmış bulunuyordu. Özellikle Mağrib’den gelen müslüman tüccarlar, Mağrib-Gana kervan yolunun geçtiği yerlerde kasabalar ve pazar yerleri kurarak İslâmiyet’in bölgeye yayılmasında rol

oynamışlardır. Gana Krallığı'nı kuran Soninkeler'in kervan yolu kenarlarında oturan ataları XI. yüzyılda İslâmiyet'i kabul etmiş ve güneye doğru taşıyarak Batı Afrika'ya yayılmasında etkili olmuşlardır. Aynı yüzyılın sonlarına doğru Murâbıtlar'ın Gana'yı ele geçirmeleriyle burası bağımlı bir devlet haline dönüştü (1076) ve bölgede Müslümanlık iyice güçlenerek bu tarihten itibaren putperest kitleler arasında hızla yayılmaya başladı. Gine'nin kuzeydoğusundaki Mali İmparatorluğu'nun hükümdarı Baramendana Keita'nın 1050 yılında müslüman olmasıyla da İslâmiyet'in o bölgedeki nüfuzu güçlendi. Soninkeler tarafından müslümanlaştırılmış olan Diyulalar'ın batıya doğru ilerleyerek Futa Calon'a ve Gine'ye ulaşmaları, özellikle yollar üzerindeki yerleşmelerde İslâmiyet'in tanınıp yayılmasına hizmet etti. XIII. yüzyılın ortalarında Mali İmparatorluğu Gana Krallığı'na son verince Gine'nin doğu bölgelerinin tamamı bu devletin hükümranlığı altına girmiş oldu.

XVI. yüzyıla kadar Mali'nin hâkimiyetinde kalan Futa Calon'a bu asırda Mâsînâ'dan bazı göçmen kitleleri geldi ve yerlilere baş eğdiren Koli Pouli adındaki liderleri Futa Calon Krallığı'nı kurdu. XVII. yüzyıl boyunca Futa Calon'un yüksek yaylalarındaki zengin otlakların cazibesine kapılan Fûlânîler doğudan ve kuzeyden buraya göç ettiler. Diafunu'dan gelen müslüman Mandinkeler Kankan, Bate, Kuafodie, Tintiule gibi şehirleri kurarak Gine'nin iç kısımlarına yerleştiler. XVIII. yüzyılın ortalarına kadar yerli Dialonkeler'in otoritesi altında yaşayan Fûlânîler, bu tarihlerde dindar bir kişi olan İbrâhim Mûsâ'nın önderliğinde müslüman olmayanlara karşı başlattıkları cihad sonunda bağımsız bir İslâm devleti kurdular (1747) ve cihadı temel politikalarından biri olarak benimsediler. Almami (imam) unvanlı hükümdarlar tarafından yönetilen ve bir federasyon şeklinde teşkilâtlandırılan bu devlet, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Gine'nin Futa Calon bölgesine tamamen hâkim oldu. Diğer taraftan XVIII. yüzyılın ortalarına kadar Mali İmparatorluğu'nun sınırları içinde kalan Malinkeler'in yaşadığı kuzey bölgesi bir ara Songaylar'ın hâkimiyetine geçtiyse de Samori Ture adlı önder, XIX. yüzyılın sonlarına doğru Fransızlara başlattığı cihad hareketi sonunda Sierra Leone'nin iç kesimlerini ve Orta Nijer bölgesini ele geçirdi. Ture'nin hareketiyle İslâmiyet bölgede iyice güçlenme imkânı buldu. Onun kurduğu, başşehri Kankan yakınlarındaki Bissandugu olan devlet dine dayalı idi ve merkezî yapıdaydı. Ancak Ture, Malinkeler'i birleştirmeyi başardıysa da Fransızlar'a karşı sürdürdüğü savaşı

kazanamadı. 1886 ve 1889'da yaptığı iki ayrı antlaşma ile Boure bölgesini ve Nijer'in batı yakasını Fransızlar'a terketmesine rağmen ülkesini Fransız işgalinden kurtaramadı ve topraklarının tamamı işgal edildikten sonra kendisi de esir alındı (1898). İyi bir teşkilâtçı ve kumandan olarak tanınan Samori Ture Fransızlar tarafından Gabon'a sürgün edildi ve iki yıl sonra burada vefat etti.

1837 yılında Gine kıyılarına çıkan Fransızlar, 1842'ye kadar buralarda ticarethaneler kurarak yerli idarecilerle çeşitli antlaşmalar yaptılar. Fransızlar'ın ülkenin iç kısımlarına nüfuzu ise XIX. yüzyılın son çeyreğine rastlamaktadır. 1880'den itibaren iç bölgeleri işgale başlayan ve yerli idarecilerle yaptıkları antlaşmalara dayanarak buraları himaye altına almaya yönelen Fransızlar'dan Jean Marie Bayol'un misyonu, 1881 yılında Futa Calon imamı ile bir himaye antlaşması imzalayarak kıyıdan Nijer'e doğru uzanacak bir demiryolunun imtiyazını almayı başardı. Fransızlar inşa edecekleri bu demiryolu vasıtasıyla yalnız sahilde kalan nüfuz alanlarını içerilere doğru genişletmeyi düşünüyorlardı; ancak bu yolun yapımına 1898 yılında başlandı. Daha önce ise Fransızlar Almami Bakor Biro'ya 1888'de imzalattıkları bir başka antlaşma ile Futa Calon'u tamamen himayelerine aldılar ve birkaç yıl içinde burayı işgal ederek bağımsızlığına son verdiler. Fransızlar 1893 yılında himayelerindeki yerleri siyasî bir çatı altında toplayarak Konakri merkez olmak üzere Fransız Ginesi adıyla bir sömürge idaresi kurdular ve bu idareyi 1895'te Fransız Batı Afrikası ile birleştirdiler.

Bağımsızlığın ilân edildiği 2 Ekim 1958'e kadar Fransa'nın idaresi altında kalan Gine'de çeşitli tarihlerde sömürgecilere karşı halk ayaklanmaları olmuşsa da teşkilâtlı şekilde başlayan bağımsızlık mücadelesi ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkmış ve diğer Batı Afrika sömürgelerindeki gibi bir gelişme göstermiştir. Gine'nin bağımsızlığını kazanmasında en önemli rolü, 1945 yılında Konakri'de gerçekleştirilen genel grevde ilk defa sesini duyuran Samori Ture'nin torunlarından Seku Ture oynamıştır. Bu yıllarda posta ve haberleşme sektöründe çalışan işçilerin kurduğu sendikanın genel sekreteri olan Seku Ture önce Gine İşçi Konfederasyonu'nun genel sekreterliğine, ardından da Afrika İşçi Konfederasyonu'nun başkanlığına seçildi. 1952'de Afrika Demokratik Topluluğu'nda Gine kolunu temsil eden ve Gine Demokrat Partisi'nin genel sekreterliğini yapan Seku Ture 1955 yılında Konakri belediye başkanı

seçildi ve arkasından da Gine Hükümet Konseyi başkan yardımcılığına getirildi. 1957 seçimlerinde partisi büyük bir başarı gösterdi ve halkın çoğunu arkasına alarak ülkeyi hızla bağımsızlığa götüren çalışmalarını başlattı. Fransa Cumhurbaşkanı Charles de Gaulle, Beşinci Cumhuriyet anayasasına göre Fransız Topluluğu'nun (Communauté français) yerine Fransız Birliği'ni (Union français) kurmak istediğinde, 28 Eylül 1958 tarihinde yapılan referandumla halkın birliğe "hayır" oyu vermesi üzerine bağımsız Gine devleti resmen ilân edildi (2 Ekim 1958). "Hürriyet içinde fakirliği zenginlik içinde köleliğe tercih ediyoruz" cümlesiyle Fransız Birliği'ne katılmayı reddeden Seku Ture'ye ve halkına öfkelenen C. de Gaulle, Gine'yi bağımsızlıktan vazgeçirmek ve cezalandırmak için ülkedeki bütün Fransız görevlileri geri çağırdı. Her türlü yardımı keserek ambargo uygulamaya başlayan ve ayrılırken sanayi kuruluşları ile devlet dairelerindeki dosyaları ve teknik belgeleri beraberlerinde götüren Fransızlar ülkeyi çok zor durumda bıraktılar. İlk devlet başkanlığına seçilen Seku Ture bu zor durumu halkın fedakârlığı ve Gana'nın yardımlarıyla aşmaya çalıştı. Batı Afrika'da Liberya ve Gana'dan sonra üçüncü bağımsız ülke olan Gine'nin yeni anayasası 10 Kasım 1958 tarihinde kurucu meclisin onayı ile yürürlüğe girdi ve ülke aynı yıl aralık ayında Birleşmiş Milletler'e seksen ikinci üye olarak kabul edildi. Başkanlık sistemine dayalı tek partili otoriter bir rejim kuran Seku Ture'nin Fransız Birliği'ne "evet" oyu veren komşularıyla ilişkileri giderek bozuldu. Bunun üzerine Gine Sovyetler Birliği, Çin Halk Cumhuriyeti, Mısır ve Amerika Birleşik Devletleri ile yakınlaşmaya çalıştı. Cemal Abdünnâsır ve Seku Ture, Mayıs 1961'de Kahire'de iki ülke arasında ticarî ve kültürel alanlarda iş birliği ve yardımlaşmayı öngören çeşitli antlaşmalar imzaladılar. Gine'nin bazı yardımlar almakla birlikte Sovyetler'le olan ilişkileri gelişmedi. 1965'ten itibaren Çin Halk Cumhuriyeti'nden ekonomik ve teknik yardım almaya başlandı ve Amerika Birleşik Devletleri ile bazı konularda iş birliğine gidildi.

1 Ocak 1968 tarihinde yeniden devlet başkanlığına seçilen Seku Ture'nin otoriter ve baskıya dayalı yönetimine karşı zaman zaman ayaklanmalar oldu ve eylemciler ağır şekilde cezalandırıldılar; yönetime muhalif olanların büyük bir kısmı yurt dışına kaçmak zorunda kaldı. 1974'te bir defa daha seçilen Seku Ture komşu ülkelerle ve Fransa ile ilişkileri düzeltmeye önem verdi. 1982'de son defa seçilen Seku Ture, 26 Mart 1984 tarihinde tedavi

için gittiği Amerika Birleşik Devletleri'nde öldüğü zaman ülkesinin ekonomik ve siyasî durumu çok kötü idi. Ölümünden bir hafta sonra ordu bir darbeyle yönetime el koydu (3 Nisan 1984). Darbeciler ülkedeki tek siyasî parti olan Gine Demokrat Partisi'ni kapatarak millet meclisini dağıttılar ve anayasayı da askıya aldılar. Darbecilerden Albay Lansana Conté devlet başkanlığına, Diarra Traoré de başbakanlığa getirildi. Yeni yönetim, eski devlet

başkanı Seku Ture'nin takip ettiği devletçi politikayı terkederek liberal ekonomiye yöneldi. Başkan L. Conté'nin 18 Aralık 1984 tarihinde görevden aldığı D. Traoré Temmuz 1985'te başarısız bir darbe teşebbüsünde bulundu ve idam edildi. Ekim 1989'da L. Conté çok partili hayata ve demokrasiye geçileceğini açıkladı. Uzun süren şiddet olaylarının ardından nihayet 5 Aralık 1993'te genel seçimler yapıldı. Ancak gerçekleştirilen reformlara rağmen ülke ekonomisi düzelmedi.

Gineli müslümanların çoğu Mâlikî mezhebine mensuptur. Ülkede Kādiriyye ve Ticâniyye tarikatları yaygındır. Gine bağımsızlığının lideri olan Seku Ture, taşıdığı sosyalist görüşler doğrultusunda uyguladığı politikalarla dinin toplum üzerindeki etkisini kaldırmaya çalışmış ve bu çerçevede müslüman din adamlarının söz sahibi olduğu Kur'an okullarını 1961'de kapatmıştı. Ancak Ture'nin bu politikası otoritesinin zayıflamaya başladığı ve müslümanların desteğine ihtiyaç duyduğu 1970'li yıllarda değişti. 1977'de National Islamic Council'i kurdu. Suud hükümetinin de yardımıyla başşehir Konakri'de bölgenin en büyük camii olduğu söylenen Faysal Camii'ni inşa ettirdi. Daha sonra National Muslim League adını alan İslâm Konseyi bölgesel ve mahallî seviyelerde İslâmî eğitimi ve hac organizasyonu işlerini üstlendi.

## BİBLİYOGRAFYA

La géographie d'Edrisi (nşr. P. A. jaubert), Paris 1836-40→Amsterdam 1975, I, 16-17; P. Marty, L'Islam en Guinée; Fouta djallon, Paris 1921, tür.yer.; J. S. Trimingham. Islam in West Africa, Oxford 1959, s. 18; J. D.

Fage, A History of West Africa, Cambridge 1972, s. 35-37, 57-62, 157-176, 179; M. Mahmûd Savvâf, İfrîḳıyye'l-müslime, Beyrut 1975, s. 139-153; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1975, s. 218-228; H. D. Nelson, Area Handbook for Guinea, Washington 1975, s. 9-40; V. Monteil, L'Islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique, Paris 1980, s. 129-132; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1982, s. 7-24, 37-40; R. Synge, "Guinea Recent History", Africa South of the Sahara 1988, London 1987, s. 520-534; Amin Tibi, "Impact of Islam on Medieval Ghana and Mali (10th -14th Century)", Mecelletü Külliyyeti'd-daʿveti'l-İslâmiyye, I/1, Tarablus 1984-85, s. 225-240; R. Cornevin, "Guinée", El2 (Fr.), II, 1158-1159; R. Van-Chi, "Guinée", EUn., VIII, 154-156; "Guinea, Republic of", EBr., X, 1021; "Sekou Toure", Çağdaş Liderler Ansiklopedisi, İstanbul 1986, VI, 1849-1864; Charlotte A. Quinn, "Guinea", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, New York 1995, II, 77-78.

Davut Dursun

# GİNE BİSSAU

Batı Afrika'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye bir ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

Eskiden Portekiz Ginesi (Guinée portugaise) adıyla bilinen sömürge toprakları üzerinde kurulmuş olup resmî adı Gine Bissau Cumhuriyeti'dir (Portekizce: República da Guiné Bissau). Kuzeyde Senegal, doğuda ve güneyde Gine ile komşudur. Batısında Atlas Okyanusu bulunan ülkenin kıyıları çok alçak olduğundan toprak miktarı med ve cezir zamanlarında önemli ölçüde değişikliğe uğrar; yüzölçümü med sırasında yaklaşık 28.000, cezir sırasında ise adalarla birlikte 36.125 km2'dir. 1974'te bağımsızlığını kazanmış ve aynı yıl Birleşmiş Milletler'le İslâm Konferansı Teşkilâtı üyeliğine kabul edilmiştir; nüfusu 1.036.000 (1993 tah.), başşehri Bissau'dur.

Marksist eğilimli Partido Africano da Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde'nin (Gine Bissau ve Cabo Verde'nin Bağımsızlığı için Afrika Partisi) yönetiminde tek partili bir cumhuriyet olan Gine Bissau'da devlet başkanı aynı zamanda yürütme organının da başıdır. Yasama organı olan millî halk meclisi mahallî konseylerce seçilen 150 üyeden meydana gelir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Yüzey Şekilleri. Futa Calon dağlık platolarından kaynaklarını alan Corubal, Geba ve Cacheu nehirlerinin suladığı ülkenin en büyük kısmını yükseltisi 100 metreyi aşmayan, hafifçe yarılmış plato düzlükleriyle alüvyonlu ovalar kaplar. Kıyıları son derece girintili çıkıntılı ve bataklık olan sahil bölgesinin açıklarında kırk kadar adadan oluşan, fakat ancak yirmisi meskûn bulunan Bijagos (Bissagos) takımadaları yer alır. Akarsuların ağzında med ve cezir hareketlerinin temizlediği geniş haliçler bulunan karmaşık yapılı kıyı bölgesinin iç kesimindeki düzlüklerde akarsular menderesler çizerek akar.

Ülkenin kuzeydoğusunda Gine'deki Futa Calon kütlesinin uzantısı olan bölgede yükseklik 300 metreye kadar çıkar; en yüksek kesimler Gabu platosundaki Boe tepeleridir.

İklim ve Bitki Örtüsü. 12. kuzey paralelinin ortaladığı Gine Bissau'da genel olarak sıcak ve yağışlı bir iklim hüküm sürer. Yağışlı geçen yaz aylarını kurak bir mevsim takip eder. Ortalama yıllık yağış miktarı kıyı bölgesinde 3000, ülkenin iç kesimlerinde 1500 milimetre civarındadır.

Bataklıklarla kaplı, yer yer mangrov ve palmiye ormanları da bulunan kıyı bölgesinde şeker kamışı ve pirinç tarlaları uzanır. İçerideki topraklar sık ormanlarla, kuzeydoğu bölgesi işe savanlarla kaplıdır. Ormanlarda ve sularda bölgeye özgü çeşitli hayvanlar yaşar.

Nüfus ve Etnik Durum. 1 milyon dolayında olan ülke nüfusu çeşitli etnik gruplardan oluşur; Balanteler (% 32), Fûlânîler (% 22), Mandyakolar (% 14,5), Mandingolar (% 13) ve Pepeller (% 7) başlıcalarıdır. Bunların yanında kabilelerinden kopmuş Assimiladolar (benzeşmişler) ve Cabo Verde kökenli Mestiçolar ile (melezler) özellikle ticaret ve hizmet sektörlerinde faal rol oynayan Portekizli, Suriyeli ve Lübnanlılar da yaşamaktadır.

Geniş bir alana yayılmış olan Balanteler tarım ve balıkçılıkla geçinirler; iç bölgelerde yaşayan Fûlânîler'le Mandingolar hayvancılık yaparlar. Ülkede nüfusun büyük çoğunluğu kırsal alanlarda yaşadığından şehirleşme oranı düşüktür. Başlıca şehirler, aynı zamanda başşehir olan Bissau ile (1988'de 125.000 nüfus) Bafâta ve Bolama'dır.

Dil ve Din. Resmî dil Portekizce olup her kabile kendi mahallî dilini konuşmaktadır. Sayıları yirmi civarında olan bu diller Nijer-Kongo, Mande ve Batı Afrika dil aileleri içinde yer alır. Nüfusun % 40'ı müslüman, % 5'i hıristiyan, geri kalanı ise animisttir. Müslüman Fûlânîler'le Mandingolar ülkenin iç bölgelerinde yaşamakta ve genel olarak hayvancılıkla uğraşmaktadırlar.

Gine Bissau topraklarına İslâmiyet'in ulaşması XI. yüzyılın ilk yarısına rastlamakta ve buradaki gelişimi Senegambia'nınkiyle aynı seyri takip

etmektedir. Çeşitli devletlerin siyasî sınırları içinde kalan ülkeye İslâmiyet kuzeyden ve doğudan, genellikle Mande dilleri konuşan tüccarlar vasıtasıyla gelmiştir. Senegal ve Gambia nehirleri etrafında ticarî kasabalar kuran müslüman tüccarlar buralardan Gabu'ya nüfuz ederek İslâmiyet'in gittikçe tanınıp yayılmasında önemli roy oynamışlardır. Portekizliler'in bölgeye hâkim olarak bu toprakları sömürge haline getirmeleri İslâm'ın yayılmasını engellerken misyonerlik faaliyetleriyle Hıristiyanlığın yerleştirilmesine imkân sağlamıştır; ancak buna rağmen halkın hıristiyanlaşması çok sınırlıdır. Kādiriyye ve Ticâniyye tarikatlarının etkisi altında kalmış olan ve hem kültürel hem ekonomik bakımdan geri durumda bulunan müslümanları bir çatı altında toplayacak bir teşkilât veya İslâmî bir araştırma kurumu mevcut değildir.

Ekonomi. Afrika kıtasının en fakir ülkelerinden biri olan Gine Bissau'da kişi başına düşen ortalama millî gelir 200 Amerikan dolarının altındadır. Halkın büyük kısmı millî gelirin yarısını sağlayan tarım sektöründe istihdam edilmektedir. Kıyı kesimindeki geniş alanların bataklıklarla kaplı olduğu ülkede tarım arazisi toprakların ancak % 8 kadarına eşit küçük bir kısmını kaplar. Yetiştirilen ürünler arasında çeşitli yumrulu bitkiler, hindistan cevizi, pirinç, yer fıstığı ve darı önemli yer tutar. Kıyı kesiminde başlıca faaliyet balıkçılıktır. Ülke topraklarının % 38'ini kaplayan ormanlardan kesilen ağaçların önemli bir kısmı yakacak olarak, bir bölümü de sanayide kullanılır. Henüz değerlendirilemeyen yer altı kaynaklarının başında boksit ve fosfat yatakları gelir. İlkel durumda olan sanayi sektörü daha çok gıda maddesi işleme tesislerine dayanır; dokuma ve otomobil montajı gibi kollarda faaliyet henüz yeni kurulma ve gelişme düzeyindedir. Hacmi az olan dış ticarette ihracatın büyük bölümünü tarım ürünleri, balık ve balık ürünleri sağlar. İhracattan daima daha fazla olan ithalâtta ise besin maddeleri, içecekler, her türlü makine ve ekipmanlar en önemli yeri tutar. Gine Bissau'nun ticaret yaptığı ülkeler arasında başta Portekiz olmak üzere Avrupa Topluluğu üyeleriyle Amerika Birleşik Devletleri ve Çin Halk Cumhuriyeti gelir.

## BİBLİYOGRAFYA

P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1984, s. 32-35; R. Pélissier, "Guinea-Bissau, Physical and Social Geography", Africa South of the Sahara 1988, London 1987, s. 437-438, 535; D.-M. Frémy, Quid, Paris 1988, s. 926-927; "Gine-Bissau", ABr., IX, 456-458.

Sırrı Erinç

## II. TARİH

Gine Bissau'nun sınırları içinde yaşayan halkların tarihi, komşu Senegalli ve Gineliler'in tarihleriyle ortak yanlara sahiptir. Burası tamamıyla Batılı ülkelerin sömürge politikaları çerçevesinde ortaya çıkmış bir devlet olduğundan tarihi çok gerilere gitmez. Uzun yıllar Mali İmparatorluğu'nun sınırları içinde kalan bu bölgenin iç kesimlerinde XVI. yüzyılın ortalarında Gabu Krallığı doğmuş ve bu krallık 1867 yılına kadar ayakta kalmayı başarmıştır. XV. yüzyılın ortalarında Portekizliler ticaret üsleri kurmak amacıyla ülkenin batısındaki Bissagos adalarına çıkmışlarsa da önceleri yerli halkın direnişi karşısında pek tutunamamışlar, ancak XVI. yüzyılda adalara ve anakaranın sahil bölgelerine yerleşebilmişlerdir.

Portekizliler, Brezilya'daki şeker kamışı çiftliklerinde ihtiyaç duyulan iş gücünü bu bölgeden sağladıkları kölelerle karşılıyorlardı. Kölelerin yanında balmumu, fildişi ve deri de önemli ticaret emtiası idi. Özellikle köle ticareti İngiliz, Fransız ve Hollandalı tüccarları buraya çekiyor, bölgenin iç kesimlerinde yaşayan kabileler arasındaki savaşlar da sömürgecilerin yayılmalarını kolaylaştırıyordu. XVI. yüzyılın sonlarına doğru kıyı kesiminde kurdukları ticaret merkezleri zamanla birer şehir haline gelen Portekizliler, XIX. yüzyılın başında burayı kendi hâkimiyet alanları olarak ilân ettiler ve köle ticaretinin yasaklanmasından (1836) sonra da yeni gelir kaynakları bulmak amacıyla iç kesimlere yönelerek topraklarını genişletmeye başladılar. İngiliz ve Fransızlar'ın da bölgede hâkimiyet kurmak istemeleri Portekizliler'le çeşitli anlaşmazlıkların ortaya çıkmasına yol açtı. Sömürgeci güçler arasında sürdürülen görüşmeler sonunda

İngilizler 1870'te bölgeden çekildiler. 1879'da Portekiz Ginesi adı verilen bugünkü Gine Bissau, Portekiz'in Cabo Verde (Yeşilburun) Adaları Kolonisi'nden ayrılıp merkezi Bissau olan bir vilâyet haline getirilerek doğrudan Lizbon yönetimine bağlandı; 1886'da da Fransızlar'la ülkenin sınırlarını belirleyen bir antlaşma imzalandı. Portekiz'in hâkimiyetini ülkenin iç kesimlerine yayması ve buraları sömürgeleştirmesi kolay olmadı; bazı kabilelerin sömürgecilere karşı direnişleri 1936 yılına kadar devam etti. İç kısımlarda yaşayan müslüman Fûlânîler, sömürge idaresi ve onun ekonomik genişlemesiyle uyum sağlayan ilk grup oldu. Bu durum müslümanların yönetimde görev almalarına imkân verdi ve çoğunun şehir merkezlerine göçmesine yol açtı.

1930'a kadar Portekiz'in bir vilâyeti olarak kalan Portekiz Ginesi bu tarihte müstakil bir sömürge haline getirildi; 1951'de ise yeniden eskisi gibi vilâyet yapıldı. Portekizler burada şeker kamışı ve yer fıstığı üretimine öncelik tanıyarak başka ürünlerin yetiştirilmesine izin vermediler.

Portekiz'de 1932'de iktidara gelerek "estado novo" (yeni devlet) adıyla bir diktatörlük idaresi kuran ve ülkeyi 1968'e kadar devletçi zihniyetle yöneten

Antonio de Oliveira Salazar, sömürgelere de her türlü ekonomik kaynağı Portekiz ekonomisine aktaracak şekilde bir baskı rejimi uyguladı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra gerek bu rejimin etkisiyle, gerekse Afrika'da başlayan bağımsızlık eğilimlerinin burada da kendini göstermesiyle 1956'da Portekiz yönetimine karşı mücadele vermek üzere Amilcar Cabral'ın önderliğinde Partido Africano da Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde (PAIGC) adlı bir örgüt kuruldu. 1959 yılında Bissau Limanı'ndaki işçilerin başlattıkları grevin sömürge idaresi tarafından kanlı şekilde engellenmesi, pasif bağımsızlık hareketinin silâhlı eyleme dönüşmesine yol açtı ve bir süre sonra teşkilâtlanan Partido Africano da Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde gerillaları askerî hedeflere karşı saldırıya geçtiler. 1962'de ise Gine'nin de yardımıyla resmen silâhlı mücadele cephesi açıldı. Portekiz buna son derece sert ve kanlı şekilde cevap verdiyse de her geçen gün partinin başarılarının artmasına engel olamadı. Partido Africano da Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde Portekizliler'den kurtardığı bölgelerde, yüzyıllardır ihmal edilmiş olan halkın okuma ve yazma öğrenmesi için okullar açtı ve uzman yetiştirmek için yurt dışına öğrenci

gönderdi. Sağlık sorunlarının çözümü için dispanserler kurdu. Ekonomik alanda da önemli değişikliklere gitti ve sömürgecilerin ekimine izin vermedikleri ziraî bitkileri serbest bırakarak yetiştirilen ürünlere çeşitlilik getirdi.

1971'e kadar ülkenin büyük bölümünde hâkimiyet kuran Partido Africano da Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde'nin lideri Amilcar Cabral bağımsızlık ilân etmeye hazırlanırken Gine'nin başşehri Konakri'de bir suikast sonucu öldürüldü (20 Ocak 1973). Bu olay bağımsızlığın ilânını biraz geciktirdiyse de önleyemedi ve Partido Africano da Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde 24 Eylül 1973 günü Gine Bissau adıyla yeni devletin kurulduğunu açıkladı. Nisan 1974'te Portekiz'de demokrasiye dönüşü sağlayan darbeden sonra iktidara gelen hükümet Partido Africano da Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde ile görüşmelere başlama kararı aldı ve arkasından ülkedeki Portekiz yönetimine son veren antlaşmayı imzalayarak Gine Bissau'nun bağımsızlığını tanıdı (10 Eylül 1974).

Bağımsızlık sonrasında Amilcar Cabral'ın üvey kardeşi olan eski gerilla liderlerinden Luis de Almeida Cabral devlet başkanlığına getirildi ve rejim Marksist-Leninist çizgiye oturtularak otoriter tek parti idaresi kuruldu. Öncelikle sömürge döneminde ihmal edilen ekonomi, eğitim ve sosyal meselelere el atıldı. Dış işlerinde bağlantısızlık politikası izlenmekle beraber Sovyetler Birliği ve Demokratik Almanya'dan askerî yardım alındı. Ekonomik yardımlar ise daha çok Birleşmiş Milletler'den ve bazı Avrupa ülkeleriyle Küveyt ve Suudi Arabistan'dan sağlandı. 1978'den itibaren de sömürge döneminden kalan kin ve nefrete rağmen Portekiz'le ilişkilerin geliştirilmesine çalışıldı. 14 Kasım 1980'de gerçekleştirilen bir darbeyle Cabral devrildi ve Joao Bernardo Vieira yeni lider oldu. 1984'te Millî Halk Meclisi tarafından yeni anayasa kabul edilerek on beş üyeli devlet konseyi kuruldu. 1980'li yıllarda ülke ciddi ekonomik ve sosyal meselelerle karşı karşıya kaldı. Merkezî planlama ile yönlendirilen ekonominin 1987'den itibaren liberalleştirilmesi için bazı çalışmalar başlatıldı. Ekonomi üzerindeki devlet kontrolü gevşetilirken tek parti yönetimine son verildi. Haziran 1990'da yapılan seçimlerde iktidar partisi çoğunluğu aldı ve Vieira yeniden devlet başkanı seçildi. Gine Bissau'nun Senegal ile bazı sınır ve karasuları konularında anlaşmazlıkları bulunmakta ve zaman zaman

aralarında silâhlı çatışma çıkmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Türkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1975, s. 357-365; C. Lopes, Guinea Bissau. From Liberation Struggle to Independent Statehood, London 1987; T. Young, “Guinea Bissau; Recent History”, Africa South of the Sahara 1988, London 1987, s. 536-537; R. Hallet, Africa Since 1875, Delhi 1989, s. 400-401; J. Cunnigham, “The Colonial Period in Guine”, Tarikh, VI/4, Nigeria 1980, s. 31-46; “Gine-Bissau”, ABr., IX, 458; “Gine-Bissau”, MEMO Larousse, İstanbul 1991, II, 462.

Davut Dursun

# GIRAUD, René

(1906-1968)

Fransız Türkologu.

Cezayir'de doğdu. Bütün tahsilini burada tamamladı ve Latince öğretmeni olarak 1944 yılına kadar orta öğretim kuruluşlarında görev yaptı. Çalışma alanında kazandığı uzmanlık ve Naziler'e karşı "Combat" direniş hareketi içinde gösterdiği çabalar, kendisine 1944'te Geçici Fransız Cumhuriyeti hükümeti tarafından yabancı ülkelerde kültürel bir görev verilmesini sağladı. Bunun üzerine Giraud teklif edilen yerler arasından Türkiye'yi seçerek Ankara'ya gitti.

Giraud on sekiz yıl Ankara'da kaldı; önce Dil ve Tarih-Coğrafya, sonra da Siyasal Bilgiler fakültelerinde Fransızca dersleri verdi. Bu arada çağdaş Türk dilinin geçirdiği gelişmelerle ve yeni edebî akımlarla ilgilendi. Yaşayan Türkçe'nin meselelerini araştırırken Türk dilinin geçmişini öğrenmek ihtiyacını duyması üzerine eski Türk yazıtlarını incelemeye başladı ve özellikle bunlar arasında ayrı bir yeri olan Bain Tsokto anıtıyla meşgul oldu. İlim çevrelerinde Tonyukuk anıtı adıyla tanınan bu eserin yazıtıyla 1945'te uğraşmaya başlayan Giraud hazırladığı iki kitabı 1957 yılı sonunda bitirerek baskıya verdi. Onun doktora tezi olarak kabul edilen bu çalışmalardan L'Empire des turcs célestes. Les règnes d'Elterch, Qapghan et Bilgä (680-734) adını taşıyanı 1960'ta (Paris), L'inscription de Bain Tsokto adındaki diğeri ise 1961'de (Paris) çıktı.

Eserlerini 1957'de basımevine teslim eden Giraud, Pentti Aalto'nun 1958'de çıkan "Materialien zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei" (SFOu., LX/7, s. 1-94) başlıklı yazısında yayımlamış olduğu Tonyukuk anıtının mükemmel fotoğraflarını değerlendirememiştir. Bununla birlikte Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânü lugāti't-Türk adlı sözlüğünden faydalanarak L'inscription de Bain Tsokto adlı eserinde, Vilhelm Thomsen ve Wilhelm Radloff gibi bilginlerin çevirilerine birçok düzeltme ve eklemeler yapmış, ancak bu arada tartışmaya açık birtakım yorumlar da getirmiştir. Onun

ortaya koyduğu Eski Türkçe'nin yazım kuralları yazıtın anlaşılmasında karşılaşılan birçok güçlüğü çözümlemiş, ayrıca diğer Orhun yazıtlarındaki tartışmalara

yol açan bazı yerlerin açıklık kazanmasını da sağlamıştır.

Giraud 1962 yılında Fransa'ya döndükten sonra Strasbourg Üniversitesi'nde Türkoloji öğretimini düzenlemekle görevlendirildi, 1964'te de kürsü başkanlığına getirildi. Onun Türkoloji Enstitüsü'nün kuruluşuna yönelik çabaları, Strasbourg Üniversitesi'nde Doğu bilimleri alanında çok verimli gelişmelerin meydana gelmesine yol açmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

L. Bazin, "René Giraud et la turcologie", Turcica, I, Paris 1969, s. 242-246.

Hasan Eren

# GİRAY

XV. yüzyıl başından 1783'e kadar Kırım'da hüküm süren hânedan.

Giray sülâlesi, Cengiz Han'ın oğullarından Cuci Han'ın küçük oğlu Togay Timur'a bağlanmaktadır. Togây Timur'un oğullarının Kırım'la ilgisi, Öreng Timur'un Altın Orda hükümdarı Mengü Timur'dan (1266-1280) Kırım ve Kefe'yi yurtluk olarak almasıyla başlar. 1359'da Altın Orda'da hanlık için başlayan mücadelelere katılan Togay Timur'un oğulları Künçek-oğlan'dan sonra üç kola ayrıldı. Bunlardan Taş Timur oğulları Kırım'da devamlı bir hanlık kurdular. Bu hanlık, Altın Orda'nın merkezi Uluğ Yurtta yönetimi ellerinde bulunduran hanlardan bağımsızdı. Dolayısıyla Giraylar Taş Timur oğullarının soyundan gelmektedir. 1393-1394'te kendi adına para bastıran Taş Timur, 1394-1395 te bir tarafında Toktamış Han'ın adı, diğer tarafında kendi adı bulunan paralar da kestirdiği gibi Edige Mirza'ya karşı mücadele etmiş ve ardından da Timur'a sığınmıştı (1404). 1419'da Edige Mirza'nın ölümü üzerine Taş Timur'un oğlu Gıyâseddin Kırım'ın kontrolünü ele geçiremeyince Litvanya Dukası Vitold'un yanına gitti. Öte yandan kardeşi Devlet Berdi'nin Kırım'da yönetimi ele geçirdiği ve 1427'de Mısır Sultanı Barsbay'a bir elçi gönderdiği bilinmektedir. Bundan sonra hânedanın çabaları Kırım yarımadasının kontrolüne yönelik olmuş ve fırsat düştüğünde Saray'ın ve bütün Altın Orda Hanlığı'nın ele geçirilmesine çalışılmıştır.

Kırım yerli rivayetlerine göre (Mehmed Rızâ, s. 72) Gıyâseddin, Altın Orda gelenekleri gereğince Kerey kabilesine bağlı atalığı tarafından büyütülmüş ve ona hürmeten ilk oğluna Hacı Kerey/Giray adını vermiştir. Kırım hanlarına verilen Kerey/Giray lakabı bu kabileden gelmektedir.

Nemeth Gyula'ya göre giray kelimesi Türkçe ker (en kudretli mahlûk, dev) ve küçültme eki+eyden müteşekkildir. Bunun muhtelif şekilleri olan kerey, kirey, kiray ve giray kelimelerine kabile ve boy adı olarak Kazak, Türkmen, Başkırt, Buret ve Moğollar'da rastlanmaktadır. Çoğulu ise kereittir. Cengiz Han güçlü Kereit yöneticisi Ong Han'ı yenince Kereitler'in bazıları batıya kaçmış ve geride kalanlar da Moğol kabileleri arasında dağılmıştır. Böylece

gerek Moğollar'dan kaçarak gerekse Moğollar arasında kalarak Kırım'a kadar uzanan geniş bir bölgeye yayılmışlardır. Yakın zamanlara kadar Uvak-Kirey'in Taraklı kolu İrtiş ovası, Sarısu ve Çu Kazakları arasında göçebe hayatı yaşamaktaydı (Howorth, II, 6, 11). Kırım hanlarının tamgasına "tarak tamga" denmektedir (şekli:ÖZELKARAKTAR). Bu damga Altın Orda hanlarının damgasına benzer. Tarak tamga Mengli Giray'ın paralarında ve 1475 tarihli bir yazısında görülür. Uluğ Muhammed'in 1428 tarihli bir yarlığında aynı damgaya rastlanır.

Kerey, Altın Orda Hanlığı'nın dayandığı dört büyük kabileden biridir. Don'un doğusunda ve Kuzey Kafkasya'da yaşayan Kereyler Hacı Giray'ı desteklemişlerdir. Giray lakabını ilk defa Hacı Giray kullanmış ve daha sonra oğullarından sadece Mengli bu lakabı almıştır. Bundan sonra bütün Kırım hanları Mengli Giray soyundan geldiği gibi hepsi de Giray lakabını tevarüs etmiş ve bu lakap han soyuna mensup bütün prensler tarafından benimsenmiştir. Giray lakabının han ailesinden kız alıp veren Şirin beylerinin bazılarınca da kullanıldığı belirtilmelidir.

Kırım Hanlığı'nın kurucusu sayılan Hacı Giray otoriteyi sağladıktan sonra Litvanya, Moskova ve Osmanlı Devleti ile ittifak münasebetleri kurarak hanlığı güçlendirdi. Fâtih Sultan Mehmed'le başlayan (1454) iyi münasebetler, Hacı Giray'ın 1466'da ölümünden sonra oğulları arasında baş gösteren iç mücadeleler sırasında bir himaye şekline dönüşmekte gecikmedi. Ancak Osmanlı himayesinin tedrîcen geliştiği görülmektedir. Rakip kardeşleri birbirine düşürme siyaseti güden Kefe Cenevizlileri'ne karşı Kırım kabile beyleri 1475'te Osmanlılar'ı davet ettiler. Kefe'nin ele geçirilmesinden sonra hanlık üzerinde Osmanlı himayesinin kurulması büyük ölçüde Şirinler'in beyi Eminek Mirza sayesinde olmuştur. Cenevizliler tarafından hapse atılan Mengli Giray, Osmanlılar'ın Kefe'yi alışından sonra (1475) hapishaneden çıkarıldı ve onlar tarafından Kırım Hanlığı tahtına oturtuldu. Çok geçmeden Osmanlılarla ittifak antlaşması imzalayan Mengli Giray onlara sadakatle bağlı kalacağını ifade etti. 1476 yazında padişahın isteğiyle Eminek Mirza kumandasında bir Kırım birliği Boğdan'a karşı Osmanlılarla iş birliği yaptı. Bu arada Altın Orda Hanı Seyyid Ahmed Han'ın Kırım'ı istilâsı, Mengli Giray'ın yenilerek kaçması ve Nur Devlet'in Kırım idaresini üstlenmesinin ardından Eminek'in müracaatı ile Osmanlı pâyitahtında bulunan Mengli Giray'ın hanlığa

yeniden getirilmesi Osmanlı nüfuzunu ve himayesini arttırdı. Fakat Mengli Giray'ın ölümünden (1514) sonra bağımsızlık taraftarları Mehmed Giray'ı başa geçirdiler. Böylece Mehmed Giray babası Mengli Giray'a, I. Gazi Giray da veliaht (kalgay) sıfatı ile Mehmed Giray'a halef oldular. Bağımsızlık taraftarları Osmanlı nüfuzunu kırmak için zaman zaman güç mücadelesine girdilerse de 1534'ten sonra Osmanlı metbûluğu gerçek biçimde yerleşti. Osmanlılar'ın tayin ettiği hanlar Saâdet Giray (1524-1532) ve ardından Sâhib Giray'a (1532-1551) karşı I. İslâm Giray'ın liderliğinde muhalifler 1534'e kadar mücadeleyi sürdürdüler. Sâhib Giray 1532'de İstanbul'dan Kırım'a gönderilirken yanında altmış topçu, 300 cebeci, 1000 sekban ile kırk müteferrika, otuz çavuş ve altmış timar ve zeâmet erbabından meydana gelen bir kuvvet vardı. Kabile aristokrasisine karşı hanların kuvvet ve hâkimiyetini sağlayan bu askerlerin maaşları için her yıl İstanbul'dan Kırım'a "sekbûn akçesi" adı altında para gönderilmesi 1532'de başladı. Buna karşılık Kırım hanları savaşlarda Osmanlılar'a destek verdiler. 1538'de Sâhib Giray'ın Kanûnî Sultan Süleyman'ın Boğdan seferine katıldığı bilinmektedir. Bundan sonra da Kırımlılar Macaristan'a yönelik seferlere sık sık çağrıldılar. Diğer taraftan XVI. yüzyılda Ruslar'ın yayılma eğilimleri Kırımlılar'ı Osmanlılar'a daha da yaklaştırdı. Başlangıçta Giraylar Altın Orda hanlarına karşı Moskova büyük dukaları ile ittifak halindeydiler. Fakat 1520'den sonra Kırım hanları Altın Orda hanlarının meşrû vârisleri sıfatıyla Kazan

ve Astarhan'ı ele geçirmek isteyince Moskova ile anlaşmazlığa düştüler. Uzun bir mücadele döneminden sonra 1552'de Kazan ve 1554'te Astarhan Moskova'nın eline geçti. Bu gelişmeler ve Moskova'nın Kuzey Kafkaslar'a doğru yayılmacı politikası, Kırım hanlarının Osmanlı sultanlarına giderek yaklaşmasına sebep oldu. Altın Orda'nın sahip olduğu toprakların tamamını ele geçirmekten vazgeçip Karadeniz üzerinde Osmanlı nüfuzunun arttırılmasına çalışan Giraylar sadece kuzeyde değil bütün savaş sahalarında Osmanlılar'la sıkı iş birliği yapıyorlardı. Fakat bu çizgide olmayan hanlar da vardı. Meselâ Semiz Mehmed Giray Han ve oğlu Saâdet Giray Han İran seferlerine katılmak istemeyip Osmanlılar'a isyan etmişlerdi. Ancak bu isyan İstanbul tarafından bastırılmış ve ardından Osmanlı nüfuzu daha da arttırılmaya çalışılmıştı. İstanbul'dan gönderilen II. İslâm Giray'ın (1584-1588) ilk defa hutbede padişahın adını başta okutması Osmanlı nüfuzunun derecesini ortaya koymaktadır. Bununla beraber Giraylar sikkelerde kendi

adlarını muhafaza ettiler. Kırım hanları Osmanlı Devleti'nce sikke ve hutbe sahibi bir İslâm hânedanı sayılıyordu; fakat fiilen sultan tarafından azil ve tayin edilen ve onun emriyle sefere gitmek mecburiyetinde olan tâbi beylerden farksızdılar. Osmanlılar nazarında Giray hanları, kuzey ülkeleriyle olan münasebetlerde bir nevi siyasî aracı olarak da itibar görüyordu. Kuzey ülkelerinden Polonya ve Rusya elçileri önce Kırım hanının sarayına uğrar, daha sonra İstanbul'a gelirlerdi.

Kırım'ın başşehri, Hacı Giray'ın 857 (1453) tarihli yarlığında "Orda-i muazzam Kırkyir'de saray" olarak zikredilmektedir (Kurat, s. 62-80). Hacı Giray'a ait 1441 tarihli para Beldetikırım'da, 1443 tarihli olanı ise Kırkyir'de basılmıştı. Mengli Giray zamanında hanların sarayı Kırkyir'den şimdi Bahçesaray (Simferopol) olarak bilinen vadiye taşındı. Yarlıkta I. Hacı Giray Taman, Kıpçak ve Kabartay'ın hâkimiyeti altında olduğunu özellikle belirtmiştir. Yarlıklarında Giray hanları kendilerini "uluğ orda ve uluğ yurtnun ve Deşt-i Kıpçak'nın ve taht-ı Kırım'nın... Çerkes'nin ve Tat bile Tavğaç'nın uluğ padişahı ve hem uluğ hanı" şeklinde tarif etmekteydiler. Deştikıpçak ve Çerkezistan'ı elde etme gayretlerinde Kırım hanları özellikle I. Sâhib Giray döneminde kısmen başarılı olmuştu. "Serasker sultan" unvanıyla Giray sultanlara Osmanlılar tarafından Kuban, Bucak ve Yedisan'ın idaresi de bırakılmıştı. Kendilerinden önceki Altın Orda hanları gibi Kırım hanları da Rusya ve Polonya'dan para ve kürkten ibaret yıllık belirli bir vergi alıyorlardı. Bunun dışında 1484'ten itibaren Kırım'ın güney kıyıları üzerinde hâkimiyet iddiasında bulundukları için Osmanlılar Kefe gümrüğü gelirlerinden hanlara yıllık 1,5 milyon akçelik sâlyâne tahsis etmişlerdi. I. Mehmed Giray ve ardından gelen bazı Kırım hanları güneydeki limanları doğrudan kontrol etmeye de çalıştılar.

Giray hânedanının Osmanlı hâkimiyetini açıkça tanıması Mengli Giray'ın Temmuz 1475 tarihli mektubuyla gerçekleşmiştir. Mengli Giray'dan itibaren hanlar veliaht makamında bir kalgay ve 1584'ten bu yana da ikinci veliaht makamında bir nûreddin tayin etmekteydiler. Kānûn-ı Cengizî'ye (töre, yasa) göre kalgaylığa hanın kardeşi getirilirdi. Taht boş kalınca kalgay hanlığa, nûreddin de kalgaylığa geçerdi. Bu geleneğe aykırı olarak bazı hanların oğullarını kalgaylığa getirme çabaları direnişe, hatta bazan isyana yol açmıştır. Kırım kabile aristokrasisinin İstanbul'a danışmadan töreye göre kalgayları han ilân ettiği de olmuştur. I. Gazi Giray ve Toktamış Giray

bu şekilde beylerin tasdikiyle han ilân edilmişlerdi. Bunlar sultan tarafından tanınmadığı için kanlı mücadeleler meydana gelmiştir. Bu sebeple kargaşadan kaçınmak için İstanbul'un umumiyetle kalgayların ve nûreddinlerin haklarını göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kırk handan yirmi dördü kalgaylıktan ve beşi nûreddinlikten han olmuştur.

Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Saâdet Giray'dan itibaren hanın kardeşlerinden birinin rehine olarak İstanbul'a gönderilmesi âdet haline gelmişti. Bu uygulama hanların itaat ve bağlılığını sağlamak için alınmış bir tedbirdi. Bu rehinelerden II. İslâm Giray ve I. Bahadır Giray Kırım'a han olarak yollanmıştı. Seçilen han sultanın huzuruna çıkarılır ve onun elinden hanlık menşurunu alırdı. Ardından kendisine hanlık teşrifatı (sancak, kılıç, mücevher sorguçlu kalpak ve samur kürk) verilir ve merasimle Kırım'a gönderilirdi (Silâhdar, II, 131, 683). Sefere çağrılırken hana bir kapıcı başının götürdüğü hatt-ı hümâyun ile birlikte "çizme-bahâ" adı altında 40.000 altın gönderilir, han bu parayı kapı kuluna ve mirzalarına dağıtırdı. Seferde "teşrîf-i kudûm" ve diğer adlarla hana ve askerlerine başka paralar da verilmekteydi. Kırımlılar'ın askerî yardım karşılığında bazı siyasî isteklerde bulundukları da olurdu. Hanların azil, hapis ve sürgün cezalarından başka nâdir olmakla beraber idam cezasına çarptırıldıkları da görülmektedir. Meselâ IV. Murad, İnâyet Giray Han'ı idam ettirmişti (1637). Han tayin edileceği zaman Bâbıâli genellikle Kırım kabile aristokrasisi reisi Şirin Bey'le anlaşırdı. Han tahta geçince rehine ve ailenin tehlikede olan diğer üyeleri Rumeli'de İslimye, Yanbolu, Tekirdağ ve Çatalca gibi yerlerde çiftliklere yerleştirilir ve kendilerine sâlyâne, has ve zeâmet tahsis edilirdi. Kırım'da II. Gazi Giray'ın Feth Giray ve dokuz oğlunu öldürtmesi bu tedbirin önemini açıkça göstermektedir.

Giraylar'ın Çoban Giraylar kolu XVI. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır. Feth Giray, II. Gazi Giray'ın kalgayı iken bir

akında esir aldığı Leh boyarlarından birinin kızını fidye karşılığı memleketine geri göndermişti. Fakat bu kız, kararlaştırılan paranın bir kısmı gönderilmediğinden refakatindeki kapı ağalarından Hacı Ahmed ile Boğdan'da Yaş şehrinde bir müddet daha kaldı. Ardından yolda bir çocuk dünyaya getirdi. Feth Giray bu çocuğun kendisinden olmadığı düşüncesiyle öldürülmesine karar verdi. Fakat Hacı Ahmed onu Boğdan'da gizledi.

Burada çobanlık yapan çocuk Feth Giray'ın 1596'da katledilmesi üzerine Akmescid'e döndü. III. Mehmed Giray ve Şâhin Giray Kırım'a gelince bütün Giraylar katliama uğramaktan korktukları için İstanbul'a kaçtılar. O zaman nûreddinlik için kimse bulunmadığından Feth Giray'ın oğlu olduğu iddia edilen bu çobana Devlet Giray adı verilerek nûreddin tayin edildi. Onun iki oğlu da Feth Giray ve Âdil Giray adlarını aldılar. Böylece Giraylar ailesi içinde Çoban Giraylar ortaya çıktı. Çoban Giraylar'dan han olan yalnız Âdil Giray'dır (1665-1670). Asıl Giraylar bunları kesinlikle kendi soylarından saymamışlar ve önemli bir göreve gelmelerini engellemişlerdir.

Osmanlı Devleti ile Rusya arasında imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması'nın üçüncü maddesinde taraflar Giray hânedanının bağımsızlığını tanıdı (8 Cemâziyelevvel 1188/17 Temmuz 1774); fakat 20 Şâban 1197'de (21 Temmuz 1783) Ruslar Kırım'ı işgal ve ilhak ettiler. Osmanlılar 1785'te Giray sülâlesinden birini Bucak ve Tombasar'daki Tatar boyları üzerine serasker tayin ederek onları tekrar siyaset sahnesine çekmeyi düşündülerse de bu düşünce ancak 1787'de Ruslar ile savaş yeniden başlayınca uygulanabildi. Şehbaz Giray, Kuban hanı adıyla Kuban nehri etrafındaki Türk kabilelerinin başına han tayin edildi (Ağustos 1787). Şehbaz Giray Bucak Türkleri başında Buğdan'daki harekâta katıldı. Bir müddet sonra aynı göreve Baht Giray tayin edildi (Şubat 1789). Savaş süresince han sıfatını taşımış ve Buğdan'daki çatışmalara katılmış olan Baht Giray Yaş Antlaşması'ndan sonra İstanbul'a getirilmiş ve Osmanlı hükümeti bu tarihten itibaren (1792) hanlığı ihya fikrinden tamamen vazgeçmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Akdes Nimet Kurat, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivindeki Altın Ordu, Kırım ve Türkistan Hanlarına Ait Yarlık ve Bitikler, İstanbul 1940; Molla Hüseyin Feyzihanoğlu-V. V. Zernov, Kırım Yurtuna ve Ol Taraflarga Dâir Bolgan Yarlıklar ve Hatlar, St. Petersburg 1281/1864; Le Khanat de Crimée dans les archives du Musée du Palais de Topkapı (nşr. A. Bennigsen-P. N. Boratav-Desaive-Quelquejay), Paris 1978; J. Matuz, Krimtatarische

Urkunden im Reichsarchiv zu Kopenhagen, Freiburg 1976; Fevzi Kurtoğlu, “İlk Kırım Hanlarının Mektupları”, TTK Belleten, I/3-4 (1937), s. 641-655; J. Rypka, “Briefwechsel der Hohen Pforte mit den Krim Chanen in II. Bande von Feridun’s Munşeat”, Festschrift Georg Jacob (ed. Theodor Menzel), Leipzig 1932, s. 241-269; V. Velyaminov-Zernov, Matériaux pour servier à l’histoire du khanai de Crimée, St. Petersburg 1864; A. Zihni Soysal, Jarlyki Krimskie z czasóv Jana Kazimierza, Warsaw 1939; K. V. Zetterstéen, Türkische, tatarische und persische Urkunden im Schwedischen Reichsarchiv, Uppsala 1945, s. 78-128; Ebü’l-Gāzî Bahadır Han, Şecere-i Türk (nşr. P. I. Desmaison), St. Petersburg 1871, s. 173; Remmal Hoca, Târîh-i Sâhib Giray Hân (nşr. Özalp Gökbilgin), Ankara 1973; Mehmed Giray, Târih, Vienna, National Library, nr. 1080; Mehmed Rızâ, es-Seb‘u’s-seyyâr fî ahbâri’l-mülûki’t-Tâtâr (nşr. Kâzım Bek), Kazan 1248; Abdülgaffar Kırımî, Umdetü’t-tevârîh (nşr. N. Âsım, TTEM ilâvesi), İstanbul 1343; Kefevî İbrahim, Tevârîh-i Tâtâr Han ve Dağıstan ve Deşt-i Kıpçak Ülkelerinindir (nşr. C. Seydahmed Kırımer), Pazarcık (Romanya) 1933; Abdullah Çelebi, Tevârîh-i Deşt-i Kıpçak (nşr. A. Zajaczkowski), Warszawa 1966; Hezârfen, Telhîsü’l-beyân fî kavânîni Âli Osmân, Bibliothèque nationale, Ancien fond, nr. 40 (Bâb-ı tâsi‘: Fî Beyâni kavânîni hânânı Kırım); Müneccimbaşı, Sahâifü’l-ahbâr, II, 697; Silâhdar, Târih, II, 131, 630, 683; Cevdet, Târih, III, 142; IV, 30; V, 258-276; Halim Giray, Gülbün-i Hânân, İstanbul 1287; J. V. Hammer Purgstall, Geschiche der Chane der Krim, Vienna 1856; V. D. Smirnov, Krimskoye khanstvo pod verkhovenstvom ottomanskoy Porti do načala XVIII. Veka, Odessa 1887, s. 102-122; A. K. Markov, Inventarniy Katalog musulmanskikh monet Imperatorskago Ermitaža, St. Petersburg 1896, s. 491; O. J. Howorth, History of the Mongols, London 1876, II, 6, 11, 448-626; O. Retowski, Die Münzen der Girei, Moscow 1905; D. Seidamet, La Crimée, Lausanne 1921; G. Németh, A Honfoglaló Magyarság Kialakulása, Budapest 1930, s. 265-268; Hasan Ortekin, Kırım Hanlarının Şeceresi, İstanbul 1938; Muzaffer Ürekli, Kırım Hanlığının Kuruluşu ve Osmanlı Himayesinde Yükselişi (1441-1569), Ankara 1989; Halil İnalcık, “Yeni Vesikalara Göre Kırım Hanlığının Osmanlı Tâbiliğine Girmesi ve Ahidname Meselesi”, TTK Belleten, VIII/30 (1944), s. 185-229; a.mlf., “Han ve Kabile Aristokrasisi; I. Sahib Giray Döneminde Kırım Hanlığı”, Emel, sy. 135, İstanbul 1983, s. 51-73; a.mlf., “Giray”, İA, IV, 783-789; a.mlf., “Girāy”, El2 (İng.), II, 1112-1114; B. Lewis, “Some Danish-Tatar Exchanges in the 17th Century”, Zeki

Velidi Togan'a Armağan, İstanbul 1950-55, s. 137-146; I. Vásáry, "A Contract of the Crimean Khan Mangli Giray and the Inhabitants of Qirk-Yer from 1478/79", CAJ, X(1982), s. 289-300.

Halil İnalcık

# GİRESUN

Karadeniz bölgesinin doğu kesiminde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Denize doğru uzanan ve karşısında Doğu Karadeniz'in yegâne adasının (Giresun adası, Ares, Aretias, Areos Nesos, Puga) bulunduğu bir yarımadanın üzerinde yer alır. Yarımadadaki kale yerleşmenin çekirdeğini oluşturmuştur. Eski adı Kerasus olup bugünkü adı da bu kelimeye dayanır. Kerasus'un civarda bol miktarda yetişen kirazdan geldiği rivayet edilir. Bir başka kaynağa göre bu isim, yarımadanın denize doğru bir boynuz gibi uzanması dolayısıyla eski Yunanca'da "boynuz" anlamına gelen kerastan türetilmiştir. Kaynaklarda adı Kerasus, Kerasous, Cerasous, Chirizonda, Cerasonte, Kerassunde şekillerinde de geçen şehir Türk hâkimiyeti döneminde bugünkü söylenişiyle anılmıştır.

Tarih. Şehrin nüvesini oluşturan kalenin ne zaman kurulduğu ve nasıl bir yerleşmeye sahne olduğu hakkında kesin bilgi yoktur. Hititler döneminde Azzi ülkesinin bu bölgeyi de içine aldığı, milâttan önce IV ve V. yüzyıl Grek kaynaklarında ise Pontos denilen kesimin bir parçası olduğu belirtilir. Kerasus adlı bir yerleşme yerinin veya kalenin, milâttan önce 670'lerde Karadeniz bölgesinde koloniler teşkil etmeye başlayan Miletoslar tarafından kurulduğu ileri sürülür. Fakat bu ad altındaki koloninin Giresun'un bugünkü yerinde bulunup bulunmadığı tartışma konusudur. Ksenofon'un (m.ö. 350) ifadeleri de bu konuda kesin bilgilere ulaşmayı güçleştirmektedir. Onun belirttiğine göre, başında bulunduğu Yunanlı askerlerle (Onbinler) milâttan önce 400'lerin başında ulaşıp bir ay kadar kaldıkları Trabzon'dan üç günde Kerasus'a varmışlardı. Dolayısıyla Trabzon'dan üç günlük mesafedeki yerin bugünkü Giresun olmayıp Vakfıkebir körfezinde bulunduğu ve bunun da yörede yer alan Kereşon deresi (Kirazlık) adından teyit edildiği üzerinde durulmaktadır. Bazı yazarlar ise söz konusu bilgilerin doğrudan doğruya Giresun'un günümüzdeki yerini işaret ettiğini belirtirler. Strabon (ö. 21'den sonra), Amisos'tan (günümüzdeki Samsun'un yerinde) itibaren şehirleri sayarken Kytoros'tan sonra (günümüzdeki Ordu'ya 8 km. mesafede) Farnakia'nın geldiğini, buranın Kytoros'ta oturanlarca iskân edildiğini, buradan önce Iskhopolis'e (Tirebolu [?]), oradan

da orta büyüklükteki Kerasus'a ve Trapezus'a ulaşıldığını yazar. Bundan dolayı Kerasus ile Farnakia'nın ayrı şehirler olduğu ifade edilir. Arrien (ö. 176), idarecilik yaptığı bu bölgeden Roma imparatoruna yazdığı mektupta Farnakia'nın eski adının Kerasus olduğunu ve buranın da Sinoplular tarafından kurulduğunu bildirir. Bütün bu bilgilerden hareket eden pek çok araştırmacı, milâttan önce 183'te Sinop'u aldıktan sonra bölgeyi ele geçiren Pontos Kralı I. Farnakes (m.ö. 190-169) tarafından kurulan Farnakia'nın bugünkü şehrin bulunduğu yarımadada yer aldığını, uzun süre bu adla anıldığını ve Romalılar döneminde buranın Kerasus şeklinde adlandırıldığını belirtir. A. Bryer-D. Winfield ise Farnakia'nın Yason burnunda olabileceği ihtimalini ileri sürerler. Onlara göre eski coğrafyacıların verdiği karışık bilgiler, XIX. yüzyılın bazı titiz araştırmacılarınca üç ayrı Kerasus'un varlığını ortaya çıkarmıştır. Bunlardan biri Sinop'un batısında, ikincisi Vakfıkebir'in doğusunda (Kireşon), üçüncüsü de bugünkü şehrin biraz uzağındaki vadide yer almakta olup Kireşon-Kerasus ihtimali çok zayıftır; Kerasus için Giresun'dan daha uzakta herhangi bir yer aramaya da ihtiyaç bulunmamaktadır (The Byzantine Monuments, s. 126).

Çevresinde önemli gümüş ve demir üretim yerleri olan Giresun, Pontuslular'ın ardından milâttan önce 64'te Pompeius tarafından zaptedildi. Ancak Romalılar burada tam bir hâkimiyet kurmadılar. Milâttan önce 64 ile milâttan sonra 64 yılları arasında bazı önde gelen ailelerin malikâne arazileri içinde kaldı. Romalılar devrinde burada para da basıldı. Roma idaresinin ilk dönemlerinde, Romalı yazarlardan Ammianus Marcel'e göre Romalı kumandan Lucullus buraya geldiğinde yabani kiraz ağaçlarını görmüş ve fidanlarını Roma'ya götürmüştü. Bu bilgi kirazın dünyaya buradan yayıldığı rivayetinin kaynağı olmakla birlikte Roma'da daha önce de kirazın bilindiği belirtilir. Şehir Romalılar'ın idaresinden Bizans'ın denetimine girdi. 1071 sonrasındaki hızlı Türk fetihleri sırasında ele geçirilen yerler arasında Trabzon ve yöresinin bulunduğu bilinmektedir. Bununla birlikte Kerasus'un da Selçuklular'ın hâkimiyeti altına girdiğine dair herhangi bir bilgi yoktur. Haçlılar'ın İstanbul'u işgallerinin (1204) ardından Trabzon'da kurulan Rum İmparatorluğu'nun sınırları içinde kalan kaleye yönelik Türk akınları ve tehdidi bundan sonra da sürdü. Selçuklular Sinop ve Samsun yöresine hâkim olduktan sonra Trabzon Rum İmparatorluğu'nun batı sınırlarını zorlamaya başladılar. 1297'de Ünye

yöresini ele geçiren ve Çepniler olduklarına inanılan Türkmenler Trabzon'a kadar akında bulundular. Bu tarihlerden itibaren Karadeniz'de ticaret kolonileri kurmaya başlayan Cenevizliler'in de şehirde temsilcilerinin olduğu sanılmaktadır. Dolayısıyla burada ayrıca Ceneviz nüfuzu da etkili olmuştur. XIV. yüzyılın başlarında Çepni Türkmenleri'nin akın faaliyetleri sırasında kalenin zaptedildiği tahmin edilmektedir. Nitekim tarihçi Panaretos'un kısa yıllığına göre 1301'de İmparator II. Alexios Kerasus'a gelip "Koustougans" adlı Türkmen beyini yenilgiye uğratmış, surları yeniden yaptırıp kaleyi tahkim etmişti. Panaretos'un zikrettiği bu Türkmen beyinin Küçük Ağa veya Küçdoğan olduğu belirtilmektedir (Bryer, Dumbarton Oaks Papers, s. 131; Zachariadou, s. 343). Giresun'un bilinen ilk Türk fâtihi olduğu anlaşılan bu beyin adının, bölgede bulunan bir yerleşme yerinin isminden hareketle Kuşdoğan şeklinde okunması daha doğru olmalıdır. Bu beyin bölgede etkili olan Bayram Bey ile irtibatı hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Ancak Bayram Bey'in 1332'de Hamsiköy'e kadar geldiği Panaretos tarafından belirtilmiştir. Çağdaş kaynaklardan Livadenos'un raporuna göre 1341'den kısa bir süre önce Kerasus Türkmenlerin eline geçti (Zachariadou, s. 343). Fakat bu konuda tamamlayıcı bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca yine Panaretos'un ifadelerinden anlaşıldığına göre daha bu sıralarda şehrin art bölgesi ve etrafı kalabalık Çepni gruplarının iskânına sahne olmuştu. Nitekim Kelkit vadisinden gelip Harşit ırmağı boylarına yerleşen Çepniler sahile kadar inmişlerdi. III. Alexios 1380 Şubatında üzerlerine yürüyüp bunları dağıtmış, hatta kayıklarına da el koymuştu. 1348'de şehirde ticaret kolonir leri olan Cenevizliler'ce yağmalanıp kale dışındaki yerleşme yeri yakılan Kerasus, Trabzon Rum İmparatorluğu'nun karşı karşıya kaldığı iç bunalımlar sırasında kuvvetli bir sığınak olarak ön plana çıktı. Grandük Niketas'ın bir iç mücadele esnasında buraya kaçıp (1354) daha sonra topladığı kuvvetlerle Trabzon'a yürüdüğü, fakat başarısız olunca geri dönüp kaleye kapandığı, bunun üzerine İmparator Alexios'un burayı kuşatıp itaat altına aldığı bilinmektedir. 1356'da imparator noeli burada geçirmişti. Panaretos ayrıca, 1361'de Ünye'ye giden imparatorun Kerasus'a geri dönerken aynı zamanda damadı olan Bayram Bey'in oğlu Hacı Emîr Bey'in de kendisine refakat ettiğini yazar. Yine ona göre III. Alexios da Niksar hâkimi Tâceddin Bey'e nikahladığı kızı ile Kerasus'a gelmiş, Trabzon'daki karışıklıklar üzerine kızını burada bırakıp geri dönmüştü (1379).

Üzerinde bir de manastırın yer aldığı Ares adası 1368 Temmuzunda Osmanlı denizcilerinin hücumlarına hedef oldu. Böylece ilk Osmanlı tehdidiyle karşı karşıya kalan Kerasus bir süre sonra bölgedeki Türkmenler tarafından zaptedildi. Hacı Emîr Bey'in oğlu Süleyman Bey 1397 ilkbaharında şehri kuşatıp aldı. Bezm ü Rezm'e göre bu fetih Kadı Burhâneddin tarafından büyük bir memnuniyetle karşılanmıştı. Fetihten yedi yıl sonra 1404'te Trabzon'a gitmek üzere Giresun'dan geçen Katalan elçisi Clavijo, bu sahillerin Türk Beyi Arzemir'in (Hacı Emîr [?]) kontrolü altında olduğunu ve onun 10.000 kadar atlı askeri bulunduğunu yazmaktadır. Giresun fâtihi Süleyman Bey'in ne zaman ve ne şekilde vefat ettiği, beyliğinin nasıl ortadan kalktığı bilinmediği gibi Giresun'un hangi tarihte tekrar Trabzon Rum İmparatorluğu'nun eline geçtiği hakkında da bilgi yoktur. Fâtih Sultan Mehmed'in Trabzon'u fethi sırasında Giresun imparatorluğun elinde kuvvetli bir kale durumunda bulunuyordu. Muhtemelen Fâtih, 1461'de Trabzon'u alışının ardından geri dönüş sırasında burayı da teslim almıştı. Şehrin direnmeksizin zaptedildiği, fetihten yirmi beş yıl sonra yapılan tahrirden de anlaşılmaktadır.

Osmanlı idaresi altında Giresun bir liman şehri olarak gelişme gösterdi. Bu dönem boyunca zaman zaman bazı önemli olaylarla karşı karşıya kaldı. XVI. yüzyılın sonlarına doğru görülen eşkıyalık hareketleri Giresun ve yöresini de etkisi altına aldı. Daha bu yüzyılın başlarında Giresun'un Çepniler'le meskûn dağ köylerinin bir kısım halkı Safevî propagandasının tesiriyle İran'a kaçmıştı. Yüzyılın son çeyreğinde ise Pazarsuyu kazasında toplanan otuz kadar medreseli (suhte) etrafta eşkıyalıkta bulunarak Giresun'da pek çok yeri basıp yağmalamışlar ve bunlar has voyvodası Zünnûn'un yöreden topladığı il erleri vasıtasıyla 1574 yazında bertaraf edilmişlerdi (BA, A.RSK, nr. 1460, s. 167). 1586 ve 1587'de

şehirde muhafız olarak bulunan yeniçeriler bazı karışıklıklar çıkardılar. 1594'te bu eşkıyalık hareketleri had safhaya ulaştı, yöreden 200 hâne "terk-i vatan" etti. XVII. yüzyıl başlarındaki bu tür sıkıntılar ve Celâlî gruplarının faaliyetleri halkın merkeze başvurmasına yol açtı. Ordu bölgesinden Hacı Şamlu Giresun Kalesi'ni kuşatmış, bu tehlike Seyyid Mehmed Paşa'nın gayretiyle atlatılmıştı. 1634'te ise Kazaklar Giresun yöresini yağmaladı. Evliya Çelebi, Kazaklar'ın Giresun karşısındaki adaya kayıklarını saklayarak saldırdıklarını belirtir. 1683'teki Viyana seferi için 300 er

gönderen Giresun, XVIII. yüzyılın ikinci yarısına doğru bölgede etkili olan ayanın mücadelesine sahne oldu. 1756'da Canik muhassılı olan Süleyman Paşa ve kardeşi Ali Bey 12.000 kadar kuvvetle şehri basıp yağmaladılar. Kaleye kapanan halk yirmi üç gün süren kuşatmadan oldukça etkilendi. Bu sırada şehir yakıldı, mallar gemilerle Samsun'a taşındı. Söz konusu tahribatın izleri kolay kapatılamadı. Hemen ardından devlet tarafından takibata uğrayan idam mahkûmu iki ayan kaleye sığındı ve kendilerini kuşatan Canikli Ali Bey'e altmış gün kadar direndikten sonra ele geçirildi. 1789'da başlayan savaş dolayısıyla Soğucak ve Anapa taraflarına gitmekle görevlendirilen bölge ayanı arasında Giresun yöresindekiler de vardı. Bu dönemde şehirde dizdar Lâçinoğlu Hacı Mustafa nüfuz tesis etmişti. XIX. yüzyılın ilk çeyreğindeki Tuzcuoğulları isyanı Giresun'un da içinde bulunduğu bölgeyi etkiledi. Bunlara katılan Lâçinoğulları 1816'da Giresun'a tam olarak hâkim oldular. II. Mahmud'un gönderdiği iki firkateyn ile bir korvet Giresun önlerine gelerek yeniden kontrolü sağladı. Şehir asıl önemli olayları Millî Mücadele döneminde yaşadı. İşgale uğramamasına karşılık Ruslar'ın Trabzon'u alıp Harşıt'a kadar ilerlemesi şehirde büyük bir endişeye yol açtı. Yörede Pontus Rum Devleti kurmaya yönelik hareketler, Rum çetelerin faaliyetleri ve bunlara karşı direniş pek çok karışıklığa sebep oldu. Direnişi örgütleyen belediye reisi Topal Osman Ağa önemli faaliyetlerde bulundu. Giresun askerlik şubesi başkanı ve Türk dili, kültürü hakkında yazıları olan Hüseyin Avni Bey de bu mücadelede rol oynadı. Cumhuriyet döneminde vilâyet merkezi haline getirilen (1923) Giresun'un Rum nüfusu Lozan Antlaşması sonrasında yapılan mübadele ile burayı terketti.

Fizikî, Sosyal ve Kültürel Yapı. Osmanlı hâkimiyetine girişine kadar müstahkem bir kale olarak önemini koruyan, Antikçağ'da madenleriyle ün yapan ve denizindeki balıkları övülen Giresun, nisbeten korunaklı limanı ile de Doğu Karadeniz bölgesindeki birkaç askerî üsten biri olmuştur. İlkçağ yazar ve coğrafyacılarının verdikleri bilgiler şehrin bu özelliğini aksettirmektedir. Ortaçağ'a doğru Pontus bölgesinde fındık ticaretiyle ön plana çıkan, iç kesimlerdeki Karahisar'la yol bağlantısı olan ve bu kesimin hububatının ve madenlerinin ihraç limanı özelliği kazanan Giresun, Ortaçağ'da dokuma mâmulleri ve şap ihracıyla dikkati çeken bir kale-şehir durumundaydı. Bu dönemde yerleşme, denizden 100 m. yükseklikte volkanik kayalar üzerindeki kalenin hemen etrafına ve doğusuna doğru

gelişmeye başlamıştı. VII ve VIII. yüzyıllarda burada Bizans'a ait resmî bir ticaret bürosu vardı. Bizans idaresi altında XI. yüzyıldan itibaren bir metropolittik haline geldi. 431'den 1673'te Trabzon'a nakledilmesine kadar piskoposluk görevinde bulunan altmış kişinin adları bilinmektedir. Bizans döneminde gösterişsiz bir yer olmakla birlikte kültürel açıdan hayli hareketli bir dinî merkezdi. Nitekim burada İncil nüshalarının çoğaltılması işiyle uğraşan hattatlar vardı. Trabzon Rum İmparatorluğu döneminde bölgedeki ikinci önemli merkez haline geldi ve civardaki Türkmenler'e karşı imparatorluğun batı ucunda müstahkem bir kale oldu. Hatta Türk fethini bildiren Bezm ü Rezm'de burası, son derece sağlam ve o zamana kadar hiçbir müslüman topluluğun ele geçiremediği bir kale olarak anlatılır. Schiltberger Karadeniz bölgesindeki şehirleri sayarken Samsun ve Trabzon'un yanında Giresun'un da (Kureson) adını zikreder. Bu da şehrin belirli ve bilinen bir merkez olduğunu gösterir. Katalan elçisi Clavijo ise 9 Nisan 1404'te gördüğü şehrin sahilde yer aldığını, evlerinin denize dönük olduğunu belirtir. Bu ifadelerden, daha XIV. yüzyıl sonlarında burada sivil yerleşimin bulunduğu ve kalenin doğusundaki denize inen yamaçta limana doğru evlerin sıralanmış olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı hâkimiyeti döneminde de bu durumunu koruduğu bilinen Giresun bir kale-şehir ve liman olarak tedrîcî bir gelişme gösterdi.

Osmanlı dönemi Giresun'u hakkında en ayrıntılı bilgiler, XV ve XVI. yüzyıllara ait Trabzon sancağı tahrir defterlerinde yer alır. Bu defterlerden en erken tarihli olanına göre 1486'ya doğru yerleşmenin kale içinde ve hemen civarında olduğu, askerî vasfın ön plana çıktığı bir şehir özelliği gösteren Giresun 114 nefer, yirmi iki bîve (dul) hıristiyan nüfusa sahipti. Bunlar kaleyi tamir etmek, Giresun'dan geçen gemilere kılavuzluk yapmak şartıyla her türlü vergiden muaf tutulmuşlardı. Bu durum Osmanlılar'ın şehri barış yoluyla teslim aldığını gösterir. Kalede muhafızlar dışında dört sivil müslümanın adı defterde kaydedilmiştir. Giresun'un ilk müslüman sivil sakinleri olan ve her biri eski timar sahibi bulunan bu şahıslar Çepni Ali, Çankırılı Hamza, İbrâhim, Îsâ oğlu Ali idi. Kalede ise dizdar Kalkandelenli Yûsuf'un idaresinde otuz kadar muhafız görev yapıyordu. Bu muhafızların bazılarının isimleri altında Niğbolu, Manastır, Üsküp, Sofya, Semendire, Selânik, Kesriye ve Kefeli olduklarına dair kayıtlar bulunmaktadır (BA, MAD, nr. 828, s. 596). Bu rakamlara göre şehirde 600-700 kişinin yaşadığı tahmin edilebilir. Bunların hepsinin kale içinde oturup

oturmadığı belli olmamakla birlikte kale dışında sahile doğru uzanan evlerde ikamet ettikleri söylenebilir.

1515'e doğru şehrin nüfusunda artış oldu. Bu sırada şehirde yirmi altı hâne, beş mücerred, iki mütekāid sipahiden ibaret müslüman nüfus yaşıyordu. Bunlar civardan gelip şehre yerleşmişlerdi. Aralarında Çepni, Trabzonlu, Bayramlı nisbeli şahısların bulunuşu bu iskânın yönünü tayin eder. Öte yandan hıristiyanlar da üç grup halinde kaydedilmiş olup bunlardan 103 hâne, otuz altı mücerred, kırk bîve eskiden beri şehirde ikamet edenlerden (kadîmî raiyyet) oluşuyordu. Altmış üç hâneden ibaret ikinci grup sonradan gelip buraya yerleşmişti. Elli beş hânelik diğer grup ise eski hıristiyan halka hizmet etmek üzere buraya getirtilen ve sonradan bu mükellefiyetleri kaldırılanlardan müteşekkildi (BA, TD, nr. 52, s. 603-606). Bu sonuncular Trabzon, Rize, Akçaabat, Sürmene, Of, Yomra, Pazar gibi yerlerden sürülerek şehirde iskân edilmişlerdi. Bunların içinde eskiden köle statüsünde iken daha sonra bağışlananlar, hatta “Rus” nisbesiyle kaydedilenler de vardı. Muhtemelen bunlar, Giresun'u iktisadî bakımdan desteklemek üzere Yavuz Sultan Selim'in Trabzon'daki sancak beyliği sırasında getirtilmişlerdi. Nitekim babası ile anlaşmazlığa düşen Selim, oğlu Süleyman (Kanûnî) için sancak istediğinde

kendisine teklif edilen Giresun, Kürtün ve Şiran'ın gelirlerinin düşük olduğunu, Giresun'un bir kaleden ibaret olup has gelirlerine yarar bulunmadığını, dağlık olan yöredeki köylerde birbirine bitişik bir evin dahi yer almadığını belirtmişti (TSMA, nr. E 5970). Dolayısıyla herhangi bir ihtimale karşı, özellikle şehzadenin oturabileceği bir yer vasfını haiz Giresun'u nüfus ve ekonomik açıdan desteklemek üzere bölgeden hem müslüman hem de hıristiyanların buraya naklini sağlamaya çalıştığı ileri sürülebilir. Bu tayin gerçekleşmemekle birlikte alınan tedbirler Giresun'un gelişmesine zemin hazırlamış olmalıdır. Nitekim şehirde otuz kadar kale muhafızı ile beraber 1515'e doğru toplam nüfus 1500'e ulaşmış ve ilk tahrire göre aradan geçen yirmi yirmi beş yıllık süre içinde nüfus üç kat artış kaydetmiştir. Bu artışın şehrin fizikî açıdan büyümesine de yol açtığı, sahil kesiminde yeni iskân mahallerinin ortaya çıktığı, Selim'in inşa ettirdiği caminin de müslüman iskânını yönlendirdiği söylenebilir.

Giresun'un nüfus yapısı 1554'te 1515'teki durumla benzerlik gösterir.

Müslümanlar otuz üç hâne, on üç mücerredden ibaretken yine üç grup olan hıristiyanlar 214 hâne, doksan dört mücerred nüfusa sahipti (BA, TD, nr. 288, s. 704-707). Bu dönemlerde Giresun Kalesi'nin iç ve dış surları deniz kenarına kadar inmekteydi. Kalede 1515'te altı kadar top, yirmi sekiz tüfek, üç mancınık, yirmi sekiz yay vardı. 1556 tarihli bir kayda göre dört beş kadılığın halkının barınabileceği, herhangi bir tehlike anında 5-10.000 kişinin sığınabileceği müstahkem bir kale özelliği taşımaktaydı (BA, MD, nr. 2, s. 140, hk. 1366). XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra şehir giderek önem kazandı ve limanı daha faal bir hale geldi. 1583'te kale içinde ve dışındaki yerleşme yerleri mahallelere ayrılmış olarak görülmektedir. Nitekim tahrir defterinde, tamamında gayri müslimlerin oturduğu altı mahallenin adı kayıtlıdır. Dört grup halinde kaydedilen müslümanlar ise "cemaat" başlığı altında yer almışlardı, toplam nüfusları 273 neferdi. Bunlardan iki cemaat 1554'ten sonra getirilip şehre yerleştirilmişti. Yine cemaat başlığı altında zikredilen kırk bir nefer hıristiyan yanında altı mahallede toplam 304 nefer daha bulunuyordu. Giresun'un ilk mahalleleri olan bu birimler Yukarı mahalle, Lonca, Uğrukapı, İçkale, Penbedûz ve Perçin (?) adlarını taşımaktaydı. Bunlardan ilk dördünün adı bugün de yaşamakta olup şehrin eski fizikî yapısının sınırlarını tayin eder. Müslüman nüfusun da aşağıda caminin etrafında ayrı bir mahalle oluşturduğu düşünülebilir. 1579'da Trabzon'a giderken bir gece burada konaklayan Âşık Mehmed Giresun'un küçük bir belde olduğunu, surunun bulunmadığını, bir cuma camii ile çarşının yer aldığını yazar. Onun ifadeleri hiç şüphesiz kale dışındaki batı ve doğu yönünde sahile uzanan varoş kesimini nitelemektedir. Buradaki cuma kılınabilir caminin Yavuz Sultan Selim'in adıyla anılan cami olması kuvvetle muhtemeldir. Söz konusu caminin çeşitli vakıfları vardı. On altı hizmetlinin ücretleri buradan karşılanıyordu. Ayrıca çevre köyler halkından da cami için görevliler belirlenmişti. Meselâ kalabalık cüzhanların çoğu civar köylerde oturmakta ve cuma günleri buraya gelmekteydi. Bu durum Çepniler'in dinî açıdan temayüllerinin niteliği bakımından dikkat çekicidir. Caminin vakıfları arasında çeşitli dükkânlar, bir kervansaray ve pazar yeri geliri Trabzon sancak beyi Kasım Bey tarafından bağışlanmıştı. Bundan başka kale içinde muhtemelen fetihten hemen sonra muhafızların ihtiyacını karşılamak üzere yaptırılan bir küçük mescidin daha bulunduğu tahmin edilebilir.

XVI. yüzyılda şehir halkı denizcilik yanında civardaki bahçelerde ziraatla

meşguldü. Vergi gelirleri arasında olan ve ekonomik bir değer taşıdığı anlaşılan başlıca ürünler meyve, ceviz, hububat, soğan-sarımsak, kendir, nar, üzümdü. Dan ve fındığın ekonomik bir değer kazanması, bilhassa bu sonuncu ürünün vergi gelirleri arasında yer alması 1580'lerde oldu. Yörenin kendine has üzümlerinden yapılan şıra önemli miktarlarda elde ediliyordu. Deniz nakliyatçılığı ve balıkçılık da ön plandaydı. Küçük gemi ve sandal yapım tezgâhları vardı, bu tezgâhlarda yapılan veya bakıma alınan gemi karşılığı vergi alınıyordu. Sıvı içecek, yağ, balık, gön gibi maddeleri koymaya yarayan fıçılardan elde edilen vergi geliri 3500 akçeye ulaşmıştı. Bu aynı zamanda ticarî faaliyetin de bir göstergesidir. Giresun Limanı'nın gümrük geliri XV ve XVI. yüzyıllarda 3000 akçe idi. Ayrıca bir de liman resmi alınıyordu ve bunun miktarı, defterde Nişi adıyla kaydedilen Giresun adasıyla birlikte 420 akçe dolayındaydı. Şehirde üretimi yapılan keten bezi ve diğer dokumaların boyandığı bir boyahane de vardı. Keten bezi üretiminden sağlanan vergi 1500 akçeyi buluyordu.

Deniz yolunun yanı sıra çok işlek olmasa da kara yoluyla Samsun ve Trabzon'a bağlantı vardı. Bu yolların yalnızca sahil kesiminde olmayıp zaman zaman iç bölgeleri takip ettiği anlaşılmaktadır. Zira geçit yerlerinde yolların bakımı için bazı köylerin ahalisi görevlendirilmiş, çok sayıdaki dereler üzerindeki köprülerin tamiri de yine bunlara havale edilmişti. Âşık Mehmed Trabzon ile Giresun'un karadan üç, Samsun ile Giresun'un ise dört günlük mesafede olduğunu belirtir. Özellikle Trabzon-Giresun arasının üç günlük yol olduğuna dair bilginin antik devirdeki Ksenofon'un ifadeleriyle benzerliği dikkat çekicidir. Yine Giresun'u iç kesime, Şebinkarahisar'a bağlayan ve Antikçağ'dan beri kullanılagelen kara yolu işlerliğini sürdürmekteydi. Buradan getirtilen mallar Giresun'a indiriliyor ve oradan deniz yoluyla sevkediliyordu. Özellikle maden (bakır, gümüş ve demir) taşımacılığı bu yolla yapılıyordu. Tahrir defterlerinde bu yol için "yol bacı"nın kaydedilmiş olması faaliyetin yoğunluğu hakkında fikir vermektedir.

XVII. yüzyılda Giresun'un fizikî ve içtimaî yapısı hakkında fazla bilgi yoktur. Kâtib Çelebi, Cihannümâ'sının orijinal nüshasında "Giresun" okunuşu ile harekelediği şehir hakkında Âşık Mehmed'in verdiği bilgileri tekrar eder. Müteferrika baskısında ise adı "Giresin" şeklinde yazılan şehrin bir dağ üzerinde kalesinin bulunup harap bir vaziyette olduğu, deniz

kıyısında bir yerde akik taşı çıktığı ilâve edilmiştir (s. 431). Evliya Çelebi de burası hakkında tatminkâr bilgi vermez; çarşı içinde camileri, mescidi, han, hamam ve pazarı bulunan, fazla büyük olmayan bir kasaba olarak tanıtır. Limanın batı tarafında küçük bir caminin yer aldığını söyler ve Kazaklar'ın baskınını söz konusu eder. Kasım 1682 tarihli bir avârız tahrir defterine göre (BA, KK, nr. 2697, 91b-92b) şehirde beşi müslümanlara, biri hıristiyanlara ait olmak üzere altı mahalle vardı. Câmi-i Kebîr (muhtemelen Sultan Selim Camii), Kapu Câmi-i Seyyid Paşa, Elhâc Hüseyin (Hacı Hüseyin Cemil), Elhâc Mikdad (Hacı Mikdad Ağa), Elhâc Sıyâmi adlarını taşıyan müslüman mahallelerde 116, hıristiyan mahallelerinde ise altmış beş avârız vergi mükellefinin adı kaydedilmiştir. Civar köylere kayıtlı olup şehirde ikamet edenler, askerî denilen zümreler, seyyid, imam,

hatip gibi din görevlilerinin bu rakama dahil olmadığı hesaba katılırsa Giresun'un toplam nüfusunun 1000-1500 civarında bulunduğu tahmin edilebilir. Ayrıca 1580'lerden itibaren avârız tahririn yapıldığı tarihe kadar geçen bir asır zarfında Giresun'un nüfusunda önemli bir değişiklik olmamakla birlikte içtimaî ve fizikî yapıda birtakım gelişmelerin meydana geldiği anlaşılmaktadır. Nüfus yapısında müslümanlar ağırlık kazanırken bu aynı zamanda fizikî durumu da etkilemiş, kalenin dış kesimindeki yerleşmede yeni mahalle birimleri ortaya çıkmıştır. Buna karşılık daha önceleri sadece hıristiyanların bulunduğu mahallelerin adları belirtilmeyerek bunlar toplu bir grup olarak kaydedilmiştir.

XVIII. yüzyılda şehrin ticarî açıdan geliştiği anlaşılmaktadır. 1701'de şehri gören Tournefort yeterli bilgi vermez, nisbeten büyük bir liman şehri olduğunu belirtir. Bu dönemde kale surları iyice harap hale gelmişti. Tournefort'un Giresun'u tasvir eden gravüründe de şehrin sahile doğru uzandığı ve burada taş evlerin ve camilerin yer aldığı görülmektedir. XIX. yüzyılın başlarında Bıjışkyan, biri doğuda Demirkapı Limanı, diğeri batıda Lonca Limanı denilen iki limanı bulunan ve bir kısmı dükkân 1000 kadar evi olan şehirde Rum nüfusun ve kırk hâne Ermeni'nin yaşadığını, bir Rum piskoposluğunun yer aldığını yazar. Bu yüzyıla ait bazı kayıtlarda Giresun'da Sultan Selim Camii, kale içinde Lonca mahallesinde Muhiddin Camii, Kapı mahallesinde Şeyh Vakkas Türbesi, Hasan Dede Zâviyesi'nin adları geçmektedir. 1847'de şehri gören Hommaire de Hall, buranın anfiteatr şeklinde evlerinden ve harabe surlarından söz eder; yarısı

müslümanlara, yarısı hıristiyanlara ait 750 ev bulunduğunu belirtir. Onunla birlikte seyahat eden ressam Laurens'in Giresun'u tasvir eden resminde kale ve doğu kesimdeki evlerin görünüşü verilmiştir.

Şehir XIX. yüzyılın sonlarına doğru önemli bir liman haline geldi; çevrede yetişen ürünlerin dış bölgelere ulaştırıldığı bir merkez özelliği kazandı. Cuinet'e göre 1890'larda şehirde dört ticaret acentesi faaliyet gösteriyordu. 1893'te haftada beş altı vapur limana uğramaktaydı. 1898'de limana bağlı kırk iki mavna, 195 küçük gemi ve dört de büyük gemi vardı. 1898-1899'da Giresun limanına 3165 yelkenli, 140 vapur uğramıştı. Bunların içinde Rus, Alman, Avusturya, Fransa, İtalya ve Yunan bandıralı vapurlar da mevcuttu. 1901'de şehirde Fransa, Avusturya, Rusya, İtalya ve Almanya'ya ait kumpanya acenteleri faaliyet göstermekteydi. Ayrıca yabancı ticaret misyonu da bulunuyordu. İhraç malları arasında özellikle pamuklu dokuma, madenî eşya, bıçak, un, maden (gümüş, bakır) başta geliyordu. 1890'da Mısır'a, Trieste'ye, Marsilya'ya ve Rus limanlarına mal gönderilmişti.

Kâgir evleri bulunan ve etrafı fındıklıklarla çevrili olarak tasvir edilen XX. yüzyıl başlarının Giresun'u, özellikle iç kesimlerle limanı arasındaki yol bağlantısı sebebiyle hayli hareketli bir alışverişe sahne olmaktaydı. Bakırcılık yanında kilim, abâ, şal, peşkir, tire gibi dokumalar ekonomik değere sahipti. Bu hareketli ticaret, şehrin XIX. yüzyılın sonlarından itibaren fizikî görünüşünü de etkilemişti. 1870'te dokuz han, 230 dükkân, kırk iki mağaza, dört boyahane, iki basmahane varken 1871'de bir gümrük, bir telgrafhane, on han, seksen dört mağaza, 224 dükkân, bir hükümet konağı ve 968 hâne; 1880'lerde yirmi iki han, 392 dükkân bulunduğu belirtilmektedir. Cuinet ise on beş han, 464 dükkân olduğundan şöz eder. 1869-1880 döneminde şehrin nüfusu 9400-9800 dolayında idi. Ayrıca sekiz cami, dört mescid, beş Rum, bir Ermeni kilisesi, iki medrese, altısı müslümanlara, ikisi Rumlar'a ait sekiz mektep, bir rüşdiye, üç hamam, on yedi fırın vardı. Kāmûsü'l-a'lâm'a göre 8440 kişinin yaşadığı şehirde on bir cami, bir tekke, dokuz kilise, 500 dükkân, on beş han, otuz fırın, beş hamam mevcuttu. Cuinet ise 1890'a doğru nüfusu 4388'i müslüman 4906'sı Rum, 936'sı Ermeni olmak üzere toplam 10.230 olarak verir.

Giresun'da başlıca tarihî eserler arasında kalenin dışında Hacı Hüseyin Camii (1594'te yapıldıktan sonra yıkıldı, 1861'de yenilendi), Hacı Mikdad

Ağa Camii (1661'de ahşapken 1841'de yeniden inşa edildi, 1890'da genişletildi), Kale Camii (1830'da Dizdarzâdeler'e mensup Emetullah Hanım tarafından yaptırıldı), Çınarlar Camii (Hacı Vehbizâde Ali Ağa'ya ait), Şeyh Kerâmeddin Camii (1900'de yenilendi), Çekek Camii (1884 tarihli kitâbesi var, Sarı Alemdarzâde binası), Soğuksu Camii (1896'da genişletildi), Şıh Camii, Çıtlakkale Camii sayılabilir. Kapı mahallesindeki Şeyh Vakkas Türbesi de ayrıca ziyaretgâhtır. Bugün ayakta bulunan iki kiliseden Sokakbaşı Gogora mevkiindeki restore edilmiş olup diğeri Çınarlar mahallesinde kütüphane olarak hizmet vermektedir.

Cumhuriyet döneminde şehir nüfus bakımından olduğu gibi fizikî yönden de gelişti. İlk yerleşme çevresi kalenin civarı olan ve tepenin yamaçlarındaki Kale, Sultan Selim, Kapı, Hacı Hüseyin mahallelerinde tarihî dokusunu evleri ve sokakları ile sürdüren şehir, 1960'lı yıllara kadar bu tarihî kesimin çevresinde bir şerit halinde gelişme göstermiştir. Yarımadaya doğudan, batıdan ve güneyden bağlanan bu alan üzerinde Hacı Mikdad, Şeyh Kerâmeddin ve Gemiler Çekeği mahalleleri yer alır. 1923'ten sonra Nizâmiye ve Şeyh Kerâmeddin, 1960'tan itibaren de Aksu Seldeğirmeni, Çıtlakkale mahalleleri gelişmeye başlamıştır. 1940'ta on iki mahallesi varken bu rakam 1972'de civardaki köylerin de şehirle bütünleşmesi sonucu on sekize çıkmıştır. 1959'da Giresun Limanı'nın hizmete açılması ve sahil yolunun yapılması ile şehir mekân olarak doğu-batı

yönünde yayılmaya başladı. 1967'den itibaren doğu kesiminde Aksu'da kâğıt fabrikası, batıda Fiskobirlik Entegre Tesisleri ve diğer kamu binalarının yer alışı bu yayılmayı hızlandırdı. Şehirde iş yerlerinin çoğu eski Trabzon yolu olan Gazi caddesi boyunca yoğunlaşmıştır. Uzak noktalarda ikinci derecede ticaret merkezleri vardır. Bunlar Çıtlakkale ve Tayyaredüzü mahalleleriyle Gemiler Çekeği ve Aksu mahallelerindedir.

1927 ile 1950 yılları arasında şehirde fizikî bakımdan önemli bir gelişme olmadığı gibi nüfus da sabit kaldı (1927de 11.888; 1950'de 12.507). 1940'ta 15.000'i geçen nüfus 1945'te 12.000'e düştüyse de 1950'li yıllardan sonra artış seyrini sürdürdü ve 1990'da 67.604'e ulaştı. Şehirde başlıca ekonomik faaliyeti fındık işleme sanayii oluşturur. Fiskobirlik Tesisleri, Seka-Aksu Kâğıt Fabrikası gibi sanayi yanında birçok özel fındık

işleme fabrikası mevcuttur. Şehir bugün sit alanı olan kalenin güneyinde yükseldiği gibi doğu ve özellikle batıdaki sahil düzlüğüne doğru giderek yayılmaktadır.

İdarî Yapı. Giresun Osmanlı idaresine girdiğinde bir kaza merkezi olmuştu. 1486'da burası Trabzon sancağına bağlı Zeâmet-i Kürtün adlı idarî bölgenin merkezi durumundaydı. Bu idarî ünitede eski Çepni beyleri dönemindeki yapı sürdürülmüştü. 1515'te Kürtün kazasına bağlı Çepni vilâyeti tabirine rastlanmakta ve Giresun bu vilâyetin merkezi durumunda bulunmaktaydı. Çepni vilâyeti tabiri XVI. yüzyıl sonlarına kadar sürdü ve onun yerini giderek Giresun kazası adı almaya başladı. Giresun Trabzon sancağının en batı ucunu oluşturuyordu ve Canik sancağı ile olan sınırı şehrin biraz batısındaki Batlama deresi teşkil ediyordu. Kazanın sahil kesiminde Giresun'dan başka Tirebolu, Görele, Anduz, Bedreme kaleleri vardı; buralarda muhafızların yanı sıra sivil hıristiyan halk yaşamaktaydı. Bölge XV ve XVI. yüzyıllarda Çepni ve Kürtün adlı iki ana idarî birime ayrılmıştı. Bunların alt kademeleri olarak Yağlıdere, Bayramoğlu, Karaburun, Üreğir, Alnı Yumlu, Alahanas, Kürtün adlı idarî birimler mevcuttu. XVI. yüzyılın ikinci yarısında ise Üreğir, Harşıt ve Yağlıdere nahiyelerinin varlığı dikkati çekmektedir. Giresun ve Tirebolu gibi sahil şehirleri dışındaki kesim hemen hemen tamamıyla Çepniler'ce iskân edilmişti ve bu iskân yerlerinin çoğu Türkçe ad taşıyordu. XV. yüzyılda toplam köy sayısı altmış kadardı. Bugün Giresun'a bağlı ilçe merkezleri olan Eynesil, Esbiye, Dereli birer köy olarak zikredilmişti. XV. yüzyılın son çeyreğinde Kürtün ve Çepni vilâyeti bölgesinde toplam 1500 kadar hâne vardı. Bu rakama göre nüfus yekünü 7000 dolayına ulaşıyordu. 1515'te ise köy sayısı 150'yi aşmıştı ve toplam hâne sayısı 5000 civarındaydı. Ancak bu tarihten biraz önce kazanın yüksek köylerinin bir kısım ahalisi Safevîler'in baskını veya propagandası sebebiyle İran'a göç etmişti. Bunlardan bazılarının daha sonra Osmanlı hükümetinin aldığı tedbirlerle geri döndüğü defterde yer alan kayıtlardan anlaşılmaktadır. Nitekim 1554'te bölge nüfusu 7000 hâneye, 1583'te 9000 hâneye yükselmişti. Bu rakamlara göre XVI. yüzyıl boyunca bölge 30-40.000 arasında bir nüfus yoğunluğuna sahipti. 1682'de kazada avârız vergisi veren köy sayısı yirmi dört olarak tesbit edilmiştir. Bu durum, Giresun kazasının XVII. yüzyılda küçültüldüğünü ortaya koymaktadır. Bağlı köyler arasında Alın Yuma (Alnı Yumlu), Ak Yuma, Darıköy, Lapa, Umurlu, Ülper, Kuşluvan (Kuşdoğan),

Dereli, Seydiköy, Kayadibi, Akpınar, Evliya, Uzgur ve Kurtulmuş'un adları sayılabilir (BA, KK, nr. 2697, 92b-98b). Bütün bu köylerde oldukça kalabalık bir seyyid zümresinin varlığı dikkat çekicidir. Meselâ Alın Yuma köyündeki altmış dört erkek nüfustan yirmi dokuzu, Dereli'de seksen altı kişiden elli ikisi, Kurtulmuş ve civarındaki üç köyün halkının tamamı (63 kişi) seyyid olarak kaydedilmiştir. Kazanın toplam nefer sayısı, Giresun hariç 312'si seyyid statüsünde 745 kadar olup bu da derbendciler (126 nefer) ve şehir halkı dahil 6-7000 dolayında bir nüfusu gösterir.

Giresun kazası bu idarî durumunu uzun süre devam ettirdi. Tanzimat döneminde Trabzon'a bağlıydı. Trabzon eyaleti kurulunca, Trabzon merkez livâsına tâbi oldu (1847). 1850'de kazanın adı, "Giresun ma' Keşab" olarak kaydedildi. 1855'te Ordu livâsına, 1856'da yeniden Trabzon livâsına, 1857'de Ordu livâsına bağlandı. 1283 (1866) tarihli Devlet Salnâmesi'nde Trabzon eyaletine bağlı bir livâ olarak zikredildi ve sınırları batıya doğru genişleyerek bugünkü adı Bulancak olan Akköy ve Piraziz'i de içine aldı. Bunun dışında kazaya Keşap ve Kırık nahiyeleri bağlıydı. Ancak bu durumunu uzun süre koruyamadı ve 1285'te (1868) Trabzon sancağının kazası oldu. Kaza 1869'da doksan yedi köye, 1870'te ise 107 köye sahipti. Trabzon vilâyetinin 1869 tarihli ilk salnâmesine göre kazada 25.160 erkek nüfus vardı; bunun 5156'sini Rumlar, 263'ünü Ermeniler teşkil ediyordu. 1870-1874 yıllarına ait salnâmelerde toplam erkek nüfus 27.429 olarak gösterilmiş, bu toplamın 5626'sını Rumlar'ın, 225'ini Ermenilerin oluşturduğu belirtilmiştir. Bu rakamlara göre toplam nüfusun bu devrede 50-55.000 dolayında bulunduğu tahmin edilebilir. 1875'ten 1878'e kadar Karahisârı-şarkî sancağına bağlanan Giresun kazası, 1879'da tekrar Trabzon merkez sancağına dahil edildi ve bu durumunu Cumhuriyet döneminde müstakil vilâyet olana kadar sürdürdü. 1891'de Giresun'un üç nahiye, 140 köy ve on dört mahallesi olduğu belirtilmiştir. Aynı yıllarda V. Cuinet 51.704 müslüman, 11.884 Rum, 938 Ermeni'den ibaret kaza nüfusunu 64.526 olarak verir; kazada 157 cami, bir tekke, 764 dükkân, yirmi dokuz han, 146 köy bulunduğunu yazar. 1893'te ise bu üç nahiyeden oluşan Giresun'da 61.196'sı müslüman, 12.322'si Rum, 1445'i Ermeni 74.963 kişi vardı. 1900'de nüfus 80.000'i bulmuş, nüfus oranları ise hemen hemen aynı kalmıştır.

Cumhuriyet döneminde vilâyet haline getirilen Giresun Şebinkarahisar'ın

da bağlanması ile güneye doğru genişleyerek tarihî sınırlarını aşmıştır. Giresun şehrinin merkez olduğu Giresun ili bugün Trabzon, Gümüşhane, Erzincan, Sivas ve Ordu illeriyle kuşatılmıştır. Merkez ilçe dışında Alucra, Bulancak, Çamoluk, Çanakçı, Dereli, Doğankent, Espiye, Eynesil, Görele, Güce, Keşap, Piraziz, Şebinkarahisar, Tirebolu ve Yağlıdere olmak üzere on beş ilçeye ayrılmıştır. 6934 km2 genişliğindeki Giresun ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 499.087, nüfus yoğunluğu ise 72 idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1993 yılı istatistiklerine göre Giresun'da il ve ilçe merkezlerinde 178, kasaba ve köylerde 941 olmak üzere toplam 1119 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise otuz üçtür.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 828, s. 596-617; nr. 334, s. 69-80; BA, TD, nr. 52, s. 603-606; nr. 288, s. 704-707; nr. 387, s. 761; BA, MD, nr. 2, s. 140, hk. 1366; nr. 26, s. 258, hk. 741; nr. 59, s. 53, hk. 230; nr. 72, hk. 269; nr. 71, s. 304, hk. 581; nr. 73, s. 73, hk. 171; nr. 181, s. 267, hk. 2; BA, KK, nr. 211, s. 87; nr. 244, s. 225; nr. 2697, 91b-98b; BA, A.RSK, nr. 1460, s. 167; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 1695, 7272, 12142; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 11810, 15942, 23796; TSMA,

nr. E 5970; TK, TD, nr. 43, vr. 140a-l41b; Ksenofon, Anabasis: Onbinlerin Dönüşü, V/5 (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1939, s. 17; Strabon, Coğrafya, XII/l-3 (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1969, s. 32-33, 47; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 485; J. Schiltberger, Türkler ve Tatarlar Arasında: 1394-1427 (trc. Turgut Akpınar), İstanbul 1995, s. 102; Clavijo, Timur Devrinde Semerkand'a Seyahat (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1975, s. 60; Âşık Mehmed, Menâzırü'l-avâlim, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 616, II, vr. 30a; Kâtib Celebi. Cihannümâ, s. 431; a.e., Osterreichische Nationalbibliothek, nr. mxt. 389, vr. 160a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 79-80; Tournefort, Relation d'un voyage du Levant, Paris 1717, II, 221-222; X. Hommaire de Hall, Voyage en Turquie et en Perse, Paris 1854, II, 370-373; J. A. Cramer, A

Geographical and Historical Description of Asta Minör, Oxford 1832, I, 281-282; Texier, Küçük Asya, III, 149-150; P. M. Bijışkyan, Karadeniz Kıyıları Tarih ve Coğrafyası 1817-1819 (trc, H. D, Andreasyan), İstanbul 1969, s. 37-38; Şânîzâde, Târih, İstanbul 1246, I, 305; Cuinet, I, 64-78; Trabzon Vilâyeti Salnâmesi (1311), s. 231-240; a.e. (1319), s. 247-248; a.e. (1869) (haz. Kudret Emiroğlu), Ankara 1993, 1, 139; a.e. (1870), II, 183; a.e. (1871), III, 199, 207; a.e. (1872), Ankara 1994, IV, 199, 207; a.e. (1873), Eskişehir 1995, V, 175, 183; a.e. (1874), VI, 181, 189; Tirebolulu H. [Hüseyin Avni] Alpaslan, Trabzon İli Laz mı Türk mü, Giresun 1339; Sacit Karaibrahimoğlu, Giresun, Ankara 1969; Giresun İl Yıllığı (1973), tür.yer.; A. Bryer-D. Winfield, The Byzantine Monuments and Topoğraphy of the Pontos, Washington 1985, s. 126-134; Elizabeth Zachariadou, "Trebizond and the Turks (1352-1402)", Romania and the Turks C. 1300-C. 1500, London 1985, s. 343-344, 348, 355; R. Gökçen, Giresun ve Karadeniz Bölgesi, İstanbul 1987; Giresun (haz. Giresun Belediyesi), İstanbul 1987; S. Çakır-M. Erbaş, "Giresun'da Kentleşme ve Kentsel Yerleşmenin Kademelenmesi", İkinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi: Bildiriler, Samsun 1990, s. 24-43; P. Counillon, "Arrien et Kérasous: un cas de toponymie rétroactive", a.e., s. 493-500; Sabahattin Özel, Milli Mücadelede Trabzon, Ankara 1991, s. 70-71; Faruk Sümer, Tirebolu Tarihi, İstanbul 1992, tür.yer.; Hanefi Bostan, XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadi Hayat (doktora tezi, 1993), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür. yer.; Mesut Çapa, Pontus Meselesi, Trabzon ve Giresun'da Millî Mücadele, Ankara 1993, tür.yer.; Recep Akın, Yeşil Giresun ve Şirin ilçeleri, İstanbul 1995; Münir Aktepe, "Tuzcu-oğulları İsyanı", TD, 111/5-6 (1953), s. 28; M. Tayyib Gökbilgin, "XVI. Yüzyıl Başlarında Trabzon Livâsı ve Doğu Karadeniz Bölgesi", TTK Belleten, XXX/102 (1962), s. 328-335; A. Bryer, "Greeks and Turkmens: The Pontic Exception", Dumbarton Oaks Papers, XXIX (1975), s. 131, 132-133; Feridun M. Emecen, "XV-XVI. Asırlarda Giresun ve Yöresine Dair Bazı Bilgiler", Ondokuzmayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, IV, Samsun 1989, s. 157-166; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3935-3936; Ruge, "Kerasus", RE, XI/1, s. 264-265; Besim Darkot, "Giresun", İA, IV, 789-790; X. de Planhol, "Giresun", El2 (İng.), II, 1114.

Feridun Emecen

# GİRİFT

گرفت

Türk mûsikisinde kullanılan nefesli bir saz.

Farsça'da "birbirine bağlı, iç içe girmiş, karışmış" anlamına gelen girift kelimesi, ney gibi kamıştan yapılmış nefesli bir sazın adıdır. Birçok eserde neyin bir çeşidi olarak anılır. Yapısı itibariyle ney ailesindeki bolâhenk nısfiyeden de küçük olup (520 mm.) yaklaşık şah (858 mm.) ve dâvud (910 mm.) neylerin yarı uzunluğundadır. Suriye'de kiraft, Mısır'da nây-i ciraf şeklinde kullanılan kelimeler giriftten bozmadır.

Girift, ney gibi yan tutularak aynı dudak ve baş pozisyonu ile üflenir. Manda boynuzundan yapılan ve sazın boğaz boğumu denilen baş tarafına takılan başpâre vasıtası ile nefes sazın içine üflenir. Ney ve girifti başpâre takarak üflemek ise sadece Türk neyzenlerine mahsus bir usuldür. Giriftin neye göre ses alanı dar, parmak pozisyonları daha güç ve farklıdır. Bu bakımdan iyi bir icrada dudak ve parmak kabiliyetinin önemi büyüktür. Esasen bu saza girift adı oldukça güç olan icrasından dolayı verilmiş olmalıdır. Ancak boyunun kısa oluşu sebebiyle taşımadaki kolaylığından dolayı bazı neyzenler tarafından tercih edilmiştir.

Boyu, boğumlarının sayısına ve uzunluğuna göre değişen girift genellikle altı boğumlu ise de dört, beş, yedi ve dokuz boğumlu olanları da vardır. Sazın ön yüzünde 3+3+1=7, arkasında bir adet olmak üzere toplam sekiz perde deliği bulunmaktadır. Parmakların delikler üzerindeki hareketleriyle çalınan giriftin öndeki altı deliği yukarıdan itibaren aynı eksen üzerinde, en alttaki yedinci delik ise biraz yana, sol tarafa doğru açılmıştır. Girifti neyden ayıran en önemli özelliklerden biri bu yedinci deliktir. Konya Mevlânâ Müzesi'ndeki giriftin uzunluğu 39,5 cm. olup aşağıdan yukarıya dokuz boğumunun ölçüleri şöyledir: 1. boğum 3,8 cm., 2. boğum 5 cm., 3. boğum 5 cm., 4. boğum 4,7 cm., 5. boğum 4,4 cm., 6. boğum 4,6 cm., 7. boğum 4,7 cm., 8. boğum 4,5 cm., 9. boğum 2,8 cm. Boyunun kısalığına rağmen neyden daha boğuk ve buruk bir ses rengine sahip olan giriftin ses

alanı bazılarında bir buçuk (kaba çârgâh do-muhayyer la), bazılarında ise iki oktavdır (kaba rast sol-gerdâniye sol).

Girift üfleyen sanatkâra giriftzen adı verilir. Osmanlı devrinde saraydaki küme fasıllarında bazan ney, bazan girift kullanıldığı bilinmektedir. XVIII. yüzyıldan itibaren daha çok rağbet gördüğü anlaşılan bu sazı ustaca kullanımları ile tanınan mûsikişinaslardan Mehmed Nûri Efendi, Musâhib Said Mehmed Efendi, Üsküdarlı Rızâ Bey, Hacı Fâik Bey ve Âsım Bey bilhassa zikredilmelidir. 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'na yüzbaşı rütbesiyle katılan Âsım Bey, taşınması kolay olduğundan hocası Neyzen Sâlim Bey'in kendisine hediye ettiği giriftle ilgisini savaşa rağmen devam ettirerek bu sazı ismiyle bütünleştirip Giriftzen Âsım Bey diye şöhret kazanmış ve giriftin en son üstadı olarak kabul edilmiştir.

Girift, uzun zamandan beri üfleyeninin bulunmaması sebebiyle günümüzde âdeta unutulmuş bir saz olarak sadece bazı müze ve özel koleksiyonlarda muhafaza edilmektedir. Ancak bu önemli sazın yeniden Türk mûsikisine kazandırılması büyük bir hizmet olacaktır.

Türk edebiyatında sazları konu alan şiirlerde girifte de yer verilmiştir. Nâbî'nin, "Nâm-âver iken girift ile mey/Çaldı galebe girift ile ney" beytiyle Enderunlu Vâsıf'ın, "Feryâd-ı girift olsa da dünyâda müessir/Nây-ı dil-i nâlânıma nisbet ne düdüktür" beyitleri buna örnek olarak gösterilebilir.

Girift kelimesi mûsiki dışında bazı sanat dallarında da kullanılmaktadır. Motifleri birbirinin içine girmiş tezyinat tarzına girift denildiği gibi hat sanatında satır ve istifi çok sıkıştırılmış, harfleri birbirine geçmiş ve üst üste binmiş olan yazıya da "girift yazı" adı verilmiştir. Bu tür yazı sülüs, ta'lik, rik'a gibi başlı başına bir yazı çeşidi olmayıp bu yazıların girift biçimde yazılışından ibarettir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ergun, Antoloji, II, 512, 632; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 76-80; Kâzım Uz, Musiki Istılâhatı (nşr. Gültekin Oransay), Ankara 1964, s. 27; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 92; Ayhan Sarı, Geleneksel Türk Müziği Çalgıları (yüksek lisans tezi, 1985), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 216; C. Fonton, 18. Yüzyılda Türk Müziği (trc. Cem Behar), İstanbul 1987, s. 78; Ruşen Ferid Kam, “Giriftzen Asım Bey”, Radyo Mecmuası, sy. 74, Ankara 1948, s. 9; Etem Rûhi Öngör, “Girift”, MM, sy. 244 (1969), s. 4-5; Hedwig Usbeck, “Türklerde Musiki Aletleri”, a.e., sy. 250 (1969), s. 29; Süleyman Erguner, “19. Asır Neyzenleri”, KAM, XXII/1 (1993), s. 50, 52, 57-58, 66; “Girift”, SA, II, 633; “Girift”, TA, XVII, 376-377; Pakalın, I, 671-672; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 154; Öztuna, BTMA, I, 308; Nuri Özcan, “Âsım Bey, Giriftzen”, DİA, III, 476-477.

Süleyman Erguner

# GİRİFTZEN ÂSIM BEY

(bk. ÂSIM BEY, Giriftzen).

# GİRİT

Akdeniz’in Kıbrıs’tan sonra en büyük adası.

Batı dillerinde Krete, Creta, Crete şeklinde yazılan ve Araplar’ın İkrîtiyye, Akrîtiş, İkrîdiş, İkrîtiş adını verdikleri Girit adası Akdeniz’i Ege denizinden ayıran bir konumda olup 8259 km2 büyüklüğündedir. Batı-doğu istikametinde uzunluğu yaklaşık 260 km., genişliği ise 15-50 km. arasında değişmektedir. Yüzey şekilleri açısından oldukça parçalanmış olan ada, Mora yarımadası ile Anadolu’nun güneyindeki Toros sıradağları arasında bir bağ oluşturmaktadır. En yüksek dağları Ak dağlar (Leuka Orè, Aspra Vouna, Madaras, 2482 m.) ve Ida’dır (Psiloritis, 2498 m.).

Adanın kuzey ve güney kıyıları arasında fizikî coğrafya açısından olduğu kadar beşerî ve iktisadî coğrafya açısından da farklılıklar göze çarpar. Güneyde dağlar denize doğru dik bir şekilde indiği halde kuzey kenarında kademeli bir biçimde iner ve dağlık kesimle kıyı arasına ziraata elverişli bazı küçük ovalar girer. Bu yüzey şekillerinin bir sonucu olarak kuzey kıyıları güney kıyılarına göre ulaşım bakımından daha elverişlidir. Birkaç tabii liman (en önemlisi Suda Limanı) ve başlıca şehir yerleşmeleri (Hanya/Khania, Kandiye/Herakleion ve Resmo/Rethymnon gibi) kuzey kıyılarda sıralanır. Aynı şekilde yağış durumu da iki kıyıda birbirinden oldukça farklıdır. Kuzey kıyıda Hanya’da 694 mm. kadar olan yıllık ortalama yağış, adanın güneydoğu kıyısındaki bazı yörelerde 200 milimetrenin de altına düşer. Bu sebeple ziraat daha çok kuzey kıyıları boyunca yaygınlaşmıştır. Kıyılar zeytin ağacı ve keçi boynuzu ağacının yoğunlaştığı kesimlerdir. Alüvyonlarla kaplı olan ovalarda ise (en önemlisi adanın orta kesimlerinde yer alan Mesera ovası) buğday, mısır, tütün, pamuk, turunçgiller ve muz yetiştirilir. Dağlar genellikle çıplaktır. Yer yer halep çamı ve selvi kümelerine rastlanır. Adanın nüfusu son yıllarda 500.000’i aşmıştır.

Tarih. Girit adasının sonradan “asıl Giritliler” olarak ayırt edilmiş olan ilk sakinleri Küçük Asyalı idiler. Bunlar, milâttan önce 3000 ile 1400 yılları arasında bugünkü Avrupa medeniyetine beşik vazifesini görmüş olan Girit

yahut Minos (Kral Minos'un adına izâfetle) diye nitelendirilen kültürü meydana getirmişlerdi. Bu medeniyetin kalıntıları Sir Arthur Evans tarafından, Kandiye'nin biraz ötesinde Knossos'ta yapılan arkeoloji araştırmaları sonunda meydana çıkarılmıştır. İngilizler'in Knossos, İtalyanlar'ın Faistos ve Hagia Triada, Amerikalıların Gournia yöresinde yaptıkları arkeolojik kazılar, Girit adasında milâttan önce 4000 yıllarında Neolitik bir kültürün geliştiğini göstermektedir. Yine milâttan önce III. binyılda başlayan bakır ve tunç devirleriyle bu gelişme Girit'te kendi özel yolundan giderek II. binyılda kısmen Mısır'ın tesiri altında parlak bir dönemde ulaşmıştır.

Milâttan önce 1400 yılında Pelopones'ten gelerek Akkalar ile başlayan ve arkasından Dorlar'ın akınları ile sona eren Yunanlılar'ın istilâ hareketleri görülmektedir. Adanın yerli ahalisini itaat altına alan Dorlar'ın idaresi yerine sonradan birbirleriyle mücadele eden birçok rakip şehir devletleri kuruldu. Bu parçalanma Girit'in siyasî önemini milâttan önce II. yüzyılda sona erdirdi.

Yunanistan Roma hâkimiyetine girdikten sonra Girit bir müddet istiklâlini muhafaza etti. Fakat korsan yatağı olması ve etrafa güvensizlik vermesi dolayısıyla milâttan önce 69 yılında Romalılar adayı zapta giriştiler ve ada milâttan önce 67-66 yıllarında tamamıyla Roma'nın hâkimiyetine geçti. Romalılar Girit'te cârî olan Minos ve Dor kanunlarını kaldırdıkları gibi korsanlığı önlemek için dört oturaktan fazla gemi kullanılmasını yasakladılar. Girit'i bir iskân bölgesinden ziyade askerî ve iktisadî bir üs olarak kullanan Romalılar, adadaki hâkimiyetlerini devam ettirmek maksadıyla İtalya'dan eski askerler getirtip Knossos bölgesine yerleştirdiler. Ziraatın gelişmesine önem verdiler ve bilhassa Mesera ovasında elde edilen tahılın çoğunu Roma'ya nakledip ihraç ettiler. Buğday üretildiği müddetçe Girit onların tahıl ambarlarından biri olarak kaldı. Bu dönemde adada uygulanan vergi usulüne dair bilgi yoktur. Mısır Roma hâkimiyeti altına girdikten sonra Girit adası Barka (Berka) ve Bingazi eyaletleriyle birlikte bir Roma eyaletini meydana getirdi. Daha sonra Büyük Konstantin tarafından İllyria (Selânik) eyaletine ilhak edildi. Roma İmparatorluğu bölününce Doğu Roma'da kalan bu ada, imparatorluğun Illyricum kısmında Makedonya eyaletinin altı vilâyetinden birini teşkil etti.

Girit’e yönelik ilk Arap akınları Emevîler zamanında oldu. Muâviye döneminde her yıl Akdeniz ve Ege’de deniz seferlerine çıkan Cünâde b. Ebû Ümeyye el-Ezdî kumandasındaki Arap ordusu 53 (673) veya 54 (674) yılında Girit’e bir sefer düzenleyip köy ve kasabaları yağmaladıktan sonra geri döndü. Girit adasına yapılan bu ilk İslâm akınını diğerleri takip etti. İtalya’nın fethinden sonra I. Velîd döneminde (705-715) Akdeniz’deki birtakım adalar (Malta, Mayorka ve Minorka) zaptedildiği sırada Girit adasına da bir miktar kuvvet gönderilerek bazı mevkiler ele geçirildi. Ancak sonradan ada elden çıktı. Emevîler döneminde yapılan bu akınlar Abbâsîler devrinde de sürdü. Halife Hârûnürreşîd zamanında (786-809) Humeyd b. Ma‘yûf el-Hemdânî de Girit’e bir sefer yaparak bazı yerleri zaptetti. Ancak bu adanın tamamıyla fethi, Halife Me’mûn döneminde (813-833) Ebû Hafs Ömer b. Îsâ el-Endelüsî tarafından gerçekleştirildi. Endülüs Emevî Hükümdarı Hakem b. Hişâm zamanında Kurtuba’da çıkan isyan üzerine (Rabaz Vak’ası) 202’de (818) Endülüs’ten sürülen binlerce kişinin bir bölümü bir süre İskenderiye’de kaldıktan sonra 212 (827) yılında Me’mûn’un yeni Mısır valisi İbn Tâhir tarafından şehri terketmek zorunda bırakıldılar ve reisleri Ebû Hafs Ömer b. Şuayb el-Bellûtî kumandasında kırk parça gemiyle Girit’e gelerek adayı kademe kademe zaptetmeye başladılar. Bu şekilde Girit’te yerleşen Araplar burada Rabazulhandak (Kandiye) şehrini kurdular.

Bizanslılar bu adayı geri almak için çeşitli siyasî ve askerî teşebbüslerde bulundular (El2 [İng.], III, 1083); nihayet Nikephoros Phokas kumandasındaki kuvvetler bir yıl süren kuşatmadan sonra 6 Mart 961’de Kandiye şehrini ele geçirdiler. Adanın müslüman halkının bir bölümü burayı terketti, önemli bir kısmı ise din değiştirmeye zorlandı. 827’den 961’e kadar adada Ebû Hafs Ömer’in ailesinden gelenler hüküm sürdüler ve kendi adlarına para bastırdılar. Son emîr Abdülazîz b. Şuayb olup Bizans kaynaklarında adı Kouroupas şeklinde zikredilmekte ve ailesiyle birlikte İstanbul’a götürüldüğü, oğlu Anemas’ın din değiştirerek Bizans ordusunda hizmet ederken 972’de öldüğü belirtilmektedir. İslâm hâkimiyeti sırasında Girit ile Endülüs arasında ekonomik ve kültürel münasebetler devam ettirilmiş ve Kandiye önemli bir ilim ve kültür merkezi olmuştur. 150 yıla yakın bir zaman geçtikten sonra yeniden kurulan Bizans idaresi sırasında ada halkı tamamen hıristiyanlaştırıldı. Ancak buna rağmen adada sık sık isyan çıktı ve halk vergi vermekten kaçındı.

Girit, IV. Haçlı Seferi sırasında Bizans İmparatorluğu arazisi taksim edilirken (1202) Montferrat Markisi Boniface'ın payına düştü. Fakat marki adada karşılaşacağı güçlükleri dikkate alarak onu satmaya karar verdi. Bundan haberdar olan Cenevizliler adayı satın almak istedilerse de karşılarında rakip olarak Venedikliler'i buldular. Marki Boniface, imparatorun iznini aldıktan sonra 12 Ağustos 1204'te yapılan bir anlaşma ile Girit'i 100.000 gümüş karşılığında Venedikliler'e bıraktı. Girit'e yerleşen Venedikliler adadaki hâkimiyetlerini sürdürmek için tıpkı Romalılar gibi ana vatandan bir kısım halkı getirterek burada yerleştirdiler. Sahil şehirlerinin tamamını tahkim ettikleri gibi adanın iç kısmında da müstahkem kaleler yaptılar, küçük garnizonlar kurdular. Adanın idaresi, maiyetinde bir büyük kumandan ve iki müşavir bulunan dük unvanlı bir umumi valiye verildi. Vali bunlarla birlikte adlî işleri, iki hazinedar da özellikle malî işleri idare ediyordu. Fakat gelirler ve giderler Venedik senatosunun sıkı kontrolü altında bulunduğu için mahallî hükümet bu hususta hiçbir şeyi değiştiremiyordu. Ada Hanya, Resmo, Kandiye ve Sitia idarî bölgelerine ayrılmıştı. Kandiye bölgesi doğrudan doğruya umumi vali, diğer bölgeler de maiyetlerinde birer müşavir bulunan idareciler tarafından yönetiliyordu. Adanın savunmasını ve güvenliğini temin için ayrıca 20.000 kişilik bir ordu bulunduruluyordu. Venedikliler tahıldan 1/3 miktarında bir vergi aldıktan sonra arazi sahiplerinin pazarlayacakları tahılın satış fiyatını da belirlemekte, tahılın başka yerlere nakil ve ihracını birçok işleme tâbi tutmakta ve böylece arazi sahipleri üzerinde tam bir baskı uygulamaktaydılar. Venedik hükümeti tarafından diğer mahsûllerden de ağır vergiler alınmış, ayrıca köylülerin her biri yılda bir defa belli bir miktar para ve bundan başka diğer birçok aidatı ödemekle de yükümlü tutulmuştu. Bu baskıdan sadece halk değil aynı zamanda Ortodoks ruhban sınıfı da etkilendi. Girit'in dünyevî hâkimleri gibi uhrevî efendileri olan Katolikler Ortodoks kilisesinin emlâk ve mallarına el koydular. Bu durum karşısında Cenevizliler'in de tahrikiyle çıkan ilk isyandan sonra 150 yıl zarfında yirmiden fazla ayaklanma baş gösterdi. Bunların bastırılması Venedikliler'e oldukça pahalıya mal oldu. Fakat her defasında isyanlar gittikçe artan bir şiddetle bastırıldı. Bunun üzerine ada halkı dışarıdan ve özellikle Cenevizliler'den yardım ümitlerini kesince kendilerine felâket getirmekten başka bir işe yaramayan bu ayaklanmalardan vazgeçerek XIV. yüzyılın sonunda Venedik idaresine tam anlamıyla boyun eğmek mecburiyetinde

kaldılar. Birçoğu da İslâm ülkesinde yaşamayı tercih ettiklerinden Mısır'a giderek orada yerleştiler.

Girit'teki Venedikliler, Anadolu sahillerindeki Aydınoğulları, Menteşeoğulları gibi Türkmen beylikleriyle ticarî bağ kurdular, çeşitli anlaşmalar imzaladılar. Venedik'in doğudaki ileri karakolu durumunda bulunan Girit Dukalığı, Menteşe ve Aydın beylikleriyle olan ticarî ve siyasî münasebetleri yönlendiriyordu. Meselâ 1331'de Girit Dukası Morosini ile Menteşe Beyi Orhan Bey bir anlaşma yapmışlardı. Bunu 1337'de bir ahidnâme takip etti. Söz konusu ticarî münasebetler bundan sonra da sürdü. Bu arada Venedikliler katıldıkları Haçlı ittifakının yol açtığı giderleri karşılayabilmek için vergileri artırınca Girit'te 1333, 1342 ve 1363'te ayaklanmalar meydana geldi. Söz konusu isyanlar sebebiyle Venedikliler, Girit'in elden çıkması tehlikesi karşısında Aydın ve Menteşe beylikleriyle ilişkilerinde daima dikkatli bir siyaset takip etmek durumunda kalmışlardır. Ancak Aydınoğlu Umur Bey çıktığı deniz seferleriyle Venedik'i zor durumda bıraktığı gibi Girit sularına kadar da akınlarda bulundu. Daha sonra 1353'te Aydınoğulları ile imzalanan barış antlaşması yine Girit Dukalığı vasıtasıyla gerçekleşti. Bu antlaşma Yıldırım Bayezid'in Aydın ve Menteşe yörelerini ele geçirdiği tarihe kadar (1390) sürdü. Yıldırım Bayezid Menteşe ve Aydın'a oğlu Şehzade Süleyman'ı sancak beyi olarak tayin ettiğinde bu defa Girit Dukalığı ile Süleyman Bey arasında siyasî ve ticarî ilişkiler kuruldu. Osmanlı-Venedik siyasî çekişmeleri sırasında Girit önemli bir rol oynadı. Zaman zaman yapılan savaşlarda Venedikliler tarafından alınan Türk esirleri Girit'e götürüldü. 1430 anlaşması kısmî bir sükûnet sağlayıp Venedik'in ticarî bakımdan Ege ve Akdeniz'deki üstünlüğünü kuvvetlendirdi. 1449-1450'lerden itibaren Girit'in savunması için bir dizi önlem alan Venedikliler'in Osmanlı Devleti ile Fâtih Sultan Mehmed devrinde münasebetlerinin bozulması üzerine 1469 yılında Girit çeşitli istikametlerde yapılan Osmanlı hücumlarına mâruz kaldı. Bilhassa Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Venedik ile Osmanlılar arasında çıkan 1538 savaşında en fazla zarar gören yer oldu.

Daha İtalya seferi esnasında (1533-1537) Sperlanka Kalesi'ni tahrip ederek 10.000 kadar esir alan Barbaros Hayreddin Paşa, 1538 Haziranında Kiklad adalarını da yakıp yıktıktan sonra donanması ile Kandiye önüne geldi. Milapotamo'da karaya çıkan kuvvetler civardaki yirmi kadar köyü yağma

ve tahrip edip Resmo'ya saldırdılar. Donanma buradan Suda'ya hareket etti. Karaya çıkarılan askerler Apokorono Kalesi ile birlikte altmış kadar köyü yağmalayıp birçok esir ve ganimet elde ederek geri çekildi. Aynı saldırılar Hanya ve Sitia'ya da yapıldı. Venedikliler, Osmanlı donanmasının Girit sularında serbest dolaşması sebebiyle adadaki durumlarını güçlendirmeye çalıştılar. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında Osmanlı Devleti ile aralarında halledilmiş olan ihtilâf II. Selim'in tahta çıkması üzerine tekrar baş gösterdi ve Kıbrıs'ın fethi sırasında Girit'e akında bulunuldu. 1567 yılında Suda Kalesi'ne bir gece akını ile başlayan bu saldırılardan Hanya Kalesi güçlükle kendini kurtarabildi. Aynı zamanda Cezayir'den gelen bir donanma da Resmo yöresini yakıp yıktı. Esasen Trablus, Tunus ve Cezayir deniz yolları üzerinde önemli bir stratejik noktada bulunan Girit adasının Venediklilerin elinde bulunması, Doğu Akdeniz'deki Türk hâkimiyeti bakımından ciddi bir engel teşkil ediyordu.

Osmanlılar'ın Girit üzerindeki emellerini sezen Venedikliler, adadaki hâkimiyetlerini devam ettirebilmek için birtakım siyasî faaliyetlerde bulundular. IV. Murad zamanında ortaya çıkan Avlonya hadisesini Sultan İbrâhim döneminde Sünbül Ağa olayının takip etmesi, iki devlet arasında başlayan savaşın görünür sebebini oluşturdu. Sünbül Ağa'yı Mısır'a götüren küçük bir gemi kafilesinin Girit sularında pusuya yatmış olan Malta korsanları tarafından saldırıya uğraması ve gasbedilen eşyanın Girit'e satılması üzerine başlayan ve bir çeyrek asır devam eden savaş doğuda Venedik hâkimiyetinin de sonu oldu. Silâhdarlıktan kaptan-ı deryalığa terfi ettirilen Yûsuf Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusu Girit'te Hanya civarında karaya çıktı ve elli dört gün süren bir kuşatmadan sonra Hanya Kalesi'ni aldı (1055/1645). Başlangıçta elde edilen bu başarılar büyük ümit verdi. Fakat Venedik'in Çanakkale Boğazı'nı ablukaya alarak deniz yoluyla Girit'e kuvvet gönderilmesine engel olması yüzünden savaş uzadı ve Girit adası da "Devleti Aliyye'nin ta'lîmhâne-i harbîsi" hükmüne girdi. Ancak Bozca ve Limni adalarını zapteden ve Çanakkale Boğazı'nı abluka altına alan Venedikliler, denizlerde kazandıkları bu üstünlüğe rağmen Osmanlı Devleti'ni ne Girit adasının fethinden vazgeçirmeye, ne de güç bir durumda bulunan Girit'teki Türk kuvvetlerinin diğer kaleleri teker teker almasına engel olabildiler. Hanya fâtihi Yûsuf Paşa'dan sonra Girit'teki kuvvetlerin başına getirilen Deli Hüseyin Paşa, sırf kendi gayret ve teşebbüsü ile giriştiği harekât sonucunda Kisamo, Apokorono, Granbosa ve Resmo gibi

önemli birçok kaleyi ele geçirdi. Diğer taraftan Venedikliler bir yıl önce aldıkları Limni'yi ve Bozca'yı tekrar kaybettiler. Fakat savaş da Girit'te Kandiye kuşatması ile kilitlenmişti. Osmanlılar, Kandiye yakınında İnâdiye denilen büyük bir kale yaparak burayı baskı altında tutmaya başladılar.

Avusturya ve Erdel meselelerini istedikleri şekilde halleden Osmanlılar, çok uzayan ve büyük maddî ve manevî kayıplara yol açan Girit savaşına kesin bir çözüm getirmek amacıyla Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa idaresinde büyük bir kuvveti adaya gönderdiler (1666). Fâzıl Ahmed Paşa'nın kumandası altnda Osmanlı kuvvetlerinin iki buçuk yıl süren sıkı kuşatması, 9 Rebîülâhir 1080'de (6 Eylül 1669) imzalanan on sekiz maddelik bir teslim anlaşmasıyla sona erdi. Bu anlaşma ile Venedikliler'in elinde kalmış olan Spinalonga ile Suda kaleleri daha sonra 1127 (1715) yılında Venedik'e karşı açılan Mora seferi sırasında fethedildi. Granbosa Kalesi ise 1692 yılında ele geçirilmişti.

Bu şekilde Osmanlı hâkimiyeti altına giren Girit adası merkezi Kandiye olmak üzere imtiyazlı bir eyalet haline getirildi ve Kandiye, Hanya ve Resmo sancaklarına ayrıldı. İlk iki sancağa gönderilen muhafızlar vezirlik rütbesini haiz olmakla birlikte bazan Hanya muhafızlığına mîrimîranlar ve Resmo'ya da vezirler tayin ediliyordu. Hatta bu sancaklardan ikisinin veya üçünün idaresinin tek bir kişinin uhdesinde birleştirildiği de oluyordu. Bilhassa Mora ihtilâli esnasında her üç muhafızlık Kandiye Valisi Süleyman Paşa'nın uhdesinde birleştirilmiş ve bu tarihten itibaren bu usul uygulanmıştı. Daha sonra Kandiye adanın merkezi olmaktan çıkarak 1850 yılından itibaren yerini Hanya şehrine terketti. Osmanlı idaresi altında adada can, namus ve mal güvence altına alındığı gibi yerli ahalinin cemaat işlerine de karışılmadı. Her üç sancakta birer kadı ve nâibler bulunuyordu.

Daha sonra Mehmed Ali Paşa'nın idaresinde bulunduğu sırada Kandiye, Hanya ve Resmo'da müslüman ve hıristiyan üyelerden oluşan birer meclis kurulduğu gibi İsfakya'da da bir meclis teşkil edilmişti. Vali ve kaymakamların başkanlığı altında bulunan bu meclisler, dinî ve mirasa ait meseleler dışında her türlü davaya bakarlar ve verdikleri kararlar yalnız Kandiye meclisinde istînaf olunabilirdi. Girit Mısır idaresinden alındıktan sonra ise bu meclisler yeni bir ıslahata ve teşkilâta tâbi tutularak İsfakya ve Hanya sancakları için Hanya'da bir, Kandiye ve Resmo sancakları için de

Kandiye ve Resmo’da birer olmak üzere üç meclis teşkil edildi. Bu meclislerin kuruluşlarına ait on sekiz maddelik bir nizamnâme kaleme alındı, bunlara verilen görevler de ayrıca yirmi maddelik bir nizamnâmede toplandı. Bu meclisler kadılardan, malî memurlarla gümrük müdürlerinden ve her sancağın kendine bağlı kazalarından birer müslüman ve hıristiyan üyeden oluşuyordu. Kandiye’de otuz, Hanya’da on yedi ve Resmo’da on iki üye vardı.

Emlâk, veraset ve nikâh konusunda çıkan davalar şer‘î mahkemelere, hıristiyanlar arasındaki boşanma davaları da piskoposlara aitti. Bu üç meclisin esas görevleri ekmek ve diğer gıda maddelerinin fiyatını tayin etmek, bayındırlık işlerine bakmak, şahsî ve umumi hukuktan doğan her türlü davaları karara bağlamaktı. Valinin izni olmadıkça idam cezası verilemezdi. Sonradan ölüm cezaları hakkındaki ilâmların Bâbıâli tarafından tasdik edilmesi bir kaide olarak benimsendi.

Bu üç meclisten başka her kaza merkezinde kaza müdürünün başkanlığında olmak üzere kadı nâibi, piskopos veya vekilinden, üç müslüman ve üç hıristiyan üyeden oluşan birer meclis kurulmuştu. Bu usul 1868 yılındaki husus nizamnâmenin ilânına kadar yürürlükte kaldı. Bundan sonra bu nizamnâmede gösterildiği gibi idarî işler adlî işlerden tamamıyla ayrıldı. İdare işleri idare meclislerine ve adliye işleri yeniden teşkil edilen nizamî mahkemelere verildi. Bunlar da bidâyet ve istînaf olarak iki dereceli idi. Mahkemeler tarafından verilen ilâmların İstanbul temyiz mahkemesine gelmesi bu nizamnâme hükümlerindendi. Bir müddet sonra bu adlî teşkilât bazı değişikliklere uğramış ve Girit’e ait olmak üzere

teşkîl-i mehâkim-i nizâmât, muhâkemât-ı hukūkıyye ve usûl-i muhâkemât-ı cezâiyye kanunları çıkarılmıştır.

Girit’te bütün adayı içine almak üzere bir defterdar mevcuttu. Osmanlı Devleti tarafından Kandiye fethedildikten sonra Girit’te yürürlüğe konan vergi usulü ile Venedikliler zamanındaki ağır vergiler kaldırıldı. Zimmîliği kabul eden reâyâdan cizye ve toprak vergisi olarak iki türlü vergi alındı. Cizye resmi de üç sınıfa ayrılıp zenginler 48, orta halliler 24 ve dar gelirliler 12 dirhem gümüş vermekle yükümlü tutuldular. Kandiye’nin fethinin ardından bu usul üzerine yapılan tahrir neticesinde 12.700 zengin,

9850 orta kazançlı ve 4170 dar gelirli olmak üzere adada toplam 26.700 kadar şahıs tesbit edilmişti. Osmanlı Devleti Girit'te yerli halkın öteden beri sahip olduğu emlâk ve araziye dokunmayıp vergi karşılığında yine onların veya vârislerinin tasarrufları altında bırakmıştı. Toprak vergisi iki kısma ayrılmış, birincisine ziraata elverişli olan topraklar, ikincisine müteferrik halde bulunan meyve ağaçları ile bunlar arasındaki ziraata uygun yerler, bağlar ve bahçeler dahil edilmişti. Birinci sınıfa ait olan emlâk ve arazi gelirinden 1/5 nisbetinde bir vergi alınmakta ve toprak sahipleri bu vergiyi yalnız topraklarını ekip biçtikleri zaman vermekteydiler. Fakat iki defa mahsul alınan araziden bu vergi iki defa alınıyordu. Bu sınıfa dahil arazi sahiplerinden biri kaçmış veya toprağı ekilmemişse bu toprağa hükümet tarafından geçici olarak el konur ve üçüncü bir şahsa verilerek hâsılatından toprağın vergisi veya haracı alınırdı. İkinci sınıf topraklar, o zaman genişliği ve uzunluğu 60'ar zirâdan ibaret olan "cerîb" ile ölçülürdü ki her cerîb üzerine 10 dirhem gümüşten ibaret bir vergi (harâc-ı mukātaa) alınırdı. Bu sınıfa ait topraklar yılda iki defa mahsul verirse vergisi iki defa alınır, emlâk ve arazi sahipleri topraklarını işlemeye kadirken bunları ekmezlerse yine vergisini ödemeye mecbur tutulurdu. Fakat bunlar, tasarrufları altında bırakılmış olan topraklarını satmak veya başka şekilde kullanmak hususunda tamamıyla serbest bırakılmışlardı. Ayrıca ispençe, tapu, otlak, kışlak, tuz resimleri gibi divanî ve örfî vergiler alınmamıştır.

Kandiye'nin fethinden altı yıl sonra 1086'da (1675) çıkan bir fermanla birinci sınıf sayılan emlâk ve araziden evvelce alınmakta olan vergi miktarı 1/5'ten 1/7'ye ve ikinci sınıf emlâk ve araziden cerîb başına konan 140 akçe 80 akçeye indirilmiştir. Gümrük işlerinde de Osmanlı Devleti tebaası, adaya ithal veya buradan ihraç edegeldikleri tüccar mallarından 25/1000 ve 50/1000 nisbetinde bir resim vermekle mükelleftiler. Devletlerden karşılıklı ve eşit olarak 1/10 gümrük resmi alınıyordu. Osmanlı tebaasından gümrük resmi almayan devletlerin tebaası da adada gümrük resmi vermekten muaftı. Girit'e getirilen eşyanın gümrük resmi Osmanlı topraklarının herhangi bir yerinde ödenmişse tekrar gümrük resmi alınmazdı. Osmanlı idaresi Girit'te daima dürüst ve âdil bir siyaset gütmüştür. Bunu, adanın hıristiyan nüfusunun 2/3 nisbetinde artmış olması da ispat etmektedir. Ayrıca fetihten sonra adaya Anadolu'dan nüfus nakilleri yapılarak bir dengeleme siyaseti de takip edilmiş, zamanla adada müslüman nüfus hızlı bir gelişme göstermiştir. Buna paralel olarak Girit'teki belli başlı şehir ve

kasabalarda birçok cami, mescid, tekke vb. hayır eseri yaptırılmıştır. 1667'de Girit'e gidip Kandiye kuşatmasına şahit olan ve 1670'e kadar burada kalan Evliya Çelebi, Osmanlı hâkimiyetinin ilk yıllarındaki imar faaliyetlerinden etraflı şekilde söz eder. Tahrir heyetine katılarak adayı dolaşan Evliya Çelebi buranın dört sancağı, yirmi kazası, 900 köyü ve 200.000 kadar da ahalisinin bulunduğunu yazar. 1645'ten itibaren 1669'da Kandiye'nin düşüşüne kadar geçen süre zarfında Hanya, Suda, Resmo gibi belli başlı merkezlerin fizikî yapılarında yeni sakinlerinin anlayışına uygun bir değişme meydana geldiği, fakat bu değişikliğin şehir ve kalelerin fizikî özelliklerine doğrudan bir müdahale yerine onun şeklî durumu üzerinde uygulandığı, Venedik tarzı dar sokaklı kâgir evlere doğrudan doğruya yerleşildiği, bazı kiliselerin ise camiye çevrildiği Evliya Çelebi'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır. Ona göre Hanya'daki altı camiden biri dışında hepsi kiliseden bozmadır. Yûsuf Paşa, Sultan İbrâhim (Hünkâr Camii), Koca Mûsâ Paşa (İçkale Camii), Yeniçeri Ağası camileri bu çeşit mâbedler olup Küçük Hasan Paşa Camii (Yalı Camii) yeni yapılmıştır. Resmo'da ise kale içinde Sultan İbrâhim adına bir cami (İçkale Camii) vardır. Kale dışında Vâlide Sultan (Ortakapı Camii), çarşı içinde Deli Hüseyin Paşa (Turunç Camii), Ankebût Ahmed Paşa (Uzunyol Camii), Veli Paşa (Tekke Camii) camileri kiliseden çevrilmiş büyük mâbedlerdir. Ayrıca Bektaşî tekkeleri de vardır. Girit'te Bektaşîliğin yaygın bir tarikat olduğu bilinmektedir. Bektaşîliği Girit'e getiren zatın Horasânîzâde Derviş Ali Dede olduğu, 1055'te (1645) kafilesiyle birlikte adaya giderek Hanya ve Resmo'nun zaptı sırasında orduda bulunduğu ve Vani adlı köyde geçici bir dergâh kurarak âyine başladığı (1057/1647) belirtilmekte, Kandiye yakınlarında Gazi Hüseyin Paşa tarafından yaptırılan ve Horasanlı Dergâhı denen bir başka büyük dergâh kurduğu (1060/1650) ifade edilmektedir (Köprülü, VIII-IX [1980], s. 43-45). Tarikat mensupları tarafından "Küçük Horasan" adı verilen Girit'te Mağralıköy (Kandiye'nin 10 km. güneyinde), Hanya, Resmo ve İbrâhim Baba (Kandiye'de Horasanlı Dergâhı yakınında) adlarını taşıyan dergâhların yer aldığı bildirilmektedir.

Kandiye'nin teslim olmasından sonra da Evliya Çelebi birçok cami ve mescidin adını verir. Bunlar arasında Vâlide Sultan Camii, kalede yeni yapılan İbrâhim Han Camii, Fâzıl Ahmed Paşa (Vezir Camii), Mahmud Kethüdâ, Yeniçeri Ağası Abdurrahman Paşa (Ağa Camii), Defterdar Ahmed Paşa (Defterdar Camii), Kethüdâ İbrâhim Paşa, Ahmed Paşa, Melek

İbrâhim Paşa, Kaptan Kaplan Mustafa Paşa adına olan camiler sayılabilir. Bunların bir ikisi hariç çoğu kiliseden çevrilmiştir. Nitekim fetihten sonra, iki kilise dışında cemaati kalmayan Katolik kiliselerinin derhal cami haline getirildiği belirtilmektedir. Toplam rakamı on sekiz cami, yetmiş bir mahalle mescidi olarak veren Evliya Çelebi, ayrıca tahrir heyetiyle dolaştığı köyler ve kaleleri tavsif eder.

Osmanlı hâkimiyeti sırasında bunların dışında pek çok hayratın meydana getirildiği Girit'te özellikle zeytin ve narenciye başta gelen ürünleri oluşturuyordu. Ticarî hayatın nisbeten canlandığı ve Mısır-İstanbul yolu üzerinde Girit limanlarının önemli bir uğrak yeri haline geldiği söylenebilir. Ayrıca Girit kalabalık müslüman cemaatiyle bir kültür canlanması da yaşamış, buradan pek çok âlim, şair ve sanatkâr yetişmiştir. Müşterek hayat tarzı müslümanlar arasında Rumca'nın yayılmasına da yol açmıştır. Hatta sonradan Türkiye'ye göç eden müslüman ahaliden bazılarının ana dillerini unuttukları için gittikleri yerlerde zorluk çektikleri bilinmektedir. Müslüman ahalinin bütünüyle terkettiği Girit'te birçoğu tahrip edilmekle beraber hâlâ birçok cami, mescid, tekke, çeşme,

hatta “yâ hâfız” yazıları taşıyan taş evler ayakta kalmış bulunmaktadır.

Girit Meselesi. Osmanlı hâkimiyeti altında Kandiye'nin fethinden Mora ihtilâlinin başlangıcına kadar geçen 150 yıllık bir zaman zarfında Girit'te önemli bir hadise vuku bulmadı. Fakat Çar Petro ile başlayıp gittikçe şiddetini arttıran Rus tahrikleri, Fransız İhtilâli ile uyandırılan milliyetçilik duyguları, bunların yanında Osmanlı Devleti'nin günden güne bozulan ve zayıflayan iç idaresi, hıristiyan tebaa arasında baş gösteren ayrılma arzusu ve nihayet böyle bir cereyanı gerçekleştirmek üzere Rumlar'ın kurdukları Heteria Cemiyeti'nin propagandası Girit'te sükûnetin sona ermesine yol açtı. Osmanlı Devleti Tepedelenli Ali Paşa isyanını bastırmakla meşgul olduğu bir sırada Mora ve Adalar'da, bilhassa Çamlıca ve Suluca'da Rumlar tarafından çıkarılan isyanlar Girit adasına da sıçradı. Başta hırsızlık ve serkeşlikleriyle tanınan İsfakyalılar olmak üzere Hanya sancağına bağlı Apokorono ve Hanya nahiyesinin dağ köylerindeki gayri müslimler 1236 yılı ramazan bayramında (1821 temmuz başları) ayaklandılar ve Türkler ile meskûn kasaba ve köylere hücum ettiler. İsyan hareketini haber alan Bâbıâli, Girit'te sükûn ve asayişin yeniden temini hususunu Mısır Valisi

Mehmed Ali Paşa'ya havale etti. II. Mahmud'un bu konudaki iradesi sadrazam tarafından kendisine tebliğ edilen Mehmed Ali Paşa, 21 Eylül 1821 tarihli cevabında din ve devletle padişahın uğrunda malını ve canını düşünmeyerek kendisine bırakılan Girit adasının muhafazasını sağlamaya çalışacağını bildirdi.

Girit gayri müslimleri, 1830 yılında üç koruyucu devlet tarafından kurulan Yunan Krallığı'na adanın ilhak edilmediğini görünce tekrar ayaklandılar. Bunun üzerine Bâbıâli, hem bu isyanı bastırmak hem de Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'a Suriye bölgesini de katmak suretiyle bir Arap devleti kurma düşüncesinde olduğundan şüphelendiği için Mısır'a yolladığı Pertev Efendi ile Berrüşşam'a bedel olmak üzere ona Girit valiliğini teklif etti. Kendisine yapılan bu tevcihi kabul eden Mehmed Ali Paşa, 1831 yılında isyanı bastırmakla beraber, Girit'te Yunanlılar'ın teşvikleriyle ihtilâl eksik olmayacağından ve buraya mutasarrıf olanın zararlı çıkacağını bildiğinden özür dileyerek tekrar Berrüşşam'ın verilmesini istedi. Kütahya anlaşmasından (1833) sonra bizzat Girit'e gittiyse de 15 Temmuz 1840 tarihinde Londra anlaşması gereğince bu ada üzerindeki tasarruf hakkını kaybetti. Girit eyaleti mülhakatı ile beraber, vezâret rütbesiyle o zaman Mehmed Ali Paşa'nın Girit'teki muhafızı bulunan Mustafa Paşa'ya verildi. Fakat kısa bir süre sonra adanın reâyâsı buraya tekrar dönmüş olan Yunan mültecileri tarafından isyana teşvik edildi. Ayaklanma, 1841 yılının ilk aylarında adaya gönderilen yardımla fazla gayret sarfedilmeksizin bastırıldı. Âsilerin Osmanlılar'a karşı büyük devletlerin yardımını istemeleri de bir sonuç vermedi.

Yunanlılar'ın büyük Yunanistan kurma hayalleri, 1864 yılında yedi adanın kendilerine verilmesi üzerine tekrar uyandı. Yunanistan bu maksatla ve adayı Osmanlılar'dan koparmak için halkını ayaklanmaya teşvik etti. Bu yüzden Girit 1866'da ilk defa geniş ölçüde bir ayaklanmaya sahne oldu. Girit hıristiyanları bu defa da hatt-ı hümâyunun hükümlerine riayet edilmesini, vergilerin hafifletilmesini, mekteplerin düzeltilmesini, limanlar açılmasını ve bir ziraat bankası kurulmasını talep ve bahane ederek ayaklandılar; hükümetçe bu isteklerin hepsinin birden yerine getirilmesi mümkün olmadığından kendi kendilerine geçici bir hükümet kurarak Girit'in Yunanistan'a ilhakını ilân ettiler (2 Eylül 1866).

Yunanistan hükümetinin 1830 yılında kuruluşu sırasında koruyucu devletler olan İngiltere, Fransa ve Rusya Osmanlı idaresinde kalan Girit için Sisam gibi bir idare usulü tavsiye etmiş olduklarından Giritliler'in bu defaki ayaklanmalarında kendilerini müdahaleye yetkili zannettiler. Özellikle Rusya ve Fransa, Osmanlı Devleti'ne Girit'in Yunanistan'a bırakılmasını veya hiç olmazsa bu adaya muhtariyet verilmesini teklif ettiler. Bâbıâli, Girit valiliğine getirilmiş olan Mustafa Nâilî Paşa'ya gönderdiği fermanla müzakere için Girit'in her nahiyesinden müslüman ve hıristiyan birer ikişer adam seçtirilerek İstanbul'a yollanmasını emretti. Âsiler bu teklifi kabul etmediklerinden tenkillerine Ömer Paşa memur edildi. Bu şekilde âsilerin tenkiline gayret edilirken konsoloslar, Yunanlılar'ın tahrikiyle adayı tamamıyla terketmek için akın akın sahillere gelen köylü hıristiyan ailelerini Osmanlılar'ın müdahalesini fırsat bilerek kendi beylik gemileriyle Yunanistan'a taşımaya başladılar. Aynı zamanda, güya Osmanlı askerlerinin zulmüne uğramamak için yuvalarını bırakmak mecburiyetinde kalan bu zavallıları insanî vazife olarak koruma amacında bulunduklarını ilân ettiler. Halbuki âsilere yardım maksadıyla her taraftan ve bilhassa Yunanistan'dan gönüllüler gelmekteydi. Hobart Paşa kumandasındaki Osmanlı filosu boş yere, Yunan gemilerinin Girit'e gönüllü, erzak ve cephane çıkarmasını önlemeye çalışıyordu. Bu şekilde Yunanistan'ın yardım ve himayesiyle gittikçe genişleyen Girit ihtilâli, büyük devletlerin Osmanlı Devleti'nin iç işlerine yeniden karışmasına fırsat verdi. 1867 Mayısında Rusya'nın da muvafakatini alan Fransa, Girit reayasının şikâyet ve isteklerinin nelerden ibaret olduğunu anlamak üzere adaya milletlerarası bir komisyon gönderilmesini teklif etti. Fakat Osmanlı Devleti gibi İngiltere ve Avusturya da bu teklife karşı çıktılar. Bunun üzerine Fransa teklifini, Bâbıâli'nin yollayacağı bir komisyon olarak düzeltip buna bir de mütareke isteğini ekleyerek Rusya, İtalya ve Prusya ile birlikte Osmanlı Devleti nezdinde yeni bir teşebbüste bulundu. Bâbıâli onlara verdiği cevapta kısa süreli bir mütarekeyi uygun gördüğünü, fakat Girit'teki ıslahat hususunda tamamen müstakil kalmak arzusunda olduğunu bildirdi; ayrıca bu dört devletin 29 Ekim 1867 tarihinde gönderdikleri şiddetli notalara ve Avusturya'nın tavsiyelerine rağmen fikrinde ısrar etti. Sultan Abdülaziz, Sadrazam Âlî Paşa'yı Girit'e göndererek (2 Ekim 1867) adanın hıristiyan ahalisine çeşitli faydalar sağlayan bir nizamnâme neşrettirdi (4 Ocak 1868). Aynı zamanda Âlî Paşa umumi af ilân ederek âsilerin Hanya'ya birer mümessil göndermelerini istedi. Bu şehirde Kasım 1868'de toplanan delegelerin ileri

sürdükleri diğer istekler de kabul edildi. Bu arada birkaç yıl için vergiler affedildiği gibi zarar görenlere yardım vaad edildi, ayrıca hiristiyanlar bedel-i askerî vermekten muaf tutuldular. Buna rağmen adada huzursuzluk sona ermediği gibi Yunanistan, Girit halkına Bâbıâli tarafından verilen bu imtiyazlarla da yetinmeyerek silahlanmaya başladı. Osmanlı Devleti de Aralık 1868'de Yunanistan'a bir nota göndererek gönüllü kıtaların dağıtılmasını ve korsan gemilerinin silâhlarının alınmasını istedi. Bir savaş çıkmak üzere iken büyük devletler, Prusya'nın 1869 yılı başında yaptığı teklif üzerine Paris'te bir konferans topladılar ve Yunanistan'a şiddetli bir ihtarname gönderdiler. Bunun üzerine

Yunanistan Bâbıâli'nin teklifini kabul edince muharebenin önü alınmış oldu. Bu hususi nizamnâmeye göre Girit Hanya, İsfakya, Resmo, Kandiye ve Laşit adlarıyla beş sancağa ve her sancak kazalara, bunlar da nahiyelere bölündü. İsfakya ve Laşit sancakları mutasarrıfları hıristiyanlardan, Resmo ve Kandiye mutasarrıfları müslümanlardan, kaza kaymakamları da halkın çoğunluğunun mensup olduğu din ve mezhebe göre müslüman veya hıristiyanlardan tayin edildi. Müslüman olan mutasarrıf ve kaymakamların hıristiyanlardan, hıristiyan olan mutasarrıf ve kaymakamların müslümanlardan birer yardımcıları ve her mutasarrıf ve kaymakamın yanında halkın seçimiyle kurulmuş idare meclislerinde üçü müslüman ve üçü hıristiyan olmak üzere altı kişi bulundurulacaktı. Hanya sancağı mutasarrıflığı görevini de yürütecek ada valisinin nezdinde, vilâyet idare meclisi adıyla kurulan mecliste her sancaktan biri müslüman, diğeri hıristiyan olmak üzere on üye bulundurulması, üyelerin vilâyet umumi meclisince seçilmesi kararlaştırılmıştı. Memleket ihtiyaçlarını müzakere ederek gereken kanun ve nizamları çıkarma ve uygulama yetkilerine de sahip olan umumi meclisin de her kazadan ahalice seçilmiş müslüman ve hıristiyan vekillerden oluşması yine bu nizamnâmede belirtilmekteydi.

Müslüman ve hıristiyan ahalinin karşılıklı haklarının korunması esası göz önünde bulundurularak hazırlanan bu nizamnâme ile Girit'te kurulan idarî sistem de adadaki karışıklıklara son vermedi. Nitekim vali ile umumi meclis, müslümanla hıristiyan halk arasında birtakım anlaşmazlıklar başgösterdi. Hıristiyan ahali içinde, Girit'i Osmanlı idaresinden ayırarak Yunanistan'a ilhak etmek için yeniden isyanlar çıkarmaya hazır bir radikal grup ortaya çıktı. Osmanlı Devleti 1878'de Ruslar'la savaşa tutuşunca Girit

reâyâsı bu fırsattan faydalanarak yeniden ayaklandı. Ancak büyük devletler, Berlin Kongresi sırasında Giritliler'in ve Yunanlılar'ın isteklerini dikkate almayıp yalnız Berlin Muahedesi'nin 23. maddesinin başına, Osmanlı Devleti'nin 1868 yılı nizamnâmesine gerekli olabilecek değişiklikleri ekleyerek tamamıyla uygulayacağı taahhüdünü ilâve ettiler. Sonradan büyük devletler bu vaadin gerçekleştirilmesini istediler. Bunun üzerine Girit'e gönderilen Gazi Ahmed Muhtar Paşa ile âsiler arasında, konsolosların kontrolü altında ve bunların Hanya'ya yakın ikamet ettikleri Halepa mevkiinde müzakereler yapılarak 23 Ekim 1878'de bir mukavelenâme imzalandı. Buna göre, Girit valisi hıristiyan olacak ve büyük devletlerin muvafakati ile Bâbıâli tarafından beş yıl için tayin edilecek, kırk dokuzu hıristiyan, otuz biri müslüman olmak üzere seksen üyeden oluşan umumi meclisin kararları sultanın tasdikine bağlı kalmak şartıyla oldukça geniş teşrîî haklara sahip bulunacak ve hatta bu meclis üçte iki çoğunlukla Bâbıâli'nin muvafakati olmasa da esas nizamnâmenin sırf mahallî işlere ait maddelerini değiştirebilecekti. Adanın jandarma heyetine hıristiyanlar da kabul edilecekti. Gelirlerin bir kısmı mektep, hastahane, yol ve liman gibi umumi işlerin yapılmasına ayrılacaktı.

Girit hıristiyanları, kendilerine hemen hemen muhtar denilecek kadar serbest bir idare bahşeden Halepa sözleşmesiyle uzun müddet tatmin edilmiş olmadılar. Nitekim Bulgaristan emâretiyle Doğu Rumeli'nin 1885 yılında birleştirilmesi üzerine Yunanistan ile birleşmek istediler ve birkaç yıl sonra da bu amaçlarını elde etmek için adada tekrar bir isyan çıkardılar. Bunun üzerine Bâbıâli, hıristiyan bir vali yerine fevkalâde kumandan ve vali vekili sıfatı ile Girit'e Şâkir Paşa'yı gönderdi. İsyanın bastırılmasından sonra 1889 yılında neşredilen bir fermanla daha önce adaya verilmiş olan imtiyazlara bazı sınırlamalar getirildi ve bundan böyle adanın mülkî idaresi bir valiye, askerî idaresi de bir kumandana verildi. Fakat bu iki vazifenin bir şahısta birleştirilebileceği ve vali müslüman olursa hıristiyandan, hıristiyan olursa müslümandan bir müşavir bulunduracağı yazılı bulunuyordu. Yalnız umumi meclis üyelerinin sayısı azaltılarak hıristiyanların sayısı kırk dokuzdan otuz beşe ve müslümanların sayısı otuz birden yirmi ikiye indirildi. Mahallî idare için bırakılan gelirler yine eskisi gibi vilâyete kalıyordu. Fazla gelirin hazineye ait olan yarısı da bayındırlık ve eğitim işlerinde harcanmak üzere Girit idaresine bırakılmıştı. Fakat gümrük gelirleri tamamıyla hazinenin olacaktı. Harp divanı tarafından mahkûm

edilenlerle âsilerin ele başılarını kapsamamak üzere genel af ilân eden bu fermanda Halepa mukavelesinin diğer hükümleri aynen bırakıldı.

Dâimî hoşnutsuzluk gösteren Girit hıristiyanları bu defa da Halepa mukavelenâmesi hükümlerinin uygulanmasını istediler. Bâbıâli, onların büyük devletler tarafından desteklenen bu isteğini kabul ederek 1895 Mayısında Kara Teodori Paşa'yı gönderdi. Fakat bu hıristiyan vali adadaki karışıklığı önleyemedi. Ertesi yıl onun yerine Girit valiliğine getirilen Turhan Paşa da büyük bir başarı sağlayamadı. Girit reâyâsı yeni istekleriyle ortaya çıkmak için o sırada Ermeniler tarafından Bâbıâli'ye çıkarılan güçlüklerden faydalandılar. Adanın müslüman ve hıristiyan halkları arasında öteden beri devam eden düşmanlık 1896 Nisanında Hanya'da patlak verdi. Bu çarpışmalar kısa zamanda adanın her tarafına yayıldı. Büyük devletler 26 Mayısta filolarını adaya gönderdiler ve Girit'teki karışıklıkların bertaraf edilmesi amacıyla 24 Haziran'da Bâbıâli'den bir hıristiyan valinin tayinini, Halepa mukavelenâmesini uygulamak için 1868 tarihli nizamnâmesinin tekrar yürürlüğe konulmasını, umumi meclisin toplantıya çağrılmasını ve umumi af ilân edilmesini istediler. Fakat buna Bâbıâli'den bir cevap alamayınca bir hafta sonra (2 Temmuz) verdikleri bir notada, her türlü uzlaştırıcı teşebbüslerin yapılabilmesi için askerî harekâtın derhal durdurulması ve her çeşit tecavüzkâr hareketlerden sakınılması hususunda Bâbıâli tarafından kumandanlara kati emirler verilmesinin önemine işaret ettiler.

Osmanlı Devleti, büyük devletlerin tavsiyelerini dikkate alarak Girit umumi meclisini toplantıya çağırdığı gibi

mukavelenâmenin de uygulanacağını vaad etti. Fakat Girit âsilerine yardım yapılmasından vazgeçilmesi hususunda büyük devletler tarafından Atina hükümeti nezdinde yapılan teşebbüsler o ana kadar hiçbir sonuç vermedi ve adada huzursuzluk devam etti. İstanbul'da Hâriciye Nâzırı Tevfik Paşa ile altı devletin elçileri arasında Girit'e dair Halepa mukavelenâmesine benzer bir nizamnâme kaleme alınarak 25 Ağustos 1896 tarihinde imza edildi. Elçiler bu çözüm şeklini Hanya'daki konsolosları vasıtasıyla umumi meclisin hıristiyan üyelerine bildirdiler ve bunun, bütün ada reâyâsı namına hareket eden umumi meclisin hıristiyan üyeleri tarafından kayıtsız şartsız kabul edildiğini oradaki konsoloslarından öğrenince aynı çözüm şeklinin

Bâbıâli'ce de derhal ilân edilmesini talep ettiler. Bâbıâli, onların bu hususstaki ricalarını kabul ederek beş sene için Girit valiliğine Beroviç Paşa'yı getirdi. Ada yavaş yavaş sükûnet bulmaya başladı; fakat âsiler, Bâbıâli'nin altı devletin elçisiyle birlikte İstanbul'da kararlaştırmış olduğu mülkî ve adlî ıslahatı hükümsüz bırakmak için birtakım hareketlere başvurdular. Onların bu husustaki faaliyeti merkezi Atina'da bulunan ihtilâl komiteleri tarafından desteklendi. Yunan kralını Türkiye'ye karşı bir savaşa sürüklemek isteyen bu şahısların teşvik ve tahrikiyle Girit sularına bir Yunan filosu gönderildi (10 Şubat 1897). Yunan Prensi George'un kumandası altında Girit'e gelen bu filo adaya asker çıkardı (13 Şubat). Bunun üzerine Girit yeniden karıştı. Karaya çıkan Yunan askerlerinin kumandanı Vassos 16 Şubat 1897'de Yunanistan kralı adına adayı zaptettiğini bildiren bir beyannâme neşretti. Yunanlılar büyük devletler tarafından kendilerine yapılan ihtarlara kulak asmayınca Vassos'un adaya ayak bastığı gün Fransız, İngiliz, Rus ve İtalyan zırhlılarından yüzer, Avusturya ve Alman zırhlılarından da ellişer kişilik kuvvet Hanya limanından karaya çıkarıldı.

Osmanlı Devleti'nin, Yunanlılar'ın bu hareketini büyük devletler nezdinde bir iki defa protesto etmesi üzerine 2 Mart 1897'de Yunan hükümetine ortak bir nota verildi. Girit'in kesinlikle Yunanistan'a ilhak ettirilmeyeceği, Osmanlı hâkimiyetinde kalacağı, muhtariyetle idare edileceği ve Yunan kuvvetleri altı gün içinde adadan çekilmediği takdirde şiddetli tedbirlere başvurulacağı bildirildi. Fakat Yunan hükümeti bu notaya 8 Mart'ta verdiği cevapta, büyük devletler tarafından Girit'teki huzur ve asayişin İadesi vazifesinin kendi askerlerine bırakılmasını, ada halkının seçeceği idare hakkında kendi görüşünün de alınmasını talep ettikten sonra Giritliler'e teklif edilen muhtariyeti yeterli bulmadığından tasvip etmediğini ve nihayet Osmanlı kuvvetlerinin Girit'e çıkarılmasına büyük devletlerin Girit sularındaki donanmaları engel olduğu takdirde savaş gemilerini Girit sularından çekebileceğini bildirdi. Büyük devletlerin amirallerinin Hanya'yı işgal ederek Vassos'a adadan kuvvetlerini çekmesini ihtar etmeleri üzerine Yunan hükümeti Girit sularındaki savaş gemilerini geri çekti. Fakat önceden karaya çıkarılmış bulunan askerî kuvvetlerini geri aldırmadı. Bunun üzerine altı büyük devletin Girit'teki deniz kuvvetlerinin amiral ve kumandanları, 21 Mart 1897 sabahından başlamak üzere adayı abluka altına almaya karar verdiler. Bu abluka Yunan bayrağını taşıyan bütün gemilere uygulanacaktı.

Her ne kadar Yunanistan bu münasebetle verdiği cevapta, Girit halkının maişetinin adaya sokulan erzaktan ibaret olduğunu söyleyerek bu durumdan büyük devletlerin besledikleri insanlık duygularına aykırı bazı sonuçların doğabileceğini ileri sürdüyse de ablukanın kaldırılmasına muvaffak olamadı. Abluka ancak 5 Aralık 1898 tarihinde kaldırıldı; fakat Girit'e silâh ve harp mühimmatının sokulması hususunda alınan kararlar yine yürürlükte kaldı.

Büyük devletler Yunan hükümetine ortak bir nota verirken Bâbıâli'ye de bir takrir sundular. Burada, kendilerinin Girit'te barışın korunmasını sağlamak ve Türkiye'nin toprak bütünlüğüne uyulduğunu görmek arzusunda olduklarını, adada silâhlı müdahaleleri gerektiren karışıklıklara ve Yunan kuvvetlerinin buradaki varlığına son vermek için kararlaştırılan 25 Ağustos 1896 tarihli ıslahatın uygulanmasının gecikmesinden dolayı ıslahatın şu andaki ihtiyaçlara artık uymadığını söyleyerek şu hususları kararlaştırmış olduklarını bildirdiler: Girit şimdiki halde hiçbir şekilde Yunanistan'a ilhak edilmeyecek ve daha sonra devletler tarafından ada hakkında bir idarî muhtariyet usulü konacak. İki gün sonra bu notalarına ek olarak verdikleri muhtırada, idarî muhtariyetin Osmanlı askerî kuvvetlerinin yavaş yavaş azaltılmasını gerektirdiğinden adanın Yunan askeri tarafından tahliyesinin ardından Türk askerlerinin de halen büyük devletlerin askerî kuvvetlerinin işgali altında bulunan müstahkem mevkilerde toplanması için gerekli tedbirlerin alınmasının uygun olduğunu ilâve ettiler. Onların bu takririne 6 Mart 1897'de verilen cevapta, Girit'e idarî muhtariyet verilmesini kabul etmekle beraber Osmanlı hükümetinin adada uygulanacak idarî usulün şekli hakkında İstanbul'daki büyük devlet elçileriyle anlaşmaya varılması yetkisini koruduğu bildirildi. Fakat bir müddet sonra Fransa, İngiltere, İtalya ve Rusya, adada bir Türk askerî kuvvetinin bırakılmasının tam muhtariyet esasları ile bağdaşmayacağını ileri sürerek Türk askerlerinin yavaş yavaş azaltılarak adanın tamamıyla boşaltılması gerektiğini bildirdiler. Tahliye işine bu notanın verilmesi tarihinden itibaren on beş gün sonra başlanmak üzere Girit'teki askerlerin bir ay içinde geri çağrılmasını istediler. Bâbıâli'den red cevabı aldıkları takdirde ise adayı Türk askerlerinden tahliye ettirmek üzere derhal kati tedbirlere başvuracakları yolunda tehditte bulundular. Dört büyük devletin bu talepleri, Girit sularında bulunan amiralleri adına Fransız Amirali Pottier'nin Girit vali muavini İsmâil Paşa'ya yolladığı yazıda dile getirildi. Bunu Osmanlı

idarecilerinin görevlerinden çekilmesi, memuriyetlerin amiraller tarafından tayin edilecek kişilere devredilmesi gerektiği gibi diğer istekler takip etti. Bâbıâli'nin Girit'e, terhis edilecek 5000 asker yerine yenisini göndermek hususundaki girişimi de bu hareketin birtakım yeni karışıklıkların çıkmasına sebebiyet vereceği bahanesiyle reddedildi. Fakat büyük devletler, Girit üzerinde Osmanlı Devleti'nin hükümranlık haklarına riayet edileceğine dair verdikleri teminatlara rağmen sözlerinde durmadılar. Osmanlı askerleri Kandiye ve Kisamo'dan ayrıldıktan sonra Türk bayrağı, İngiliz ve İtalyan bayrakları ile birlikte adı geçen yerlere çekildiği halde 6 Kasım 1898 tarihinden itibaren artık buralara çekilmedi.

Girit'te 1896 yılında patlak veren ayaklanmanın ortaya çıkardığı siyasî buhranda büyük devletlerin ve bilhassa İngiltere, Fransa, Rusya ve İtalya'nın tavırları, adanın Yunanistan'a ilhakını zaruri kılmaktan ibaret olduğunu gösteriyordu. Nitekim Osmanlı Devleti, girmek mecburiyetinde bırakıldığı Osmanlı-Yunan harbini zaferle bitirdiği halde (19 Mayıs 1897) İngiltere, Rusya, Fransa ve İtalya, 2 Mart 1897 tarihli notada bahsedilen

Girit'in muhtariyetini ilân ettiler (18 Aralık 1897). Almanya ile Avusturya ise karara katılmadılar. Devletlerin aldığı bu karara göre Girit adası Osmanlı hâkimiyetinde tarafsız ve muhtar bir vilâyet oluyordu. Vilâyetin başında padişahın beş yıl süreyle ve devletlerin muvafakatiyle tayin edeceği bir vali bulunacaktı. Müslümanların güvenliği sağlandıkça Türk askeri adadan çekilecekti. Her yıl Osmanlı hazinesine maktu bir vergi verilecekti. Böylece Girit meselesi Osmanlı Devleti aleyhine bir durum almış oldu. Devletlerin işgali altındaki adada Yunan askeri bulundurulmamakla birlikte Yunan kralının ikinci oğlu Prens George fevkalâde komiser olarak Girit'in başına getirilmek istendi. Bâbıâli, daha Prens George'un Girit valiliğine getirilmesi şâyiasını duyar duymaz büyük devletler nezdinde teşebbüse geçti ve valilik için Goltz ile bilhassa Kara Teodori Paşa'yı aday gösterdi. Fakat diğer devletler tarafından da birçok aday ileri sürüldükten sonra neticede büyük devletler Yunan kralının oğlu Prens George'un üç yıl müddetle fevkalâde komiser sıfatı ile Girit'e tayin edilmesini kabul ettiler ve durumu 19 Kasım 1898'de Bâbıâli'ye bildirdiler. Prens George'un 22 Aralık 1898'de adada görevine başlaması üzerine Girit'te bulunan dört amiralin her biri 800 kişilik bir kuvvet bırakarak adadan uzaklaştı. Bu tarihten itibaren Girit Osmanlı Devleti için kaybedilmiş sayılabilirdi. Fransa, İngiltere, Rusya ve

İtalya'nın himayeleri altında Yunan Prensi George tarafından idare edilen Girit, 1899 yılından itibaren yüksek komiserin maiyetinde bulunan adliye, maliye, maarif ve dahiliye işlerine nezârete memur üç müşavirden oluşan bir idare meclisiyle, her 5000 nüfus için ve iki sene müddetle seçilmiş mebuslardan müteşekkil bir millî meclise sahip oldu. Müşavirler yalnız millî meclise karşı sorumlu idiler. Bu meclis 1 Mayıs'ta olmak üzere yılda iki veya üç ay için toplanarak vergileri tayin ve tasdik ederdi. Dış meselelerin idaresi ise dört büyük devlete aitti. Polis kuvvetleriyle milis Yunan zâbitlerinin yönetimine verilmişti. Prens George 1900 yılında, Hanya'da hükümet konağının önüne Yunan bayrağını çektirdikten başka Girit'in Yunanistan'a ilhakı için gerek dört hâmî devlete yaptığı tekliflerden, gerekse bu amacın temini maksadı ile uygun bir hava yaratmak üzere Avrupa'ya yaptığı seyahatlerden bir başarı sağlayamadı. Ancak 1901 yılından itibaren adada tekrar canlandırılan hoşnutsuzluk 1905'te bir ayaklanma şeklinde ortaya çıktı. Prens George 1906 yılında görevinden çekilince bu defa dört hâmî devlet prensin halefinin seçilmesini Yunan kralına bıraktı. Aynı yılın ekim ayında eski nazırlardan Zaimis, ada üzerindeki hükümranlık hakları değiştirilmeksizin yüksek komiser olarak tayin edildi. Bâbıâli bu defa da ancak bir protesto ile yetindi. Bu durum, Girit'in Yunanistan'a ilhakı teşebbüsünün yeniden tazelendiği 1908 yılına kadar devam etti. Zaimis'in 1908 Martında dört hâmî devlete, adadaki askerlerini geri çekmek için 23 Temmuz 1906'da verilmiş olan ortak notada ileri sürülen şartların gerçekleştirilmiş bulunduğunu, yani adada milis askeri teşkilâtının düzenli şekilde tamamlandığını ve müslümanların can ve mallarının emniyet altına alındığını bildirmesi üzerine hâmî devletler Girit'ten askerlerini çekmeye karar verdiler. Bu hususu 11 Mayıs 1908'de Zaimis'e gönderdikleri bir nota ile bildirdiler. Fakat Girit Millî Meclisi, Bosna-Hersek'in Avusturya-Macaristan tarafından ilhakı ve Bulgaristan'ın istiklâlini ilân etmesi üzerine adanın Yunanistan Krallığı'na katılmasını resmen ilân edince buna karşı Osmanlı topraklarının her tarafından protestolar yağdırıldı; İstanbul'da mitingler düzenlendi ve Bâbıâli ilgili devletler nezdinde teşebbüse geçti. Dört büyük devlet kendi muvafakatleri olmadan ilhakın söz konusu olamayacağını, adada asayişi ve müslüman halkın güvenliğini sağlamak üzere meseleyi çözmeye meyilli olduklarını beyan ettiler. Durum değişmedi; fakat aynı zamanda hâmî devletler işgal kuvvetlerinin geri çağırılması hakkında aralarında müzakerelere başladılar. Nihayet tahliyenin 1909 yılı Temmuzunda gerçekleştirilmesine karar

verdiler. Bâbıâli, Yunanistan'ın Girit'i işgal etmek için yabancı kuvvetlerin çekilmesinden faydalanmaya kalkışacağından endişe duyarak adanın derhal tahliyesini şimdilik durdurmak ve mümkünse nihaî ve kendi hâkimiyet haklarını koruyan bir çözümle neticelendirmek üzere teşebbüse geçti. Ancak Girit'in hâmîsi olan devletler bu teklifi kabul etmediler. Bir müddet sonra 13 Temmuz 1909'da Bâbıâli'ye ortak bir nota verdiler. Bu notada aynı ayın yirmi altısında askerlerinin geri çekileceğini, Türk sancağı ile kendi bayraklarının korunması ve Girit müslümanlarının emniyetlerinin sağlanması için gerekli tedbirlerin alınacağını bildirdiler. Ayrıca bu devletlerin Hanya'daki mümessilleri Girit halkına hitaben bir beyannâme neşrederek askerlerini tamamen çekeceklerini, fakat mahallî memurların önleyemeyecekleri herhangi bir karışıklık çıkması durumunda gereken tedbirleri alma hakkını koruduklarını ifade ettiler. Yunan hükümetine de bu nota ve beyannâme şifahen bildirilerek adadaki durumun olduğu gibi kabul edilmesi, Osmanlı Devleti'ni tahrike yol açılmaması tavsiye edildi. Devletler askerlerini tamamen çektikleri gün Hanya Kalesi'ne de Yunan bandırası asıldı. Bu hadise İstanbul'da büyük bir tepki uyandırdı. Gerek Bâbıâli gerekse büyük devletler tarafından buna karşı protestoda bulunuldu. 5 Ağustos'ta Yunan hükümetinden Girit'in ilhakını hoş görmeyip reddettiğini bildiren bir açıklama istendi. Yunan hükümeti de istenilen şekilde bir açıklama yaparak meselenin hallinin Girit'i ellerinde bulunduran devletlere bağlı olduğu konusuna işaret etti. Girit hükümetinin halk tarafından korunduğunu belirttiği bayrağı indirmemesi üzerine de dört devletin her biri Girit'e ikinci bir harp gemisi yollamaya karar verdi ; 18 Ağustos sabahı gemilerdeki bahriye askerleri karaya çıkarak Hanya Kalesi'nde henüz bayrağın çekilmediği direği yerinden çıkarttılar. Ayrıca burada elli kişilik milletlerarası bir muhafız kuvvet bırakıldı. Osmanlı Devleti'nin de Yunanistan'a karşı hasmane bir harekete girişmemesi yolunda ikazda bulunuldu. Fakat Giritliler Yunanistan ile birleşme teşebbüsünden bir türlü vazgeçmediler. Bu ilhakı münferit kararlarla Yunan kanunlarının geçerliliğini kabul ederek gerçekleştirmeye çalıştılar. Girit Millî Meclisi 9 Mayıs 1910'da Helenler'in kralı adına açıldı; mebuslar kral adına yemin ettirildiler. Bu durum müslüman mebuslarla ihtilâflara ve hâmî devletlerin müdahalesine sebebiyet verdi. Hâkimiyet hakları sarsılan Bâbıâli devletler nezdinde protestoda bulundu ve aynı zamanda Yunan mallarına karşı boykot ilân etti. Girit hükümet reisi Venizelos'un teklifi üzerine millî meclis 30 Mayıs'ta müslüman mebusları toplantılara artık

kabul etmemeye karar verdi. 1910 yılı Ekiminde yine Girit meclisinde protestoları gerektiren bazı kararlar alındı. 29 Ekim'de hâmî devletler Bâbıâli'nin Girit üzerindeki hâkimiyet hakkını muhafaza etmeye karar vermiş olduklarını ve adanın hıristiyan mebuslarına ciddi ihtarların

yapılmış bulunduğunu Osmanlılar'a bildirdiler. Girit meclisi, büyük devletlerin notasındaki Türk hâkimiyeti ifadesinden dolayı protestoda bulundu ve Yunanistan'a iltihakının tanınmasını temenni etti. Uzun müddet kendisini hükümetten uzak bulunduran yüksek komiser Zaimis'in memuriyet süresi 1911 Eylül sonunda bitiyordu. Bâbıâli, millî meclisin dağıtılarak adayı Yunan kralı namına idare edecek bir komiser tayin edilmesi yolundaki haberleri alınca büyük devletler nezdinde teşebbüse geçti. Hâmî devletler, Bâbıâli'yi aralarındaki müzakerelere iştirak ettirmemekle beraber ne Zaimis'in memuriyetini yenilediler ne de diğer bir komiserin tayinini kabul ettiler. Ancak Giritliler büyük devletlerin bu kararını hiçe sayarak adanın Yunanistan ile birleşmesine doğru yeni bir adım attılar. Millî meclis, ekimde Girit mebuslarının Atina'ya giderek Yunan parlamentosunun toplantılarına katılmaları lüzumuna karar verdi. Fakat Yunanistan bu karara karşı çıktı. Girit'te 1910 Martında tekrar bir değişiklik oldu, meşrutî icra komitesi düşürüldü ve ihtilâlci bir meclis iktidarı ele aldı. Bütün bölgelerin mümessilleri vasıtasıyla yirmi beş mebus Yunan Parlamentosu'na gönderilmek üzere seçildi. Büyük devletler buna derhal karşı çıktılar. Atina'ya gitmek üzere vapura bindikleri zaman yabancı harp gemilerince durdurulan mebuslar bir İngiliz gemisi tarafından tutuklandılar ve Yunan Parlamentosu açık kaldığı müddetçe serbest bırakılmadılar. Bâbıâli büyük devletlerin bu kararı ile yetindi; fakat Balkan Harbi'nin başlangıcında Yunan hükümeti 10 Ekim 1912'de her iki meclisin birleşmesine muvafakat etti. Aynı ayın yirmi altısında Yunan umumi valisi Dragumis Girit'in idaresini ele aldı. Bâbıâli bu durumu bir taraftan hâmî devletler nezdinde protesto ederken diğer taraftan da Atina'dan elçisini geri çağırdı; çok geçmeden çıkan Balkan Harbi'nin ardından Londra (30 Mayıs 1913) ve Bükreş (10 Ağustos 1913) muahedeleriyle Girit adası Osmanlı Devleti'nin elinden çıkmış oldu.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 785, 820, 825, 980; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 339; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 112, 231; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 70-71; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 236; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 192; Kâtib Çelebi, Tuhfetu'l-kibâr, s. 44, 53, 135-137; Solakzâde, Târih, s. 493, 497; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 376-573; Naîmâ, Târih, III-IV, tür.yer.; Silâhdar, Târih, I, 398 vd., 530-535; Râşid, Târih, I, 12, 192, 213-215, 224, 237, 239, 241, 517; IV, 147, 151; D. Cantemir, Histoire de l'empire ottoman, Paris 1743, III, 117 vd., 165 vd.; Enverî, Düstûrnâme, s. 41 vd.; Şânîzâde, Târih, III, 203 vd.; IV, 198; P. Daru, Histoire de la république de Venise, Paris 1819, II, 70 vd., 125-150; VI, 221 vd.; Hoeck, Creta, Göttingen 1823-28; T. A. B. Spratt, Travels and Researches in Crete, London 1837; J. de Saint Denys, L'histoire de l'empire ottoman, Paris 1844, I, 156, 159; J. W. Zinkeisen, Geschichte des osmanischen reiches in Europa, Gotha 1856, IV; Hammer, GOR, III, 261 vd.; Ch. Fr. Wurm, Diplomatische geschichte der orientalischen frage, Leipzig 1858, s. 84, 190; R. Dozy, Histoire des musulmans d'Espagne, Leiden 1861, II, 76; Joannides, Narrative of the Cretan War of Independence, London 1865; E. Melena, Die Insel Creta unter der ottoman, Verwaltung, Wien 1867; Postlethwate, Tours in Crete, London 1868; J. Ballot, Volontaire français en Crète, histoire de l'insurrection crétoise: 1866, Paris 1868; V. Raulin, Descriptions physique et naturelle de l'île de Crète, Paris 1869; Nezâret-i Umûr-i Hâriciyye, Muharrerât-ı Resmiyye, İstanbul 1284, tür.yer.; a.e., (1288), tür.yer.; Nûri Hanyevî, Girid Tarihi ve Fethi, İÜ Ktp., TY, nr. 2536; a.mlf., Târîh-i Giridî, İÜ Ktp., TY, nr. 205; Mahmud Celâleddin Paşa, Girid İhtilâli, İÜ Ktp., TY, nr. 4150; Girid'de Vukû Bulan İhtilâl ve Kavalalı Mehmed Ali'nin Ahval ve Etvârı Hakkında Bir Lâyiha, İÜ Ktp., TY, nr. 6106; Tahmiscizâde Mehmed Mâcid, Girit Hatıraları (nşr. İsmet Miroğlu-İlhan Şahin), İstanbul 1977; Hüseyin Kâmî Hanyevî, Girid Tarihi, İstanbul 1288; H. Strobl, Kreta, München 1875-76; "Un ancien diplomate en orient", Les grècs à toutes les époques, Paris 1870, s. 252 vd.; W. Stillemann, The Cretan Insurrection of 1866-1867-1868, New York 1874; Girid Cezîresi Sâhilnâmesi, İstanbul 1295; G. F. Hertberg, Geschichte der byzantiner und des Osmanischen reiches, Berlin 1883, s. 58, 128, 168; Th. Mommsen, Römische geschichte, Berlin 1883-89, I, 692; II, 19, 46, 63 vd., 75, 509; III, 79-81, 122 vd., 150; Mustafa Nûri Paşa,

Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1329, II, 55-59, 67 vd., 77; Salnâme-i Vilâyet-i Girid (1310), tür.yer.; H. Noiret, Documents inédits pour servir à l'histoire de la domination vénitienne en Crète, Paris 1892, giriş, s. IV-V, XI-XII; Abdurrahman Hakkı, Kavâ-nîn ve Nizâmât Mecmuası, İstanbul 1312, s. 20-23, 492 vd.; Cevdet, Târih, I, 4, 151 vd.; XI, 55, 160, 292; Süleyman Tevfik-A. Zühdi, Devleti Aliyye-i Osmâniyye ve Yunan Muharebesi 1314, İstanbul 1315, tür.yer.; P. Combes, L'île de Crète, Paris 1897; H. C. des Foses, La Crète et lhellénisme, Paris 1897; J. Perrot, La Crète, son passé, son présent, son avenir, Roven 1897; Fuster, Quelques reflexions sur la Crète, Montpellier 1897; Ch. Laroche, La Crète ancienne et moderne, Paris 1898; M. H. Turot, L'insurrection crétoise et la guerre gréco-turque, Paris 1898; P. Mille, De Thessalie en Crète, Paris 1898; V. Bérard, Les affaires de Crète, Paris 1898; H. Bothmer, Kreta in vergangenheit und gegenwart, Leipzig 1899; H. Coutrier, La Crète, Paris 1900; Monumenti Veneti dell' Isola di Greta, Venise 1906-1908; C. R. v. Sax, Geschichte des machtverfalls der Türkei bis ende des 19. Jahrhunderts u. die Phasen der Orientalischen Frage, Wien 1908, s. 84-87, 103, 109, 260 vd., 292, 378-383, 449 vd., 516-523; R. Wagner, Der Kretische aufstand 1866-1867 bis zur Mission Ali Paschas nach diplomatischen Quellen, Bern 1908; H. Charles-Lavanzelle, Dissertation sur la guerre turco-grècque, Paris, ts.; Kâmil Paşa, Târîh-i Siyâsî-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, İstanbul 1327, III, 121-149; Ali Paşa, Girid, İstanbul 1327; Lutfî, Târih, I, 209; VII, 118; VIII, 387, 391 vd.; N. Jorga, Geschichte des osmanischen reiches, Gotha 1911-13, IV, 138, 482; V, 253; G. Schlumberger, ün empereur byzantin au XII. siècle: Nicephore Phocas, Paris 1923, s. 25 vd., 93; A. Vasiliev, Histoire de l'empire byzantin, Paris 1932, I, 40-61; Ch. Diehl-G. Marçais, Histoire du moyen âge: III. Le monde orientale de 395-1081, Paris 1936, s. 1 vd., 216, 301, 321, 394, 450 vd., 462; Şinasi Altındağ, Kavalalı Mehmed Ali Paşa İsyanı, Ankara 1945, I, 29 vd.; A. Müfid Mansel, Ege ve Yunan Tarihi, Ankara 1947, s. 6-13, 27-62; Mehmed Salâhî, Girid Meselesi 1866-1889 (haz. Münir Aktepe), İstanbul 1967; E. Zachariadou, Trade and Crusade Venetian Crete and The Emirates of Menteshe and Aydın (1300-1415), Venice 1983, bk. İndeks; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I: Selçuklulardan Bizans'ın Sona Erişine, İstanbul 1990, bk. İndeks; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1991, s. 87, 108, 147, 192, 206, 217, 240, 263, 265, 395, 500; Andrea Kopasi, "Girid'in Ahvâl-i Umûmiyye ve Târîhiyyesi", Mecmûa-i Ebüzziyâ, sy. 63-83,

İstanbul 1315-16, s. 821 vd.; Beulé, “L’île de Crète et la question d’orient”, RDM, 15 Jan 1867; Brooks, “The Arab Occupation of Crete”, English Historical Review), XXVIII, London 1913, s. 431-442; “Girit Fütuhatı ve İlgili Fetihnâme-i Hümâyunun Sûreti”, SM, IV/93 (1326), s. 265; Cemal Tukin, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Girit İsyanları, 1821 Yılına Kadar Girit”, TTK Belleten, IX/34 (1945), s. 163-206; a.mlf., “Girit”, İA, W, 791-830; E. Lévi-Provençal, “Une deseription arabe inédite de la Crète”, Studi Orientalistici in onore de Giorgio Levi Della Vida, Roma 1956, II, 49-57; a.mlf., “Abū Ḥafṣ ʿUmar”, El2 (İng.), I, 121; Orhan F. Köprülü, “Ustazâde Yunus Bey’in Meçhul Kalmış Bir Makalesi, Bektaşiliğin Girid’de İntişarı”, GDAAD, VIII-IX (1980), s. 37-86; İdris Bostan, “Girid’e Dâir Bir Lâyiha”, Türklük Araştırmaları Dergisi, sy. 2, İstanbul 1987, s. 19-23; Adnan Ekşigil, “Girit Kadı Defterleri”, TT, VIII/43 (1987), s. 9-12; Nükhet Adıyeke, “Girit’in Mehmed Ali Paşa Yönetimindeki Durumuna Dair Bir Rapor”, TTK Belgeler, XV/19 (1993), s. 293-315; a.mlf., “Osmanlı Kaynaklarına Göre Türk-Yunan İlişkilerinde Girit Sorunu (1896)”, Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, I/3, İzmir 1993, s. 335-346; M. Canard-R. Mantran, “Iḳrīṭis̲h̲”, El2 (İng.), III, 1082-1087; B. S. Baykal, “Girit”, TA, XVII, 378-386 [bu madde müellifin bibliyografyada adı geçen maddesi esas alınarak Cevdet Küçük tarafından düzenlenmiştir].

Cemal Tukin

# GİRİTLİ AHMED MUHTAR EFENDİ

(bk. AHMED MUHTAR EFENDİ, Giritli).

# GÎSÛDIRÂZ

گیسودراز

Ebü'l-Feth Sadrüddîn Seyyid Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî ed-Dihlevî (ö. 825/1422)

Hindistanlı mutasavvıf, Çiştî şeyhi.

4 Receb 721'de (30 Temmuz 1321) Delhi'de doğdu. Herat'tan Hindistan'a göç ederek Delhi'de yerleşen bir seyyid ailesine mensuptur. Babası, Seyyid Râcâ el-Kattâl diye tanınan Seyyid Yûsuf el-Hüseynî Çiştî şeyhlerinden Nizâmeddin Evliyâ'nın müridiydi. Sultan Muhammed b. Tuğluk Dakka bölgesinde sefere girişip Delhili ulemâ ve meşâyihi Devletâbâd'a göç etmeye mecbur bıraktığı yıllarda Seyyid Râcâ da Delhi'yi terkederek Devletâbâd'a yerleşti. Seyyid Muhammed, babasının ölümünden (731/1330) sonra annesi ve kardeşiyle birlikte Devletâbâd'dan ayrılarak Delhi'ye geri döndü (736/1335). Orada Seyyid Şerefeddin Keyselî, Mevlânâ Tâceddin Bahâdır ve Kādî Abdülmuktedir'den dinî ilimleri tahsil etti. Bir mürşid arayışı onu, sonunda kendisine "Gîsûdırâz" (uzun saçlı) lakabını veren Çiştî şeyhlerinden Çırâğ-ı Dehlî'ye (ö. 757/1356) intisap etmeye götürdü.

Timur Hindistan seferine çıktığı zaman (800/1398) Gîsûdırâz Delhi'yi terkedip Gevâliyâr'a gitti. Bir müddet burada kaldıktan sonra Gucerât'a giderek Hâce Rükneddin Kân-i Şekker'in misafiri oldu. Ardından Gülberge'ye göç etti ve oraya yerleşti. Tâceddin Fîrûz Şah Behmenî onu ilgiyle karşıladı. Ancak sultanın filozoflarla arasının iyi olması ve felsefeye temayülü Gîsûdırâz'ın ondan uzaklaşmasına yol açtı. Fakat Fîrûz Şah'ın halefi Sultan Şehâbeddin Ahmed Şah Behmenî Gîsûdırâz ile yakın ilgi kurmayı başardı. Ahmed Şah Behmenî, 16 Zilkade 825'te (1 Kasım 1422) Gülberge'de vefat eden Gîsûdırâz'ın kabri üzerine muhteşem bir türbe inşa ettirdi. Abdülazîz b. Şîr Melik Vâizî, 849 (1445) yılında tamamladığı Târîḫ-i Ḥabîbî ve Teẕkire-i Mürşidî adlı eserinde Gîsûdırâz'ın hayatı hakkında geniş bilgi vermiştir. Ölüm yıl dönümü münasebetiyle düzenlenen

ihtifallerde (urs) yüz binlerce kişi türbesinde bir araya gelmektedir. Halen burada bulunan dergâhın yönetimi bir basımevi, aylık bir dergi ve kütüphanenin yanı sıra biri kızlar için olmak üzere çeşitli okul ve medreselerin sahibi ve işleticisi durumundadır.

Çok yönlü bir âlim ve verimli bir müellif olan Gîsûdırâz özellikle Kur'an, hadis, fıkıh ve tasavvuf alanlarında zengin bir birikime sahipti; ayrıca başta Arapça, Farsça, Sanskritçe ve Hintçe olmak üzere çeşitli dilleri, Hindû folklor ve mitolojisini de çok iyi biliyordu. Hindû yogi ve âlimleriyle dinî meseleler üzerinde tartışmalarda bulunurdu. Seyyid Muhammed Eşref Cihângîr-i Simnânî ve Mes'ûd Bek gibi tanınmış velîlerle de teması vardı. Çiştî tasavvuf esaslarını Dakka bölgesinde yaygınlaştırmış, dinî ilimlerin çeşitli dallarında çok sayıda eser vermiştir. Uzun ömrünün her yılına bir eser düştüğü, hiçbir Hint-Çiştî velîsinin onun kadar değerli esere sahip olmadığı söylenir. Klasik tasavvufî eserleri halka mal eden ilk Çiştî mutasavvıfı da odur. Eserleri genellikle şerh veya tasavvuf klasiklerinin özeti niteliğinde olmakla birlikte orijinallikten uzak değildir. Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî, kendine has bir meşrebe sahip olan Gîsûdırâz'ın geleneksel sûfî yaklaşımla her zaman uyum içinde olmadığını söyler. Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Aynülkudât el-Hemedânî hakkında tenkitleri olduğu gibi et-Taʿarruf müellifi Kelâbâzî'nin, bir sûfînin bu dünyada iken rü'yetullaha ulaşamayacağı yolundaki fikrine de katılmıyordu. Öte yandan müridlerinin yogi uygulamalarını ayırım gözetmeksizin benimsemelerine de müsaade etmemekteydi. Tasavvuf geleneği bulunmayan topraklarda tekke hayatını yerleştirmek isteyen bir sûfî için büyük değer taşıdıklarından özellikle Âdâbü'l-mürîdîn ve ʿAvârifü'l-maʿârife çok bağlıydı. Eserlerinde, birbiriyle çelişmekten ziyade birbirini tamamlayıcı olarak gördüğü şeriatla tarikat arasında köprü kurma arzusu görülür. Gîsûdırâz büyük bir teşkilâtçı olmasına rağmen mensubu bulunduğu Çiştiyye tarikatını bütün Hindistan'a yaymada başarılı kabul edilmemektedir.

Eserleri. 1. el-Maʿârif. Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin ʿAvârifü'l-maʿarif'inin Arapça şerhidir. Müellif bu eseri Farsça olarak da şerhetmiştir. 2. Şerḥ-i Taʿarruf. Kelâbâzî'nin et-Taʿarruf'unun Farsça şerhidir. 3. Terceme-i Âdâbü'l-mürîdîn. Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin Âdâbü'l-mürîdîn adlı eserinin Farsça tercümesidir. Müellif, Âdâbü'l-mürîdîn'i daha

önce birkaç defa Farsça'ya tercüme ettiğini, bunun son tercüme olduğunu belirtir. Gîsûdırâz bu esere el-Ḫâtime adıyla Arapça bir şerh de yazmıştır. Tercüme ve şerh Hâfız Seyyid Atâ Hüseyin tarafından bir arada neşredilmiştir (Haydarâbâd 1358). 4. Şerḥ-i Temhîdât. Aynülkudât el-Hemedânî'nin Temhîdât'ının Farsça şerhidir (nşr. Hâfız Seyyid Atâ Hüseyin, Haydarâbâd 1324, 1364). 5. Şerḥ-i Risâle-i Ḳuşeyriyye (nşr. Hâfız Seyyid Atâ Hüseyin, Haydarâbâd 1361). Müellif bu eseri Arapça olarak da şerhetmiştir. 6. Ḥaẓâʾirü'l-ḳuds (ʿIşḳnâme, Haydarâbâd, ts.). 7. Esmârü'l-esrâr (nşr. Hâfız Seyyid Atâ Hüseyin, Haydarâbâd 1350). 8. Mektûbât (nşr. Hâfız Seyyid Atâ Hüseyin, Haydarâbâd 1362). Altmış altı mektuptan meydana gelmektedir. 9. Cevâhir-i ʿUşşâḳ. Abdülkādir-i Geylânî'nin bir risâlesinin şerhidir (nşr. Hâfız Seyyid Atâ Hüseyin, Haydarâbâd 1362). 10. Enîsü'l-ʿuşşâḳ. Şiirlerini ihtiva etmektedir (nşr. Hâfız Seyyid Atâ Hüseyin, Haydarâbâd 1360). 11. Cevâmiʿu'l-kelim. Eser, müellifin, oğlu Seyyid Muhammed Ekber Hüseynî tarafından derlenen sohbetlerinden meydana gelmektedir (Kanpûr 1356). 12. Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber (nşr. Hâfız Seyyid Atâ Hüseyin, Haydarâbâd 1367). 13. Mecmûʿa-i Yâzde Resâʾil (nşr. Hâfız Seyyid Atâ Hüseyin, Haydarâbâd 1360). Bu koleksiyonda yer alan on bir risâlenin altısı Gîsûdırâz'a, diğerleri Muzafferi Belhî'ye aittir.

Miʿrâcü'l-ʿâşıḳīn ve Şikârnâme adlı eserler de Gîsûdırâz'a atfedilmekle birlikte bunların ona ait olup olmadığı kesinlik kazanmamıştır. Kaynaklarda adı geçen Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem ise günümüze ulaşmamıştır. Bunlardan başka Gîsûdırâz'ın başta tefsir olmak üzere hadis, siyer ve fıkha dair çeşitli eserleri de vardır (El2 [İng.], II, 1115; UDMİ, XVII, 587).

## BİBLİYOGRAFYA

Abdülazîz b. Şîr Melik Vâizî, Târîḫ-i Ḥabîbî ve Teẕkire-i Mürşidî, Asiatic Society of Bengal, nr. 246; a.e. (trc. M. Ma'şûk Hüseyin Han), Haydarâbâd 1368; M. Ali Sâmânî, Siyer-i Muḥammedî (trc. ve nşr. A. Kādirî), Haydarâbâd 1969; Nizâmeddin Yemenî, Leṭâʾif-i Eşrefî Delhi 1395; Ali b. Azîzullah et-Tabâtabâî, Burhân-ı Meʾâs̱ir, Haydarâbâd 1355/1936, s. 43-44;

Firişte, Târîẖ, Nivalkişor, ts., I, 316; II, 309; Abdülhak ed-Dihlevî, Aẖbâru’l-aẖyâr, Delhi 1309, s. 129-134; Abdurrahman Çiştî, Mirʾâtü’l-esrâr (K. A. Nizami özel kütüphanesi), s. 734-742; Gulâm Muînüddin Abdullah, Meʿâricü’l-velâye (K. A. Nizami özel kütüphanesi), I, 366-438; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetul-as̱fiyâʾ, Leknev 1873, I, 381-382; Âzâd Bilgrâmî, Ravżatü’l-evliyâʾ, Evrengâbâd 1892, s. 18-25; Gül Muhammed Ahmedpûrî, Tekmiletü Siyeri’l-evliyâʾ Delhi 1312, s. 203; Hakîm Muhammed Ömer, Ḥâlât-i Dilgüdâz Maʿrûf bâ Cevânih Bende Nevâz, Delhi 1320; Mirzâ M. Ahtar, Teẕkire-i Evliyâʾ-i Hindî, Delhi 1928, I, 137-138; Rahman Ali, Teẕkire-i ʿUlemâʾ-i Hind, Karaçi 1961, s. 227; Maʻsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, III, 10-13; K. A. Nizami, Târîẖ-i Meşâyiẖ-i Çişt, Delhi 1953, s. 206-208; a.mlf., “Gīsū Darāz”, El2 (İng.), II, 1114-1116; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 351 vd.; R. M. Eaton, Sufis of Bijapur, New Jersey 1978; S. S. Khusro Hussaini, Sayyid Muhammed Al-Husayni-i Gisudaraz: on Sufism, Delhi 1983; Evliyâʾey Kirâm Number (der. Seyyâre Digest), Lahore 1986, III, 107-114; M. Sulayman Sıddikī, The Bahmani Sufis, Delhi 1988; M. Sâlim Kıdvâî, ʿUlûm-i İslâmiyye ôr Hindüstânî ʿUlemâʾ, Aligarh 1991, s. 51-60; a.mlf., Hindüstânî Müfessirîn ôr un ki ʿArabi Tefsîreyn, Lahor 1993, s. 25-39; Muhammed İkrâm, Âb-ı Kevser, Lahor 1992, s. 366-374; Sehâvet Mirzâ, “Ḫâce Gîsûdırâz ke Çend Hindî Gît”, Ḳavmî Zübân, Karaçi, Temmuz 1963, s. 21-24; a.mlf., “Gîsûdırâz”, UDMİ, XVII, 585-588.

K. A. Nızamı

# GLASER, Eduard

(1855-1908)

Güney Arabistan harabeleri üzerindeki araştırmalarıyla tanınan Avusturyalı kâşif.

Deutsch-Rust'ta (Bohemya) doğdu; Çek asıllı bir aileden gelir. Lise öğreniminden sonra bir süre Prag Üniversitesi'ne devam etti; ardından Viyana Üniversitesi'ne geçerek oradan mezun oldu. Üniversite tahsili boyunca, özellikle İslâmiyet öncesi Araplar'ına ait kitâbeler üzerine yaptığı yayımlarla ünlü, David Heinrich Müller gibi hocalardan Arapça okudu ve bu dili mükemmel biçimde öğrenebilmek için yoğun çaba gösterdi. Bir ara Viyana Üniversitesi Rasathânesi'nde çalıştı; ancak kendisinde öteden beri mevcut olan Arap yarımadasını tanıma isteği aynı üniversitenin Arap dili doçentliğine tayin edildiğinde de devam ediyordu. Hocası Müller onun bu ilgisini Güney Arabistan üzerinde yoğunlaştırmasını sağladı. Glaser, önce Arapça'sını ilerletmek ve Arap âdetlerini tanımak için Mısır ve Tunus'a gitti; buralarda özel öğretmenlik yaparak geçimini temin etti. Böylece ileride Güney Arabistan'a gerçekleştireceği dört ilmî seyahatin ön hazırlıklarını yapmış oldu.

XVIII. yüzyılın ortalarında Kızıldeniz yoluyla Hindistan'a giden Batılılar, Güney Arabistan'da kumlar altında kalmış yapılardan ve bölge halkının okuyamadığı kitâbelerden bahsedildiğini işitmekteydiler. XIX. yüzyılın ilk yıllarında Almanlar'ın başlattığı keşif seyahatleri İngiliz ve Fransızlar tarafından da sürdürüldü; özellikle Fransız ilim adamları Th. J. Arnaud ve Josef Halévy'nin buldukları kitâbeler bölge arkeolojisine duyulan ilgiyi iyice arttırdı.

Eski Güney Arabistan medeniyetlerini araştırma faaliyetleri içinde çok başarılı ve mümtaz bir yere sahip olan Glaser, çeşitli zorluklarla geçen 1882'deki ilk seyahatinde San'a'yı hareket üssü yaparak üç keşif seferi gerçekleştirdi. Bu seyahatten döndüğünde yanında 280 parça eski eser ve kitâbe bulunuyordu. Bunların bir kısmını çalışmalarına finansman desteği

sağlayan Paris Akademisi'ne verdi. 1885'teki ikinci seyahatinin masraflarını ise hemen tamamen kendisi karşıladı; dolayısıyla San'a ve Aden arasında yaptığı keşif gezilerinde ele geçirdiği çok sayıdaki eseri kimseye vermek zorunda kalmadan hepsini British Museum'a ve Berlin Müzesi'ne sattı. Bu seyahati sırasında eline geçen Yemen Zeydîleri'ne ait 250 adet çok değerli yazmayı da Berlin Müzesi'ne satmıştır. Elde ettiği para ile 1887 Ekiminde üçüncü ve en önemli keşif gezisine çıktı. Aden'den San'a'ya geçti ve bu defa çeşitli zorlukları aşarak gerçek hedefi olan eski Sebe Devleti'nin başşehri Me'rib'e ulaştı. Bu antik şehirde altı hafta kalarak çok kıymetli malzemeler topladı; özellikle Sebe ve Himyerî dilleriyle yazılmış 1000'in üzerinde kitâbe ve kitâbe parçası ele geçirdi. Me'rib yakınlarında bölge halkının Belkıs'ın sarayı dediği, aslında bir mâbed olan büyük surlarla çevrili yapının kalıntılarını ve Sebe Seddi ile (arim) su kanallarını inceleyerek ölçümlerini yaptı. Böylece onun gerçekleştirdiği tesbitler sayesinde Sebe uygarlığı büyük ölçüde aydınlatılmış oluyordu. Malî güçlüklerle yarıda bırakmak zorunda kaldığı bu seyahatinden sonra 1892'de dördüncü defa yola çıktı. Yine Aden'den San'a'ya geçtiyse de bu defa yöredeki ayaklanmalar sebebiyle şehirden ayrılamadı. Bunun üzerine bazı bedevîlere mulaj kâğıdı ile taş kitâbelerden sûret çıkarma tekniğini öğreterek onları civar bölgelere yolladı ve bu metotla, o zamana kadar ulaşılamamış yerlerden çok sayıda tarihî kitâbenin kopyasını getirtti ; bunların bazıları daha önce tanınmayan Kataban diliyle yazılmıştı. İki yıl süren bu gezinin arkeolojik buluntularını Viyana Sanat Tarihi Müzesi'ne sattı. Topladığı bütün bilgileri de pek çoğu isabetli olan kendi yorumlarıyla birlikte kitap halinde yayımladı ve eserleri oldukça yankı uyandırdı. Eduard Glaser Münih'te öldü. Şahsî koleksiyonu ölümünden sonra Viyana İlimler Akademisi'nce satın alınmıştır. Aynı akademi Glaser'in ilmî değeri çok yüksek olan bu koleksiyonunu yayımlama işini üslenmiş ve 1911 yılında başlayan çalışmalar mükemmel şekline Sammlung Eduard Glaser neşrinde ulaşmıştır (I-II, Viyana 1944-1961).

Eserleri. Südarabische Streitfragen (Prag 1887); Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens... (I-II, Münih 1889-Berlin 1890); Die Abessinier in Arabien und Afrika (Münih 1895); Punt und die Suedarabischen Reiche (Berlin 1899); Zwei Inschriften Über den Dammbruch von Marib (Berlin 1897); Altjemenische Nachrichten (Münih 1908); Reise nach Marib (nşr. D. H. von Müller, N. Rhodokanakis, Sammlung Eduard Glaser I içinde, Viyana

1913).

## BİBLİYOGRAFYA

Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 272; M. Hoffner, “el-Ebḥâs̱ü’l-ʿArabiyyetü’l-Cenûbiyye: Eduard Glaser (1855-1905)” (trc. M. Ali Haşîşû), el-Müsteşriḳūne’l-Almân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1978, I, 93-100; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 281; C. Zeydân, el-ʿArab ḳable’l-İslâm, Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti’l-Hayât), s. 28-32; A. Grohmann, “Mârib”, İA, VII, 339-340; J. Tkatsch, “Seba”, a.e., X, 278-283; E. Fischoff, “Glaser, Eduard”, EJd., VII, 602.

İlhan Kutluer

# GLUBB PAŞA

(1897-1986)

Ürdün'de İngilizler'ce teşkil edilen ve Arap lejyonu denilen askerî birliğin kumandanı.

İngiltere'nin Lancashire iline bağlı Preston'da doğdu. Asıl adı Sir John Bagot'tur. Babası İngiliz ordusunda subay olan Glubb, eğitimini Royal Military Academy'de tamamladıktan sonra orduda göreve başladı. I. Dünya Savaşı sırasında Avrupa'da Fransa cephesinde aktif rol aldı ve yaralandı. Asıl şöhretini, İngilizler'in işgali altında bulunan Irak ve Ürdün'deki faaliyetleriyle kazandı. 1920'de Irak'a tayin edilen Glubb, burada bedevîleri teşkilâtlandırıp Güney Irak'ta çöl boyunca sınırların güvenliğini sağlayacak olan disiplinli bir polis gücü oluşturma görevini aldı. 1926'da Irak manda hükümetinin idarî müfettişi olmak için İngiliz ordusundan istifa etti. Bu görevi dört yıl sürdürdükten sonra 1930'da İngilizler'in önem verdikleri Ürdün'e giderek orada 1921 yılında Albay F. G. Peak tarafından kurulmuş olup 1923'te yeniden İngilizler'ce teçhiz edilerek kumandanlığına General Peak'in getirildiği Arap lejyonu (el-ceyşü'l-Arabî) kumandan yardımcılığını üstlendi.

Başlangıçta seyyar kuvvetler durumunda iken düzenli bir orduya dönüştürülen Arap lejyonunun görevi sadece iç güvenliği sağlamak ve İngiliz menfaatlerini korumaktan ibaretti. 1930'dan 1939'a kadar bu ordunun kumandan yardımcılığında bulunan Glubb Paşa kısa zamanda General Peak'ten daha etkin bir konuma geldi. Bu arada Necid taraflarından Ürdün'e sızan Abdülazîz b. Suûd'un adamlarına karşı verdiği başarılı mücadele şöhretini arttırdı. Irak'ta bedevîleri teşkilâtlandırmak için aralarında yaşarken onlarla ilişki kurmayı da öğrenen Glubb, Kendisine yapılan muhalefete rağmen bedevîleri Arap lejyonuna dahil etmeyi başardı. Daha önceki tecrübeleri ve kabiliyeti sayesinde bedevîlerle iyi bir diyalog kurdu ve kanaatlerin aksine onların da disiplinli birer asker olabileceğini kanıtladı. Bedevîler kendisine "Ebû Haneyk" (küçük çeneli) lakabını takmışlardı. Ürdün Emîri Abdullah ile çok iyi anlaşan ve bölgedeki İngiliz

hükümeti temsilcisinin de desteğini sağlayan Glubb 1939 yılında Peak'in yerine Arap lejyonu kumandanlığına getirildi. Bu tarihten sonra Arap lejyonu bölgenin en güçlü ve disiplinli ordusu haline gelirken âdeta İngilizler'in de Ortadoğu'daki gücünün simgesi oldu. Nitekim Emîr Abdullah, bu orduya güvendiği için II. Dünya Savaşı başlar başlamaz müttefiki İngiltere'ye başvurarak savaşta onların yanında yer alabileceğini belirtti. İngiltere ise şimdilik kendisine ihtiyaç bulunmadığını bildirdi. Ancak savaş 1941'de Ortadoğu'ya sıçrayınca Emîr Abdullah tekrar yardım etme arzusunu ortaya koydu. Bunun üzerine İngilizler'in isteği doğrultusunda Glubb Paşa ve ordusu öncelikle, Irak'ta Alman subaylarının yardımıyla iktidarı ele geçiren Râşid Ali'ye karşı kullanılarak savaşa iştirak ettirildi. Ardından da İngiliz kuvvetlerinin Suriye'ye girmesinde büyük rol oynadı. Hatta denilebilir ki II. Dünya Savaşı sırasında bölgede müttefiklerine yardımda başarı gösterebilmiş yegâne kuvvet Arap lejyonu olmuştur. Daha sonra İngilizler'in yardımıyla yeniden teçhiz edilen ordu kısa zamanda 25.000'e ulaştı.

1948'de İsrail'in kuruluşundan sonra Glubb Paşa ve Arap lejyonu yeniden ön plana çıktı. Ürdün sınırlarının İsrail saldırılarına karşı korunması ve Kral Abdullah'ın çok önem verdiği eski Kudüs'ün yahudiler tarafından işgalinin önlenmesi için mücadelelere katıldı. Fakat 1951'de Kral Abdullah'ın öldürülmesi ve oğlu Tallâl'in kral ilân edilmesinden sonra Glubb Paşa'nın da etkinliği azalmaya başladı. Yeni kralın akıl hastası olması sebebiyle tahttan indirilmesi üzerine yerine genç yaştaki veliaht Hüseyin getirildi. Kral Hüseyin ile Glubb Paşa arasındaki yaş farkı, ayrıca paşanın eski idarecilere karşı kullanmaya alıştığı otoriter tavrı yüzünden iki lider birbiriyle anlaşamadı. Buna, Arap dünyasında Nâsır ihtilâliyle başlayan milliyetçi akımların sözcülüğünü yapan politikacıların ve basının baskısı da eklenince kral ile Glubb Paşa'nın arası iyice açıldı. 1956 yılı başlarında basında çıkan Glubb'un otoritesiyle ilgili bazı yazılar Kral Hüseyin'i kızdırdı; Glubb Paşa'yı ve ordudaki diğer İngiliz subaylarını aynı yılın mart ayında azletti. Ardından da Glubb'u bir darbeye teşebbüs etmesi ihtimaline karşı Kıbrıs'a sürdü. İngiltere önce bu duruma tepki gösterdiyse de daha sonra bunu kabullenmek zorunda kaldı.

Bundan sonraki hayatını İngiltere'de konferanslar vererek, makale ve kitaplar yazarak geçiren Glubb Paşa böylece iyi bir yazar olduğunu da

kanıtlamıştır. Eserlerinde diğer şarkiyatçılara göre daha insaflı davranmış ve Avrupa'da İsrail'e karşı Araplar'ın müdafaasını yapmıştır.

Eserleri. 1. The Story of Arab Legion (London 1948). Arap lejyonunun birinci elden bir değerlendirilmesinin yapıldığı eserde hiçbir yerde yayımlanmamış pek çok resim ve harita bulunmaktadır. 2. A Soldier With the Arabs (Harper 1958). Araplar arasında otuz altı yılını geçiren müellif, buradaki hayatının bir muhasebesini yaptığı eserinde aynı zamanda Batılılar'a karşı Araplar'ı savunmaktadır. Bu eserde de değerli haritalar ve Arap lejyonuna ait resimler bulunmaktadır. 3. Britain and the Arabs (Great Britain 1959). Eserde İngilizler'in Arap dünyasıyla ilgilenmelerinin sebepleri incelenmekte ve XX. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti'nin zayıflamasıyla birlikte meydana gelen olaylara yer verilmektedir. Ayrıca I. Dünya Savaşı'ndan sonra Arabistan'daki yeni oluşumlar ve bunların iki dünya harbi arasındaki durumları ele alınmaktadır. 4. A Short History of the Arab Peoples (London 1963). İslâm öncesinden XX. yüzyıl ortalarına kadar ana hatlarıyla Araplar'ın tarihini konu edinmektedir. 5. Syria, Lebanon, Jordan (1967). Eserde Suriye, Lübnan ve Ürdün'ün Osmanlı Devleti'nden ayrılmasından sonraki siyasî gelişmeler ele alınmaktadır. 6. Soldiers of Fortune (London 1973). Müellif bu eserinde bir asker gözüyle Memlüklü tarihini incelemekte ve bir değerlendirmesini yapmaktadır. Glubb Paşa'nın ayrıca The Life and Times of Muhammed (1970), Peace in the Holy Land (1971), The Changing Seasons of Life (1983) adlı eserleri yayımlanmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Müẕekkirâtü Ġlûb Bâşâ: 1897-1983 (trc. ve nşr. Selîm Tâhâ et-Tikrîtî), Bağdad 1988; J. Morris. The Hashemite Kings, New York 1959, s. 98, 100, 104-106, 110-114, 116, 118-121, 147, 150, 152, 178, 183-189; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 132-133; Münîb el-Mâzî-Süleyman Mûsâ, Târîḫu'l-Ürdün fi'l-ḳarni'l-ʿişrîn, Amman 1988, s. 154-155, 230-233, 627-633; Abdullah b. Hüseyin, Müẕekkirâtî, Amman 1989, s. 175, 234-235; J. Lunt, Glubb Pasha: A Biography. Lieutenant General Sir John

Bagot Glubb Commander of the Arab Legion 1939-1956, London 1984; a.mlf., “Glubb Pasha”, As.Af., XVIII (1987), s. 127-129; Uriel Dann, “The Beginnings of the Arab Legion”, MES, V/3 (1969), s. 181-191; “Glubb”, TA, XVII, 406; “Glubb”, EUn., XIX, 861-862; “Glubb, Sir John Bagot”, EBr.2, V, 308.

Zekeriya Kurşun

# GLÜCK, Heinrich

(1889-1930)

Avusturyalı Türk ve İslâm sanatı uzmanı.

11 Temmuz 1889'da Viyana'da dünyaya geldi. Yüksek öğrenimini Viyana Üniversitesi'nin sanat tarihi bölümünde yaptı ve 1914'te doktorasını vererek hocası Joseph Strzygowski'nin yanında asistan kaldı; 1919'da doçent ve 1923'te profesör oldu. Strzygowski, sanat tarihi bilim dalında yeni bir çığır açarak o yıllara kadar üzerinde fazla durulmayan Doğu sanatlarının önemine ve özellikle bunlardan İslâm ve Türk sanatlarının diğer dünya sanatlarına olan etkilerine dikkat çekmeye özen gösteriyordu. Glück de çalışmalarını bunun üzerinde yoğunlaştırarak 1916-1917 yıllarını İstanbul'da geçirdi ve burada Türk sanatıyla ilgili araştırmalar yaptı. Hocası gibi Yakındoğu İslâm ve Türk sanatları üzerinde uzmanlaşan Glück, ölümüne kadar Viyana Müzesi'nin İslâm eserleri bölümünde, 1928'den itibaren de Österreichische Museum für Kunst und Industrie'de görev aldı. Ayrıca Cicerone adlı sanat dergisini yönetti ve burada modern sanata dair yazdığı makaleleri yayımladı. 24 Haziran 1930 günü en verimli çağında Viyana'da öldü.

Başlı başına bir Türk sanatının varlığını ortaya atan ilk Batılı sanat tarihçilerinden olan Glück, İstanbul'da I. Dünya Savaşı yıllarında kurulup 1918'de Osmanlı Devleti ile müttefiklerinin yenilmesi üzerine kapanan Macar İlim Enstitüsü'nde Türk sanatı hakkında verdiği bir konferansın metnini bu enstitünün ilk yayını olarak neşretti (Türkische Kunst, Budapest-İstanbul 1917; trc. Köprülüzâde Ahmet Cemal, "Türk Sanatının Dünyadaki Mevkii", TM, III [1935], s. 119-128). İstanbul'un tabii güzellikleri ve kültürüne dair bir makalesi de bu konferanstan az sonra basıldı ("Natur und Kultur Konstantinopels", Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Wien, LXI [1918], s. 467 vd.).

Glück bir taraftan Sâsânî, Bizans ve Kafkasya (hıristiyan) sanatları üzerinde incelemeler ve yayınlar yaparken bir taraftan da Türk sanatıyla ilgili

çalışmalarını sürdürüyordu. Yine Strzygowski’nin öğrencilerinden Ernst Diez ile birlikte hazırladığı eski İstanbul hakkındaki resimli kitabı Almanya’da basıldı (Alt-Konstantinopel, München-Pasing 1920). Bu kitap bol sayıda gravür ve fotoğrafla bunların açıklamalarından meydana geliyordu. Yirmi beş sayfadan oluşan metnin şehrin görünümüne ait bölümü ile (s. 9-15) resimleri yayımlanan eserlerin tarih ve sanat tarihi bakımından açıklandıkları kısım (s. 17-24) Glück tarafından kaleme alınmıştır. Batılı okuyuculara Osmanlı Devleti’nin başşehrini tanıtmak amacıyla hazırlanan ve 3-8. sayfalarının dışındaki kısmının tamamı Glück’e ait olan bu küçük kitapta İstanbul’un Osmanlı dönemine ait belli başlı eserleri gerçek değerleriyle takdim edilmiştir.

Glück İstanbul’da bulunduğu sırada, Bakırköy’ün Geç Roma ve Erken Bizans dönemlerindeki tarihi ve arkeolojisiyle ilgili Das Hebdomon und seine Reste in Makriköy, Untersuchungen zur Baukunst und Plastik von Konstantinopel adlı bir çalışma yaparak bunu 1920’de Viyana’da yayımlamıştır; ancak bu eserde Türk sanatına dair herhangi bir bahis yoktur. Aynı yıllarda yaptığı diğer bir çalışma ise Türk-Osmanlı mimarisi bakımından çok önemlidir. Bu eser hiçbir araştırmacının üzerinde durmadığı, dolayısıyla çok ihmal edilmiş bir konu olan İstanbul hamamları hakkındadır ve bugün çoğu ortadan kalkmış bulunan bu yapılarla ilgili tek ilmî araştırmayı teşkil eder; hâlâ da yerine daha iyisi ve daha kapsamlısı konulamamıştır. 1916 sonbaharından 1917 yazına kadar İstanbul’daki araştırma ve çalışmalarını sürdüren Glück, bu önemli kitabını ancak dört yıl sonra Viyana Üniversitesi’nin Sanat Tarihi Enstitüsü yayınları arasında bastırabilmiştir (Probleme des Wölbungsbaues: Die Bäder Konstantinopels und ihre Stellung in der Baugeschichte des Morgen und Abendlandes, Wien 1921). Başlık ve takdim sayfalarında belirtildiğine göre tonozlu ve kubbeli yapılara dair geniş bir araştırmanın ilk bölümünü teşkil eden bu kitabı prehistorik çağlardan itibaren antik, hıristiyan ve İslâm tonozlu yapıları ile hamam mimarisini ele alacak olan II. cilt takip edecekti; fakat bu cilt yayımlanamadı. Eserin fotoğrafları, I. Dünya Savaşı’nın ardından gelen yıllardaki şartların zorluğu yüzünden son derecede yetersiz basılmıştır. Glück bu kitabında, hocası Strzygowski’nin ortaya koyduğu yeni sanat tarihi metoduna uygun olarak Türk hamam mimarisini inceledikten sonra İstanbul’un yirmi dört hamamı ile Bursa’nın iki kaplıcası üzerine görüşlerini bildirir. Kitapta adları geçen hamamlardan birçoğunun bugün

izlerinin dahi kalmadığı düşünülürse Glück'ün Türk sanatına ve İstanbul'un tarihine yaptığı hizmetin büyüklüğü daha iyi anlaşılır. Bu eserin arkasından, çeşitli sanat tarihi konularını çok kısa bir metin ve yirmi otuz resimle açıklayan bir dizi için Selçuklu ve Osmanlı sanatları hakkında iki kitapçık daha hazırladı. Bu çalışmayla ilk defa sanat tarihi yayınları arasında başlı başına birer varlık olarak Selçuklu ve Osmanlı sanatlarına ayrı fasiküller halinde yer ayrılması, Türk sanatlarını tanımamakta direnen Batı için önemli bir aşamadır. Bunlardan biri Die Kunst der Seldschuken in Kleinasien und Armenien, diğeri ise Die Kunst der Osmanen başlıkları ile yayımlanmıştır (Leipzig 1922).

Almanya'da dünya sanat tarihi üzerine "Propyläen Kunstgeschichte" genel başlığı altında hacimli ciltler halinde çıkan büyük dizide de yine meslektaşı Diez ile birlikte Die Kunst des Islam (Berlin 1925) adlı bir kitap yayımlayan Glück, bu ana eserin "Arap ve Türk Ülkelerinde Mimari"

(s. 21-49) ve "Kitap ve Minyatür" (s. 93-100) adlı bölümleriyle resim açıklamaları kısımlarını (s. 539-605) hazırlamıştır. Bu cilt, iki uzman tarafından paylaşılan sanat konularını teker teker ele aldıktan sonra İslâm sanatının çeşitli ülkelerde ve pek çok dalda verdiği eserleri, iyi kalitede kâğıda temiz basılmış resimlerle ve bunların açıklamalarıyla birlikte tanıtıyordu. Bu kitap, içindeki malzemenin zenginliği bakımından İslâm sanatıyla uğraşanların bir başvuru eseri olarak uzun süre değerini korumuştur. Glück'ün İslâm sanatıyla ilgili son önemli eseri, Viyana Müzesi'nde bulunan ve 1550-1575 yılları arasında hazırlandığı anlaşılan bir Bâbürlü "Hamzanâme"sindeki 100 kadar minyatüre dair olup İran resim sanatının Hint resim sanatına yaptığı etkiyi ortaya koymaktadır (Die indische Miniaturen des Hamza-Romanes im Österreichischen Museum in Wien und in anderen Sammlungen,Wien 1925).

## BİBLİYOGRAFYA

K. Blauensteiner, "In Memoriam Heinrich Glück", Litterae Orientalis, Wien 1930, s. 12-16; Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950, Graz-

Köln 1959, II, 12; Oktay Aslanapa, Türkiye'de Avusturyalı Sanat Tarihçileri ve Sanatkârlar, İstanbul 1993, s. 26-27; Belvedere, X, Wien 1931, s. 1 vd.; Cicerone, XXII, Wien 1930, s. 404; Thieme-Becker, "Glück, Heinrich", Künstlerlexikon, XIX, 251; Semavi Eyice, "Glück, Heinrich", DBİst.A, III, 403.

Semavi Eyice

# GNOSTİSİZM

(bk. İRFÂNİYYE).

# GOEJE, Michael Jan de

(1836-1909)

Hollandalı şarkiyatçı.

13 Ağustos 1836 tarihinde Hollanda'nın Dronrijp kasabasında doğdu; babası bir Protestan rahibi idi. 1854'te Leiden Üniversitesi'nin Doğu Dilleri Bölümü'nde yüksek öğrenimine başlayarak burada R. P. A. Dozy ve Th. W. J. Juynboll'un öğrencisi oldu. 1860'ta fakülteyi bitirip Juynboll'un yanında asistan kaldı. Aynı yıl Specimen e literis orientalibus exhibens descriptionem al-Maghrebi, sumtam e libro regionum al-Jaqubii (Ya'kūbî'nin Kitâbü'l-Büldân'ından seçilen örneklerle Mağrib'in tanıtılması) adlı teziyle doktor unvanını aldı ve arkasından İngiltere'ye giderek çalışmalarını Oxford Üniversitesi'nde yürüttü. Bu arada Bodleian Kütüphanesi'ndeki Arapça tarih ve coğrafya yazmalarını da tanıma fırsatı buldu. 1866'da Leiden Üniversitesi Arapça Kürsüsü'ne Juynboll'un yerine profesör olarak tayin edildi ve emekliliğine kadar (1906) burada çalıştı. Uzun öğretim üyeliği sırasında şarkiyat alanında M. Th. Houtsma, Ch. Snouck-Hurgronje, G. Van Vloten, H. G. Kleyn gibi meşhur âlimlerin yetişmesinde önemli rol oynadı.

De Goeje, İslâm coğrafyası ve tarihiyle ilgili pek çok temel yazma eserin yayımını gerçekleştirerek haklı bir ün kazanmıştır. 1863'ten itibaren üyeliğine kabul edildiği Deutsche Morgenländische Gesellschaft'ın yayın organı olan Zeitschrilt der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft'ta çeşitli çalışmaları yayımlandı. Belâzürî'nin Fütûḥu'l-büldân'ını, Leiden ve British Museum'daki nüshalarını karşılaştırarak üç bölüm halinde yayımlayan de Goeje (Leiden 1863-1866), ardından hocası Dozy ile birlikte coğrafyacı İdrîsî'nin Nüzhetü'l-müştâḳ adlı eserinin Kuzey Afrika ve Endülüs'le ilgili bölümünü Arapça aslı ve Fransızca tercümesiyle birlikte neşretti (Description de l'Afrique et de l'Espagne, Leiden 1866). Daha sonra 1869-1871 yılları arasında, müellifi bilinmeyen Kitâbü'l-ʿUyûn ve'l-ḥadâʾiḳ adlı eserle İbn Miskeveyh'in Tecâribü'l- ümem'ini Fragmenta historicorum arabicorum serisi içinde yayımladı. Bu arada İstahrî'nin

Mesâlikü’l-memâlik adlı eserini Bibliotheca geographorum arabicorum serisinin I. cildi (Leiden 1870) ve İstahrî hakkındaki “Die Istakhri-Balkhi Frage” başlıklı çalışmasını da bir makale olarak neşretti (ZDMG, XXV, 42 vd.). Bunların yanında Makdisî’nin Aḥsenü’t-teḳāsîm fî maʿrifeti’l-eḳālîm’ini yine Bibliotheca geographorum arabicorum serisinin III. cildi (1877), İbnü’l-Fakīh el-Hemedânî’nin Kitâbü’l-Büldân’ını yazarın biyografisiyle ve esere ait Latince bir önsözle birlikte aynı serinin V. (1885), İbn Hurdâzbih’in Kitâbü’l-Mesâlik ve’l-memâlik’i ile Kudâme b. Ca‘fer’in Kitâbü’l-Ḫarâc’ının bir bölümünü VI. (1889), İbn Rüste’nin Kitâbü’l-Aʿlâḳın-nefîse’si ile Ya‘kūbî’nin Kitâbü’l-Büldân’ını VII. (1892), Mes‘ûdî’nin Kitâbü’t-Tenbîh ve’l-işraf’ını da VIII. (1894) cildi olarak yayımladı. Ayrıca meşhur tarihçi Taberî’nin Târîḫu’l-ümem ve’l-mülûk’ünü de 1879 yılından 1901’e kadar üç bölüm halinde ve on beş cilt olarak iki zeyliyle birlikte neşrederek (Leiden) arkasından da İbn Kuteybe’nin eş-Şiʿr ve’ş-şuʿa-râʾ sını çıkardı (Leiden 1904).

1866 yılından itibaren ara vermeksizin kırk yıl boyunca öğretim üyeliğini sürdürdüğü Leiden Üniversitesi’nden 1906’da yerini öğrencisi Snouck-Hurgronje’ye bırakarak emekliye ayrılan de Goeje Varner Vakfı’nın başına geçti ve ölünceye kadar çalışmalarına devam etti. Bu dönemde çıkardığı ilk eser, daha önce 1852’de W. Wright tarafından yayımlanmış olan İbn Cübeyr’in seyahatnâmesidir (London 1907). De Goeje’nin ilgilendiği konulardan biri de Çingeneler’in tarihidir. Bu topluluğun kökenlerini incelemiş olduğu Bijdrage tot de geschiedenis der Zigeuners adlı eserini 1875’te Amsterdam’da yayımlamış, daha sonra da bu konuyla ilgili olarak özellikle Avrupa Çingeneleri’nin dilleri üzerine Arapça’nın doğrudan etkisini ele alan çeşitli makaleler yazmıştır. De Goeje’nin ayrıca Mémoire sur la conguête de la Syrie (Leiden 1900) adlı bir kitabı vardır.

De Goeje’nin emekli olmasından sonra bazı öğrenci ve meslektaşları onun adına 28 Haziran 1907 tarihinde “Stichting de Goeje” adıyla bir vakıf kurmuşlardır. Avrupa’daki şarkiyat çalışmalarına büyük katkısı olan ve mesleğinde ulaşılması zor bir başarı elde eden de Goeje, bu alanda faaliyet gösteren birçok dernekle akademik kuruluşun üyesiydi ve büyük emeğinin geçtiği The Encyclopaedia of Islam’ın da ilk yayın kurulu başkanlığını yapmıştı. Yukarıda belirtilen çalışmalarının yanında çeşitli ilmî dergilerde

pek çok makalesi yayımlanmış olan de Goeje 17 Mayıs 1909 tarihinde Leiden’de öldü.

## BİBLİYOGRAFYA

J. Fück, Die arabischen studien in Europa, Leipzig 1955, s. 211-216; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 297; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 312-314; Bedevî, Mevsûʿatü’l-müsteşriḳīn, s. 148-157; Ebü’l-Kāsım Sehâb, Ferheng-i Ḫâverşinâsân, Tahran, ts., s. 156-157; “La fondation de Goeje”, JRAS (1909), s. 165-167; Cl. Huart, “Michael de Goeje”, JA, XIV (1909), s. 192-196; P. K. Kokovtsov, “Mikhail Yan de Gue 1836-1909”, Izvestiya Imperatorskoyi Akademii Nauki, VI/3, St. Petersbourg 1909, s. 713-718; A. Kluyver, “Michael-Jan De Goeje”, Journal of the Gypsy Lore Society, III/1, July 1909, s. 1-4; Fr. de Jong, “Middle Eastern Studies in the Netherlands”, MESA Bulletin, XX/2 (1986), s. 171-186; “Goeje, Michael Jan de”, EBr.2, V, 329.

Davut Dursun

# GOETHE, Johann Wolfgang von

(1749-1832)

İslâmiyet'e yakınlık duyduğu bilinen Alman edip ve şairi.

Frankfurt'ta dünyaya geldi. Babası, Frankfurt şehir meclisinde imparatorluk müşaviri olan hukukçu Johann Caspar Goethe, annesi belediye ve mahkeme reisinin kızı Catherina Elisabeth Textor'dur. Goethe kendi ifadesine göre hayat anlayışını babasından, şen tabiatını ve hayal kurma gücünü annesinden tevarüs etmiştir.

Goethe çok iyi bir eğitim gördü ve daha çocukluğunda mâlikânelerindeki muhteşem kütüphanede özel hocalardan Grekçe, Latince, İbrânîce, Fransızca, İngilizce, İtalyanca, tarih, coğrafya, teoloji, tabii ilimler, matematik, resim ve müzik dersleri aldı; ayrıca çeşitli spor dallarında hüner sahibi oldu. O yıllarda annesinin ve büyükannesinin aracılığıyla Binbir Gece Masalları'nı tanıyan Goethe'nin çocukluğu, Avrupa'ya, seyahatnâmelerdeki tasvirler ve yapılan çeviriler yoluyla yansıyan büyülü Şark imajının ilgi gördüğü bir döneme rastlar.

On altı yaşında iken babasının ısrarıyla hukuk öğrenimi görmek için Leipzig'e gitti. Üç yıl sonra rahatsızlanarak geri döndü; ancak 1770'te tahsilini tamamlamak üzere Strassburg Üniversitesi'ne girdi ve ertesi yıl diplomasıyla birlikte avukatlık yetki belgesi aldı. Buradaki öğrenciliği sırasında, aynı şehre gelen ünlü hümanist yazar ve filozof Johann Gottfried Herder ile tanışarak yakın bir dostluk kurdu. Herder, Araplar'ın Kur'an'a sahip olmaları gibi Avrupa'ya hükmeden Almanlar'ın da kendi dillerinde yazılmış klasik bir kitaplarının olması halinde Latince'nin Alman diline asla hükmedemeyeceğini ve bu milletin yolunu şaşırmayacağını belirterek ona ısrarla Kur'ân-ı Kerîm'i, özellikle George Sale'nin 1734'te neşredilen tercümesini okumasını tavsiye etti (Mommsen, Goethe und der Islam, s. 7).

O sırada Fransa'nın idaresi altında bulunan Strassburg'dan hukuk doktoru olarak Frankfurt'a dönen Goethe serbest avukatlık yapmaya başladı. Bu

arada haftada iki gün yayımlanan Frankfurter Gelehrten Anzeige adlı, ilmî yazıların ağırlık taşıdığı bir dergide Herder, Johann Heinrich Merck ve Johann Georg Schlosser'le birlikte çeşitli makaleler yazdı. Kiliseye hücum etmesinden dolayı bu grupla rahipler arasında şiddetli mücadeleler oldu. Herder'in tavsiyesi üzerine Kur'an'la ilgilenen Goethe, 1772 yılında rahip Friedrich David Megerlin'in Arapça aslından Almanca'ya yaptığı ve İslâmiyet aleyhtarı bir önsözle takdim ettiği Kur'ân-ı Kerîm tercümesi hakkında Frankfurter Gelehrten Anzeige'de yayımlanan bir tenkit yazısı kaleme aldı. Bu makalede, Megerlin'in Kur'an'ı hakkıyla tercüme edemediğini ve kitabın onun yazdıklarıyla kıyaslanamayacak kadar yüce fikirlere sahip olduğunu belirterek lâyıkıyla bir tercümenin ancak şu şekilde yapılabileceğini tahayyül ettiğini açıkladı: "Kur'an'ın şümulünü kavramaya meyyal, çok keskin bir zekâya sahip, şair ruhlu bir Alman mütercimin, Şark'ın mehtaplı berrak seması altında ve ilâhî vahyin geldiği yere kuracağı çadırda Kur'an'ı bir peygamberin ruh hali içerisinde okuduktan sonra tercümeye başlaması en büyük arzumdur" (Mommsen, Im Islam, s. 14). Goethe daha sonra, özellikle Ludovico Marraccius'un Arapça'dan Latince'ye yaptığı tercümeden faydalanarak on ayrı sûreden bir "Kur'an özeti" (Koran Auszüge) meydana getirdi. Bu esere aldığı sûreler incelendiğinde onun Kur'ân-ı Kerîm'deki, düşünenlerin Allah'ın varlığının ve birliğinin delillerini tabiattaki tecellîlerde müşahede edeceklerine ve Hz. Muhammed'in insanlık için yüklendiği göreve temas eden âyetlere özel bir ilgi duyduğu görülür; bilhassa Allah'ın birliği esasının vurgulanması çok dikkat çekicidir. Bu çalışma sırasında ilgisini Hz. Muhammed'in görevi ve şahsı üzerinde yoğunlaştırması onu "Mahomet" adlı büyük bir tiyatro eserinin hazırlığına yöneltti. Taslak halinde kalan bu drama hakkında gerek kendisinin verdiği bilgilerden, gerekse ölümünden sonra ele geçen bazı müsveddelerden işlemeyi düşündüğü ana temanın tevhid akîdesi olduğu anlaşılmaktadır. Yine bu eser için kaleme aldığı, Hz. Ali ile Hz. Fâtıma arasında karşılıklı terennüm şeklinde geçen bir parça sonradan müstakil bir şiir halinde ve "Mahomets Gesang" (Muhammed'in nağmesi) adıyla Göttinger Musealmanac dergisinde yayımlanmıştır (1774). Şiirde, kayalar arasından doğmuş bir nehre benzetilen Hz. Muhammed'in mânevî gücünün kardeşleri olan ırmak ve dereleri de bünyesinde toplayarak okyanusa (Allah'a) ulaşması ifade edilmektedir.

1772 yılının Mayısından Eylülüne kadar Wetzlar'daki devlet istînaf

mahkemesinde staj yapan Goethe, burada kendisi gibi hukuk stajı yapan Johann Georg Christian Kestner'le arkadaş oldu. Kestner'in Goethe hakkındaki tesbit ve intibaları şöyledir: "Hakiki bir dehaya, güçlü bir karaktere ve fevkalâde canlı bir tahayyül kudretine sahip; düşünce tarzı asildir. Her türlü baskıdan nefret eder. Belirli esaslar hakkındaki fikirlerini pek az kimseye açar. Kiliseye gitmez, günah çıkartmaz, şaraba batırılmış mukaddes ekmekten yemez. Hıristiyan dinine karşı saygı besler, fakat bizim din adamlarımızın tasavvur ettikleri şekilde değil. Gelecekteki bir hayata, daha iyi bir yaşayışa inanır. Hakikat peşinde koşar, çok okumuş, çok bilgi edinmiş, daha çok da tefekkür ve muhakeme etmiştir. Çocukları fazla sever, tertemiz bir seciyesi vardır. Fikir ve düşüncelerini olduğu gibi anlatmaz. Hatta bizzat kendisi de daima mecazen konuştuğu ve hiçbir vakit maksadını gerçek mânasıyla ifade edemediği kanaatindedir; fakat bunun yaşlandıkça değişeceğini ve ileride fikirlerini, maksatlarını olduğu gibi açıklayabileceğini ümit etmektedir" (Goethes Gespmche, I, 60). Rahatsızlanarak tahsilini yarım bıraktığında kendisine destek olan anne dostu Susanne Katharina von Klettenberg de onun dinsizliğe değil Hıristiyanlık dışı fikirlere sapmış olduğunu belirtir. Goethe, Wetzlar'da iken Herder'e yazdığı bir mektubunda şöyle demiştir: "Kur'an'da Mûsâ'nın dua ettiği gibi dua etmek istiyorum: Yâ rabbi, benim dar olan göğsümü genişlet!" (Goethes Briefe, I, 132).

1774 yılının son günlerinde Paris'e yaptığı bir seyahat dolayısıyla Frankfurt'tan geçen Weimar Dükü Karl August, Goethe ile tanıştı ve dönüşünde onu Weimar'a davet etti. Bu sıralarda annesinin

vesâyetinden yeni kurtulmuş olan genç dük, Yedi Yıl Savaşları'ndan (1756-1763) harap, yoksul ve parçalanmış bir halde çıkan ülkesini kalkındırmak için büyük çaba harcıyor ve faydalanabileceği deha sahibi kişileri etrafına toplamaya çalışıyordu. Daveti kabul eden Goethe 7 Kasım 1775'te Weimar'a ulaştı ve 11 Haziran 1776'da hükümet kabinesine dükün özel temsilcisi olarak tayin edildi. 1779'da dükün teklifiyle imparator tarafından asalet unvanı verilerek özel danışmanlığa, 1782'de de maliye bakanlığına getirildi. Goethe genç yaşına rağmen dehası, azmi, üstün yetenekleri, kültür birikimi ve yüksek görevlerde bulunan babası ile büyük babasının yanında kazandığı tecrübesiyle bu makamlarda fevkalâde başarılı olmuş ve bu küçük ülkenin kalkınmasında büyük rol oynamıştır.

Göreve başlamasından 1785 yazına kadar dükle beraber ikisi Harz taraflarına, biri İsviçre’ye olmak üzere üç seyahat yapan Goethe, özellikle 1779 sonbahar ve kışı boyunca Harz dağlarında dolaşırken tabiatın haşmetinden etkilenerek kâinatın yaratıcısına karşı sevgi dolu bir korku duymaya başlamış ve iç dünyasında meydana gelen inkılâbı şiirle ifade etmiştir (Goethes Werke, I, 357).

Tabiatın müşahedesi Goethe’yi felsefî ve edebî yönlerden etkilediği kadar tabii ilimlere de yöneltmiş ve onu özellikle organizmalar âleminin temel meselelerine götürmüştü. Metamorphose der Pflanzen (1790) ve Metamorphose der Tiere adlı eserlerinde, “Bu hayat, bu bitkiler ve hayvanlar nereden gelmiştir ve nereye gidiyor” sorusuna cevap aramıştır. Bu arada Jena Üniversitesi’nde insan ve hayvan anatomisi başta olmak üzere çeşitli derslere katılmış, ilmî araştırmalar yapmış, hatta bazı keşiflerde bulunmuş ve yaptığı çalışmalarla ilmin ilerlemesine büyük ölçüde hizmet ettiği gibi mukayeseli morfoloji, mukayeseli biyoloji ve paleontoloji ilim dallarının doğmasına yol açmıştır.

Memleket hizmetinde gerek bedenen gerekse ruhen çok yıpranan Goethe, 1786 yılı Eylülünden itibaren on sekiz ay süren bir İtalya seyahatine çıktı. Bu sırada çeşitli notlar aldı, resim çalışmaları yaptı ve şiirler yazdı. İtalya’dan Weimar’a dönünce dük onun üzerinden bütün külfetli işleri aldı ve dukalıktaki mevkiini en yüksek mertebeye çıkardı.

Goethe, 1789 Fransız İhtilâli’nden sonra gelişen olaylar sırasında Fransızlar’ın Avusturya’ya ve dolayısıyla Avusturya’nın müttefiki olan Prusya’ya karşı savaş ilân etmesi üzerine (1792), Prusya ağır süvari alayının başında çarpışmalara katılan Weimar Dükü Karl August’un yanında bulundu. Böylece ihtilâl ocağını yakından görmek, savaşları bizzat yaşamak, kumandan ve diplomatların taktiklerini öğrenmek imkânlarını elde etti. Tehlikelerden korkmaması, her halükârda neşesini kaybetmeden güçlüklere karşı direnmesi, çok çeşitli alanlarda bilgi ve tecrübe sahibi olması, yardım severliği ve becerikliliği, ona subaylar ve erler arasında büyük saygı ve sevgi gösterilmesini sağlamıştır. Goethe, Napolyon’la Rus Çarı I. Aleksandr arasında cereyan eden Erfurt buluşması sırasında (27 Eylül-14 Ekim 1808) Napolyon’la görüşmüş ve edebiyat ağırlıklı

sohbetlerinde söz Voltaire’in Mahomed adlı kitabından yaptığı tercümeye gelince Napolyon eserin aslı için, “Bu iyi bir eser değil, dünyaya diz çöktüren bir kişi hakkında o kadar uygunsuz ve yanlış tasvirler yapmak çok yakışıksız ve âdi bir şeydir” demiş, Goethe’yi ise çok takdir etmiştir.

Moskova’ya kadar ilerleyen Fransızlar’a karşı Rusya hücuma geçtiğinde Almanlar’la aynı safta çarpışan Rus ordusu içindeki müslüman subay ve askerler de Batı Avrupa topraklarına, bu arada Weimar’a geldiler. Goethe onlarla şahsî münasebetler kurdu ve evine davet etmeye başladı. Bir dostuna yazdığı 5 Ocak 1814 tarihli mektubunda, Muhammed adının anılmasına dahi müsaade edilmeyen o çağın Avrupa’sında şaşırtıcı bir hadisenin vuku bulduğunu ve Weimar’daki Protestan lisesinin salonunda müslümanların topluca namaz kıldıklarını, kendisinin de Başkırtlar’ın bu namazına iştirak ettiğini yazmaktadır (Goethes Briefe, III, 251). Bu ibadet yalnız şairin değil çevredeki birçok insanın üzerinde de büyük bir tesir bırakmış, dindar hanımlar kütüphanelerden Kur’an istemeye başlamışlardır.

Goethe, 1812-1813 yıllarında Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall tarafından tercüme edilerek yayımlanan Hâfız-ı Şîrâzî’nin divanını okuyunca bu Doğulu meslektaşının hayatına ve şahsiyetine karşı ilgi duydu ve kendisine benzettiği bu şairin divanı gibi bir divan meydana getirmeye karar verdi. Böylece kaleme aldığı West-oestlicher Divan onun Faust’tan sonraki en önemli eseridir. Bu eserin ortaya çıkmasında Hâfız’ın divanının yanı sıra Kur’an ve hadislerden aldığı ilham da büyük rol oynamıştır. Goethe 1816 yılında bu eserini okuyuculara şu cümle ile takdim etmiştir: “Doğu-Batı divanının müellifi kendisinin de bir müslüman olduğu şüphesini reddetmez”. Muhammed İkbal, Alman edebiyatındaki “Şark hareketi” cereyanı üzerinde de durduğu Peyâm-ı Meşrıḳ (Şarktan Haber, trc. Ali Nihat Tarlan, Ankara 1956) adlı eserinin önsözüne, “Şarktan Haber adlı eserimi bana yazdıran Alman hakîmi Goethe’nin Garplı Şarklı divanı olmuştur” (s. 3) cümlesiyle başlayarak Goethe’nin bu eserinin üzerinde bıraktığı tesiri açıkça ifade etmektedir.

Goethe’nin Kur’an’la ilgili olan bir münasebeti de şöyledir: Weimarlı askerler İspanya seferinden döndüklerinde yanlarında kendisine el yazması bir Kur’an

sayfası getirmişlerdi. Kur'an'ın 114. sûresi (Nâs) olan bu yazma Goethe'nin eline geçen İslâmî menşeli ilk belge idi. Onu harflerini benzetmek suretiyle tekrar yazdı ve Jena Üniversitesi Şarkiyat profesörü Georg Wilhelm Lorsbach'a gönderip tercüme ettirerek mânasını öğrendi.

Kur'ân-ı Kerîm'in, beşeriyete tebliğ edilmek üzere Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla Hz. Muhammed'e Kadir gecesinde indirilmeye başlandığını bilen ve bunu kabul eden Goethe yetmiş yaşında iken şöyle söylemiştir: "Kur'an'ın Peygamber'e semadan indirildiği bu mübarek geceyi Goethe niçin saygıyla kutlamasın?" (Goethes Werke, II, 206). Kur'an'la aynı kaynaktan çıkan gerçek İncil'e iman eden ve, "Siz benim Hıristiyanlık telakkimin ne olduğunu belki bilirsiniz, belki de bilmezsiniz. Günümüzde Îsâ'nın istediği mânada hıristiyan kimdir acaba? Belki de sadece ben; her ne kadar sizler beni dinsiz kabul etseniz de" diyen Goethe (Goethes Gespräche, III/2, s. 604, nr. 6546), aşağıdaki şiiriyle de aslını yitirmiş Hıristiyanlığın teslîs akîdesini reddetmiş ve İslâmiyet'in tevhid akîdesinde karar kılmıştır: "Îsâ bütün saflığıyla duyuyor / Kâinatın ilâhı bir tek diyordu / Onu ilâhlaştıran her kişi / En kutlu hislerini yaralıyordu" (Goethes Werke, II, 122).

## BİBLİYOGRAFYA

Goethes Werke (ed. Erich Trunz v.dğr.), I-XIV, Hamburg 1948-60; Muhammed İkbal, Şarktan Haber (trc. Ali Nihat Tarlan), Ankara 1956, s. 3; Goethes Briefe (ed. Klaus F. Gille v.dğr.), I-IV, Hamburg 1962-67; Goethes Gespräche (ed. Wolfgang Herwig), I-V, Zürich 1965-87; K. Mommsen, Goethe und der Islam, Stuttgart 1962; a.mlf., Im Islam leben und sterben wir alle, Bonn 1982; a.mlf., "Goethe ve İslâm" (trc. Beyza Maksudoğlu), AÜİFD, XV (1967), s. 187-212; a.mlf., "Goethe'nin Şark İmajı" (trc. Hakan Çil), Türklük Araştırmaları Dergisi, sy. 6, İstanbul 1990, s. 67-84; İsmail Hikmet Ertaylan, Goethe, Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1964; Bayram Yılmaz, Goethe ve İslâmiyet, Konya 1991; A. Bielschowsky, Goethe, Hayatı ve Eserleri (trc. Mediha Şerif Önay), I-III, İstanbul 1992; DTCFD (Goethe Sayısı), VII/3 (1949); Melahat Özgü, "Goethe ve Hâfız", AÜİFD,

I/4 (1952), s. 89-103; M. Turhan Özdemir, “Goethe’nin Şiirinde Hz. Muhammed”, a.e., XVIII (1970), s. 137-140; G.-H. Bousquet, “Goethe et l’Islam”, St.l, XXXIII (1971), s. 151-164; Acar Sevim, “Goethe ve Arap Dünyası”, Türklük Araştırmaları Dergisi, sy. 6, İstanbul 1990, s. 203-212.

DİA

# GOGO

(bk. GAO).

# GOITEIN, Shelomo Dov

(1900-1985)

XX. yüzyılın tanınmış şarkiyatçılarından biri.

Bavyera’nın Burgkunstadt kasabasında doğdu; hem İslâm hem de Mûsevîlik üzerinde uzmanlaşmış bir Alman yahudisidir. Hayatını bu iki dini, özellikle birbirleriyle olan ilişkilerini araştırmaya vakfetti. 1923’te Filistin’e göç ederek 1928’den itibaren Kudüs Hebrew University’de Arap ve İslâm araştırmaları konularında ders vermeye başladı ve daha sonra bu üniversitenin Institute of Asian and African Studies’e başkanlık yaptı. 1957’de profesör olarak davet edildiği Amerika Birleşik Devletleri’nin Pennsylvania Üniversitesi’ne, ardından da buradan Philadelphia Üniversitesi’ne ve Princeton’daki Institute of Advanced Studies’e gitti. Hayatı boyunca birçok ilmî faaliyete katıldı; bu arada Israel Oriental Society’yi kurup yönetti ve daha sonra da American Oriental Society’ye başkanlık etti.

Goitein’ın ilmî çalışmaları geniş bir alanı kapsamaktadır. İbrânîce, Arapça, İngilizce ve Almanca yayımlanmış ve ardından diğer dillere çevrilmiş çeşitli kitapları ve pek çok makalesi vardır. En önemli ilgi alanlarından birini Yemen yahudilerinin tarih, lehçe ve âdetleri teşkil eder. Orta Yemen deyimlerini toplayıp şerhleriyle birlikte Almanca olarak Jemenica adı altında kitap haline getirmiş (Leipzig 1934), sonra da Hayyim Habşuş’un Fransız yahudisi şarkiyatçı Joseph Halevy’nin Yemen seyahatiyle ilgili 1870 tarihli el yazması raporunun İbrânîce bir neşrini hazırlamıştır (1939). Bu eseri hazırlarken de Kudüs İbrânî Üniversitesi’nde Belâzürî’nin Ensâbü’l-eşrafının bir bölümünün tahkikli neşrini yapan (Kudüs 1936) bir grup araştırmacıya başkanlık etmiştir. Çeşitli şarkiyat dergilerinde Ortaçağ’ın ve günümüzün İslâm medeniyeti ve Arapça’sı üzerine kaleme aldığı birçok makalesi çıkmış, daha sonra bunların bazıları Studies in Islamic History and Institutions adıyla yeniden yayımlanmıştır (Leiden 1966).

En önemli eseri, Mısır'da ve diğer yerlerde ele geçirilen çeşitli el yazması parçaların oluşturduğu Geniza belgeleri üzerine yaptığı A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World As Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza adındaki beş ciltlik âbidevî çalışmadır (Berkeley-Los Angeles 1967-1988). Genellikle İbrânîce ve Arapça olan ve Ortaçağ Akdeniz havzasının kültür ve tarihiyle sosyoekonomik yaşantısı hakkında büyük önem taşıyan bu belgeleri sistematik bir şekilde kopya ederek çözümlemiş, ardından da konu ve şahıs indekslerini hazırlamıştır. Eserde özellikle, daha önce hakkında pek bilgi bulunmayan orta tabakaya ağırlık verilerek XVI. yüzyıla kadarki yahudi, müslüman ve diğer halkların oluşturduğu toplum incelenmektedir. I. ciltte (1967) zanaatkarlar, ticaret, bankacılık, kara ve deniz yolculukları; II. ciltte (1971) Akdeniz havzasındaki yahudilerin cemaat yönetimi yanında komşularıyla ve iktidarla olan ilişkileri; III. ciltte (1978) aile münasebetleri; IV. ciltte (1983) ev hayatı, giyim kuşam, ziynet eşyası, yiyecek ve içecekler dahil olmak üzere günlük hayat; V. ciltte de (1988) bir sosyal varlık, bir mümin ve bir ilim adamı olarak fert ele alınmıştır. Ayrıca Geniza belgelerinin bazı seçilmiş metinleri İngilizce'ye tercüme edilerek 1973'te dipnotlarla birlikte Letters of Medieval Jewish Traders adıyla yayımlanmıştır (eserlerinin tamamı için bk. Attal, tür. yer.).

Goitein, İsrail'de şarkiyatçılığın kurucu ve geliştiricilerinden biri ve İslâm ülkeleri yahudilerinin hem kültür hem günlük hayatlarıyla ilgili tarihinin öncüsü sayılabilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1965, III, 455-457; R. Attal, A Bibliography of the Writings of Prof. Shelomo Dov Goitein, Kudüs 1975; a.e.: Supplement, Kudüs 1987; A. L. Udovitch, "Shelomo Dov Goitein. 1900-1985", MESA Bulletin, XIX/2 (1985), s. 306-309; F. Rosenthal, "Shelomo Dov Goitein (April 3, 1900-February 6, 1985)", Proceedings of the American Academy for Jewish Research, sy. 53, New York 1986, s. 1-5;

a.mlf., “Shelomo Dov Goitein. Burgkunstadt, Oberfranken, 3. IV. 1900-Princeton, New Jersey, 6. II. 1985”, Isl, LXIII/2 (1986), s. 189-191.

Jacob M. Landau

# GOLDZIHER, Ignaz

(1850-1921)

Yahudi asıllı Macar şarkiyatçısı.

22 Haziran 1850'de Sigetvar'da doğdu. Dedeleri İspanya'dan Almanya'ya, oradan da Macaristan'a göç etmiş kuyumculukla uğraşan bir aileye mensuptur. Deri tüccarı Adolf Goldziher'in oğlu olan Ignaz (Ignace Isaac Jehuda) koyu yahudi bir dinî çevrede büyüdü. Dört yaşında iken İbrânîce okumayı öğrendi, beş yaşından itibaren de Tevrat dersleri almaya başladı. Sekiz yaşında başladığı Talmud, İbrânîce dil bilgisi ve yahudi din felsefesi dersleri Almanya'ya gönderildiği tarihe kadar (1868) devam etti. Kendi ifadesine göre ahlâkî ve ilmî araştırmalarının esasını bu dönemde oluşturmuş, her şeyi Kutsal Kitap noktainazarından görmeyi bu devirde öğrenmiş ve bu dönemde edindiği ideallere ömür boyu sadık kalmıştır (Tagebuch, s. 23-24, 164). Daha on iki yaşında iken bir İbrânî ibadetiyle ilgili ilk incelemesi yayımlanmıştır. On üç yaşında gerçekleşen yahudi cemaatine kabul merasiminde (Bar Mizva günü) dedelerinin imanına sadakat yemini eden Goldziher bu yeminini hiçbir zaman unutmadığını ifade etmiştir (a.g.e., s. 23, 36).

Budapeşte Üniversitesi'ne üç yıl dinleyici sıfatıyla devam eden Goldziher, on altı yaşında iken orada meşhur Orta Asya seyyahı ve Türkiyat Bölümü'nün kurucusu Arminius Vámbéry'nin ilk talebesi oldu. Onun yanında Türkçe, Farsça ve Arapça öğrendi. Arkasından Macar Eğitim Bakanlığı'nın verdiği bursla ve üniversitede kurulması düşünülen semitizm kürsüsüne hoca olmak amacıyla 1868-1870 ders yıllarını Berlin ve Leipzig'de geçirdi. Bu iki şehirde daha sonraki ilmî hayatını yönlendirecek ilk adımlarını attı, Arap ve Sâmî filolojisi dersleri aldı. Aynı zamanda Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums'ta Yahudiliğin İslâm'a tesiri konusunda doktora tezi yazmış olan reformist yahudi teologu Abraham Geiger ve Ortaçağ'da İslâmiyet-Yahudilik ilişkisi uzmanı Moritz Steinschneider ile tanışarak onların eserlerini inceledi. Yahudi felsefesinin ve yahudi ilâhiyatına dair Arapça yazılmış eserlerin mahiyetini

Steinschneider’in derslerinde kavradığını söyleyen Goldziher (a.g.e., s. 38), doktora tezi konusunu Steinschneider’in tavsiyesi üzerine seçti ve çalışmasını Leipzig’e gitmeden bitirdi. 1869 yılında Maurus Ballagi, Goldziher’i Şark kültürünün yahudi kökenlerini konu edinen bir yazısıyla Macar Akademisi’ne takdim etti. Almanya’da ikameti esnasında dönemin meşhur genel dil bilimi uzmanı ve filozof Heymann Steinthal ile de karşılaşan Goldziher, daha önce eserlerini okuduğu Max Müller’in ilgilendiği efsane alanına ilgi duymaya başladı ve bu alanda da çalışmalarını derinleştirdi. Doğu dilleri uzmanı Heinrich Leberecht Fleischer’in de üyesi bulunduğu bir komisyon önünde Kitâb-ı Mukaddes’in XIII. yüzyılda Arapça yazılmış bir tefsiri üzerinde doktorasını verdi (27 Şubat 1870). Ardından iki yıl Leiden ve Viyana’daki Arapça yazma eserler üzerinde çalıştı. 1872-1873 ders yılında Budapeşte Islahatçı Kalvenist Teoloji Fakültesi’nde İbrânîce okuttu.

Goldziher, Eylül 1873-Nisan 1874 tarihleri arasında Macaristan Eğitim Bakanlığı hesabına Yakındoğu gezisine çıktı. Bu gezi her ne kadar günlük dili ve Araplar’ın idare yapısını tanıma amacına yönelik bir inceleme gezisi gibi gösteriliyorsa da Goldziher’in bizzat bakan tarafından gönderilmesi, gittiği yerlerde resmî makamlar tarafından büyük bir ilgiyle karşılanması, onun sık sık “üstlendiği görev”den bahsetmesi ve nihayet dönüşünde bakana bir rapor takdim etmesi gibi hususlar, bu seyahatin siyasî bir misyonla yapılmış olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir (Tagebuch, s. 55-74). Goldziher İstanbul üzerinden Beyrut’a gitti, oradan da Şam’a geçti. Şam’da aralarında Tâhir el-Cezâirî’nin de bulunduğu bazı âlimlerle tanıştı. Daha sonra Kudüs’e ve Kahire’ye gitti. Kahire’de Ezher hocalarının derslerini takip etti ve Ezher talebesi cübbesini giyen ilk gayri müslim Avrupalı oldu. Cemâleddîn-i Efgānî ile de görüşen Goldziher, seyahati boyunca Macar İlimler Akademisi Kütüphanesi için Arapça yazma ve basılı kitaplar satın aldı. 1875’te Kahire Hidîviyye Kütüphanesi müdürlüğü görevine davet edildiyse de bunu kabul etmedi. Goldziher 1878’de Laura Mittler ile evlendi. İlk oğlu Max genç yaşında intihar etti, ikinci oğlu Karl ünlü bir matematikçi oldu. 1892’de Macar Akademisi üyeliğine seçilen Goldziher 1896’da ikinci defa Mısır’a gitti. 1897 ve 1899 yıllarında toplanan XI ve XII. Şarkiyatçılar Kongresi’ne sunduğu iki raporunda bir İslâm ansiklopedisinin telifi için hazırlandığı projeyi tanıttı. Aslında böyle bir teklif daha önce William Robertson Smith tarafından da yapılmış

(1882), fakat yayıma ancak 1908’de başlanabilmişti.

1904 yılında Budapeşte Üniversitesi Sâmî Dilleri Kürsüsü’ne ordinaryüs profesör olarak tayin edilen Goldziher, aynı yıl Amerika’ya giderek son otuz senede İslâmolojideki gelişmeler konusunda bir konferans verdi. Bu arada otuz yıldan beri sürdürdüğü Budapeşte Yahudi Cemaati’nin idarî ve eğitim sekreterliğinden ayrıldı. Goldziher günlüğünde, hakaretlere muhatap olarak sürdürdüğü bu görevi hayatının en bedbaht zamanı diye tavsif eder ve içinde bulunmaktan zaman zaman utanç duyduğu (Tagebuch, s. 81, 205) Budapeşte Yahudi Cemaati’nde yaygın olan dolandırıcılık ve sahtekârlıktan şikâyette bulunur (meselâ bk. a.g.e., s. 84, 85-86, 91-93, 106-107, 138, 213). Öyle görünüyor ki Goldziher, kendisine çeşitli üniversite ve kütüphanelerden gelen teklifleri geri çevirirken adı geçen cemaat içinde yaşamayı bir çeşit imtihan ve çile olarak telakki etmiş, burada karşılaştığı güçlükleri günahlarının kefareti saymıştır. Ancak onun daha iyi bir hayatı reddederek bu şartlarda yaşamayı tercih etmesi günlüğünde belirttiği sebeplerle de yeterince açıklanamamaktadır.

Goldziher 1910’da Macar Krallığı saray müşaviri oldu. 1914-1915 ders yılında Hukuk ve Siyasî İlimler Fakültesi’nde İslâm kurumları ve hukuku üzerine dersler verdi. Ancak bu dersler hemen hemen hiç ilgi toplamadı ve Goldziher dönem sonunda talebe yokluğu sebebiyle dersleri bıraktı (a.g.e., s. 281-282). 1917-1918 ders yılında Felsefe Fakültesi dekanlığı görevini yürüttü. Son konferansını verdikten üç gün sonra 13 Kasım 1921 tarihinde Rotlauf’da öldü ve Budapeşte Yahudi Mezarlığı’na gömüldü. Geride bıraktığı çok zengin kütüphanesi daha sonra Kudüs’teki İbrânî Üniversitesi’ne

nakledilmiş ve 1925’te okuyucuların istifadesine açılmıştır.

İlmî Şahsiyeti. Goldziher kendisini samimi ve katı bir yahudi olarak niteler. Onun yahudiliği, kendi ifadesiyle “yahudi peygamberlerinin öğretilerinde ifadesini bulan” bir dindir (a.g.e., s. 87). Bu din monoteist olup şirkin her türlüsünü reddeder. İçinde yaşadığı “münafıklık ve sahtekârlıkla dolu” yahudi cemaatini materyalist ve gizli ateist olarak görmekle birlikte (a.g.e., s. 164, 190) bu cemaatin menfaatlerini her zaman savunmuş, eğitim alanında bir dizi yenilik getirilmesi için plan ve programlar hazırlayarak

Yahudiliğe hizmet etmeye çalışmıştır. Kendi döneminin yahudilerine karşı takındığı menfi tavır misyonuna aşırı bağlılığının bir sonucu olup onların gerçek Yahudilikten uzaklaşmasından duyduğu kaygının bir ifadesidir (a.g.e., s. 167-168). 1899'da uzun yıllardan beri beklediği haham okulu hocalığına tayinini büyük bir sevinçle karşılar. Hem insanî ilişkilerinde hem bazı yazılarında antisemitizme karşı tavır alarak milletlerarası şarkiyatçı cemaati arasında edindiği yeri ve bunun sonucunda kendisine verilen unvanları bir yahudinin başarısı olarak gururla zikreder (a.g.e., s. 180, 182).

1902 yılında o güne kadarki hayatında yaptıklarını şöyle özetler: "Yahudi, Türk, Arap, Mısır, antik Asurlular, Sünnîlik ve Şiîlik üzerine bıkıp usanmadan önceleri fantezi dolu ve oldukça hür bir şekilde, sonraları daha sağlam temellere dayalı olarak yazılar yazdım... Diyebilirim ki İslâm ve Arap edebiyatı alanındaki yazılarım yeni bakış açıları getirdi... Macarca yazılarımın bir kısmı ile, gücümün büyük bir bölümünü harcayarak Yahudilik alanına epeyce katkıda bulundum" (a.g.e.,s. 231).

Goldziher, Arap dili ve edebiyatına olan derin nüfuzunu filolojik şekilcilikte bırakmamış, filolojiyi aynı zamanda kültür tarihini aydınlatmanın bir vasıtası olarak da kullanabilmiştir. Julius Wellhausen ve Christiaan Snouck-Hurgronje ile birlikte bağımsız bir araştırma alanı olarak Batı'daki İslâmî incelemelerin kurucusu olmuş ve Batı İslâmoloji çevrelerinde yeni İslâmiyatçılar'ın mânevî babası sayılmıştır. Louis Massignon, Goldziher'in şarkiyatçıların gözünde İslâmî araştırmaların tartışılmaz üstadı olduğunu ve kendilerinin üzerinde geniş çapta etkilerinin bulunduğunu söylemiş, Theodor Nöldeke onu Wellhausen ile birlikte deha olarak kabul etmiş, Arap ilâhiyatı ve felsefesi alanında rakibinin bulunmadığını ileri sürmüştür. Zâkir Kādirî (Ugan), M. Fuad Köprülü ve İsmail Hami Danişmend gibi bazı Türk ilim adamları da onun İslâm araştırmaları alanında yüksek bir mevkiye sahip bulunduğunu ifade etmişlerdir. Muhammed Tayyib Okiç'e göre hadisin mahiyeti hakkında en etraflı malumatı veren bir müsteşrik olup mümkün olduğu kadar kendini tarafsız göstermeye çalışmıştır. Zeki Velidi Togan da Goldziher'in İslâmî ilimler alanında müstesna bir yere sahip olduğu kanaatindedir. Togan, 1953 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde kurulması önerilip de senatoca uygun görülmeyen İslâm İlimleri ve Medeniyeti Kürsüsü'nde verilecek derslerden İslâm akîde ve teolojisinde, tefsir ve hadisin Goldziher'in eserleri esas tutularak

öğretilmesini tavsiye etmiş, ayrıca İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nce tercümesi teklif edilen eserler arasında Goldziher'in hadis ve tefsire dair eserlerinin de yer almasını istemiştir (İTED, III [1960], s. 273, 275). Ancak bu değerlendirmeler, Goldziher'in eserlerinin Batı'da sahip olduğu büyük tesiri yansıtan telakkiler olarak ihtiyatla karşılanmalıdır. Bu görüşlerin üzerinden birçok yıl geçmiş olmasına rağmen Goldziher'in temel eserlerinin -birisi dışında-Türkçe'ye çevrilmemiş olması, onun son derece geniş çerçevedeki fikirleri üzerinde şümullü bir değerlendirme yapmayı engellemektedir. 1956'da yayımlanan Buhârî'nin Kaynakları adlı eserinde Fuat Sezgin'in başlattığı ilmî tenkitlerin tamamlanabilmesi için bu boşluğun doldurulması gerekmektedir.

Mısır'da Goldziher'in iki kitabı ile bazı makalelerinin Arapça'ya çevrilmesi ve Batı'ya açık bazı aydınların eserlerinde Goldziher'e sıcak bakmaları, şer'î ilimlerde yetişmiş âlimlerin şiddetli tenkitlerine sebep olmuştur. Bunlardan Mustafa es-Sibâî'ye göre hadis dalında şarkiyatçıların en tehlikelisi, tesiri en geniş ve en çok ifsat edicisi Goldziher'dir (es-Sünne, s. 367). Sibâî, 1956 yılındaki bir Avrupa seyahati esnasında görüştüğü Manchester Üniversitesi Arapça profesörü James Robson'a Goldziher'in ilmî yanlışlarından bahsetmiş, Robson da bu asrın müsteşriklerinin İslâmî kaynaklara Goldziher'den daha iyi vâkıf bulunduklarını, zira onun zamanında bilinmeyen bazı İslâmî eserlerin bugün yayımlanmış olduğunu söylemiştir (a.g.e., s. 24). Mustafa es-Sibâî, Goldziher'e karşı olan bu infialinde haklı olmakla beraber es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teş-rî' i'l-İslâmî adlı eserinde ona ayırdığı uzun tenkitlerinde bu haklılığını gölgeleyen durumlara düşmekten kurtulamamış, Goldziher'in eserlerini Arapça'ya çevirenlerin yaptıkları fahiş hataların kurbanı olmuştur.

Mustafa el-A'zamî ise Muhammedanische Studien'in II. cildinin şarkiyatçıların hadis alanında yazdıkları ilk ve belki de son önemli araştırma olduğunu, bu kitabın şarkiyatçılar arasında Kitâb-ı Mukaddes gibi telakki edildiğini, talebesi Joseph Schacht'ın dışında onun ayarında bir hadis araştırmacısının bulunmadığını söyler (Dirâsât fi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî, s. 61, 456-460).

Batı'da ve Doğu'da bu derece önem verilen Goldziher'in, İslâm dünyasında ilmî seviyede araştırmaların henüz yapılmadığı bir devirde otorite kurmuş

olması onun gerçekten bu değere lâyık olduğu anlamına gelmez. Zengin kaynaklara dayalı kitap ve makaleleri İslâm ilim muhitlerinde bütünüyle tenkitten geçirilmemiş olmakla beraber onlardan bazıları üzerinde yapılmış ilmî değerlendirmeler Goldziher’in pek çok yerde hissiyatına mağlûp olduğunu, haksız ve yanlış sonuçlara vardığını göstermektedir. Bununla birlikte onun ilmî tarafsızlığı zaman zaman elden bırakmadığı, İslâm’ın hoşgörü ve mistik ruhaniyetine duyduğu hayranlığı dile getirdiği, Kur’ân-ı Kerîm’in ilâhî menşeini pek kabule yanaşmazken dünya edebiyatının bir şaheseri olduğunu itiraf etmekten de kendini alamadığı görülmektedir.

Goldziher’in bazan kendisini otorite sayanları mahcup edecek durumlara düşmesi, onun İslâmiyet’e dair kanaatlerini ilmî belgeler ve tarihî gerçeklerle yeterince destekleyememesinden kaynaklanmaktadır. Bunun çarpıcı örneklerinden biri, hadis tarihinin en büyük şahsiyetlerinden olan İbn Şihâb ez-Zührî’ye yönelttiği ithamdır. Hadislerin siyasî gayelere hizmet için kullanıldığına inanan Goldziher’e göre Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân (685-705), Mekke’de hüküm süren Abdullah b. Zübeyr’in oraya gidecek Suriyeliler’den biat alabileceğini düşünerek hacca gitmeyi yasaklamıştır. Mukabil bir tedbir olarak da haccı Kudüs’teki Kubbetü’s-sahre’ye çevirmenin çarelerini aramış ve Kâbe etrafında yapılan tavafla Kudüs’ün mukaddes

mekânında yapılacak tavafın şer‘an aynı derecede makbul sayılabileceğine dair bir karar çıkarmıştır. Zührî de bir hadis uydurarak siyasî sebeplerin gerektirdiği bu reformu haklı çıkarma işini üzerine almıştır. Bu hadise göre haccın Mekke, Medine ve Kudüs’te olmak üzere makbul olduğu üç mescid vardır (Muhammedanische Studien, II, 35-36).

Böyle bir düşüncenin Abdülmelik b. Mervân’a nisbetinin gerçeklik derecesi bir yana, bu teşebbüste Zührî’nin herhangi bir rolünün bulunması tarih bakımından mümkün değildir. Şöyle ki: Zührî’nin babası Abdullah b. Zübeyr’in yakın adamlarındandı. İbnü’z-Zübeyr’in 73’te (692) ortadan kaldırılmasından sonra Zührî ailesi malî sıkıntıya düşünce Zührî Şam’a gitmiş ve Abdülmelik’le görüşmüştür. Bu görüşmenin tarihini, Goldziher’in faydalandığı kaynaklar arasında yer alan Zehebî’nin Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ’ı “80 civarında” diye vermekte (I, 109-110), Buhârî’nin et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr’i ise bunun için İbnü’l-Eş‘as’ın isyan ettiği zamanı göstermektedir (I, 217).

Bu isyanın 81-84 (700-703) yılları arasında vuku bulduğu bilinmektedir. Buna göre Zührî'nin Abdülmelik'le görüşmesi Abdullah b. Zübeyr'in öldürülmesinde sonra gerçekleşmiştir.

Eserleri. Goldziher'in çeşitli dillerde yayımladığı kitap ve makalelerinin toplam sayısı 700'ü aşmıştır. Seksen beş periyodikle sekiz ansiklopedide yazıları çıkmış, bu arada projesini hazırladığı The Encyclopaedia of Islam'da otuz maddesi yer almıştır. Bernard Heller'in 1927'de basılan Bibliographie des œuvres de Ignace Goldziher adlı çalışması, daha sonra yayımlanan Ignace Goldziher Mémorial Volume'lerle (I, Budapest 1948; II, Jerusalem 1958) tamamlanmıştır. Onun İslâmiyat'a ayırdığı temel kitaplarının sayısı dörttür. 1. Die Zāhiriten (Leipzig 1884). Başlıca temsilciliğini Dâvûd ez-Zâhirî ile İbn Hazm'ın yaptığı Zâhiriyye fıkıh mezhebini ele alan bir eser olup bu konuda yazılmış ilk ve en geniş ilmî araştırma niteliğindedir. Birçok İslâmî kaynağa başvurularak kaleme alınan eseri Cihad Tunç Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 1982). 2. Muhammedanische Studien (I-II, Halle 1889-1890). Beş ana bölüme ayrılan I. ciltte mürüvvet ve din, Arap kabileciliği ve İslâm, Arap ve Acem, şuûbiyye, şuûbiyye ve ilimdeki tezahürü konuları yer almıştır. Hâşiye ve zeyiller bölümünde ise câhiliyenin mânası, İslâm'da ve putperestlikte ecdada ve ölülere tâzim, câhiliye ve İslâm'da dilin kullanımı, künyenin şeref için kullanılması, siyah ve beyaz ırklar, Türkler'le ilgili hadisler, Arapça şiir yazan Araplaşmış İranlılar gibi konulara yer verilmiştir. Bu cildin İngilizce çevirisi ilk defa 1967'de Londra'da yayımlanmıştır. Cihad Tunç tarafından hazırlanan Türkçe tercümesinin basımı henüz tamamlanmamıştır. Umumiyetle hadise ayrılan II. ciltte ise şu konular işlenmektedir: Hadis ve sünnet, Emevîler ve Abbâsîler, İslâm'da fırka kavgaları ve hadis, hadis uydurulmasına karşı gösterilen tepki, tehzîb-i ahlâk ve "eğlence vasıtası" olarak hadis, talebü'l-hadîs, hadislerin yazı ile tesbiti, hadis literatürü. Bu cildin sonunda "İslâm'da Evliyâ Takdisi" adlı bir inceleme yer almakta, bunu takip eden zeyillerde de şu konular işlenmektedir: Mücahid olarak Emevîler, hadis ve Yeni Ahid, Kur'an'ın taklitleri, hadis literatüründe kadınlar, Allah'ın mukaddes yerlerle ilgili iradesi. Bu cildin esas kısmı L. Bercher tarafından Etudes sur la tradition islamique adıyla Fransızca'ya çevrilmiş (Paris 1952), bu çeviriden Mehmet Ş. Hatiboğlu'nun yaptığı tercüme ise henüz basılmamıştır. Aynı cilt İngilizce'ye de tercüme edilmiştir (London 1971; Chicago 1973). Tunus

Zeytûne Üniversitesi Şeriat ve Usûlüddin Fakültesi'nde Muhsin Abdünnâzır tarafından Dirâsâtü Goldziher fi's-sünne ve mekânetüha'l-ʿilmiyye adlı bir doktora tezi hazırlanmış, 922 sayfa tutan tezin ilk 400 sayfasında eserin bu cildinin Arapça tercümesi verilmiştir. 3. Vorlesungen über den Islam (Heidelberg 1910, 1925, 1963 [tıpkıbasım]). Bir İslâmoloji el kitabı mahiyetindeki eser altı ders halinde hazırlanmıştır: Muhammed ve İslâm, şer'î hukukun gelişmesi, akîdenin gelişmesi, zühd ve tasavvuf, fırkalar, daha sonraki oluşumlar. Kitap, Félix Arin tarafından Le dogme et la loi de L'Islam adıyla Fransızca'ya çevrilmiştir (Paris 1920, 1958). Eserin Arapça tercümesi el-ʿAḳīde ve'ş-şerîʿa fi'l-İslâm (Kahire 1946) Fransızca'dan yapılmış görünmektedir. Hatiboğlu'nun Fransızca ve Arapça çevirilerinden gerçekleştirdiği Türkçe tercüme henüz basılmamıştır. İngilizce, Macarca ve İbrânîce'ye de çevrilen kitabın (Waardenburg, L'Islam, s. 333-334) Almanca ikinci baskısına hayli eklemeler yapılmıştır. 4. Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung (Leiden 1920, 1952, 1970). Louis Massignon'un "Goldziher'in şaheseri" diye nitelendirdiği kitap şu konuları ihtiva etmektedir: Kur'an tefsirinde ilk basamak, hadislerle tefsir, kelâmî tefsir, tasavvufî tefsir, dinî fırkaların Kur'an'ı tefsiri, yakın devirlerin tefsiri. Eser, Ali Hasan Abdülkādir'in yaptığı kısmî Arapça tercümeden sonra (Kahire 1944) Abdülhalîm en-Neccâr tarafından Meẕâhi-bü't-tefsîri'l-İslâmî adıyla tercüme edilmiştir (Kahire 1374/1955). Ancak bu çeviri ilmî ciddiyetten uzak görünmektedir. Nitekim Goldziher'in atıfta bulunduğu Arapça kaynaklara başvurulmadığı için onun yaptığı yanlışlar düzeltilmemiş, bunun yanı sıra çok sayıda yanlış ve eksik çeviri yapılmıştır.

Goldziher'in 1908'lerde Bosna-Hersek müslüman okullarında okutulmak üzere Macarca kaleme aldığı Az arab irodalom rövid törtenete adlı kitap Hırvatça'ya çevrilmiş (Saraybosna 1909), ardından Joseph de Somogyi tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiş (IC, XXXI [1957], s. 1-16, 178-190, 220-234, 292-313; XXXII [1958], s. 1-27, 135-152), daha sonra da A Short History of Classical Arabic Literatüre adıyla kitap haline getirilmiştir (Hildesheim 1966). Eser bu tercümesinden Türkçe'ye çevrilmiştir (Azmi Yüksel-Rahmi Er, Klasik Arap Literatürü, Ankara 1993). Goldziher'in 22 Haziran 1890 tarihinden itibaren Almanca olarak yazmaya başladığı, 1 Eylül 1919'a kadar devam eden günlüğü (Tagebuch) Macar yahudi ilim adamı Alexander Scheiber tarafından neşredilmiştir (Leiden 1978).

Bunların dışında Goldziher'in zengin bir makaleler külliyatı mevcuttur. Onun 1870'ten başlayarak çeşitli dillerde yazdığı incelemeleri son öğrencisi Somogyi tarafından altı cilt halinde yayımlanmıştır (Gesammelte Schriften, Hildesheim 1967-1973). Türkçe'ye çevrilen makaleleri ise şunlardır: Cihad Tunç, "İslâmda Hadisin Yeri Etrafında Mücâdeleler" (AÜİFD, XIX [1973], s. 223-235); Hayrani Altıntaş, "İslâmiyetin İlk Zamanlarında Zühd" (a.g.e., XXIV [1981], s. 539-546); M. S. Hatipoğlu, "Müslümanlarda Sekine Kavramı" (a.g.e., XXVI [1983], s. 143-153); İsmail Hakkı Ünal, "İspanya Arapları ve İslâm" (İslâmî Araştırmalar, I/1 [Ankara 1986], s. 80-99; I/2 [1986], s. 48-62); M. Emin Özafşar, M. Görmez ve B. Erol, "İslâmda Eğitim" (a.g.e., II/7 [Ankara 1988], s. 79-94); Ömer Özsoy, "Hadiste Yeni Eflâtuncu ve Gnostik Unsurlar".

## BİBLİYOGRAFYA

I. Goldziher, Muhammedanische Studien, Halle 1889-90, II, 35-36; a.mlf., el-ʿAḳīde ve'ş-şerîʿa fi'l-İslâm (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire 1946, s. 4-5; a.mlf., Tagebuch (ed. A. Scheiber), Leiden 1978, s. 17, 20-21, 23-24, 27, 34, 36, 38, 39, 55-74, 81, 84-87, 91-93, 106-107, 138, 164, 167-168, 180, 182, 190, 205, 213, 221, 231, 281-282; a.mlf., Zâhirîler (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, s. IX-XXXVII; Buhârî, et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, I, 217; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffaẓ, I, 109-110; B. Heller, Bibliographie des œuvres de Ignace Goldziher, Paris 1927; Barthold, İslâm Medeniyeti (İstanbul 1940), Ankara 1984, M. Fuad Köprülü'nün "Îzahlar ve Düzeltmeler" bölümü, s. 106, 173; J. Fück, Die arabischen studien in Europa, Leipzig 1955, s. 226-231; İsmail Hami Danişmend, Türklük ve Müslümanlık, İstanbul 1959, s. 27; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 5, 6; J. J. Waardenburg, L'Islam dans le miroir de l'occident, Mouton 1962, s. 11, 12, 333-334; a.mlf., "Goldziher, Ignácz", ER, VI, 73-74; J. de Somogyi, Ignaz Goldziher Gesammelte Schriften, I-VI, Hildesheim 1967-73; a.mlf., "A Collection of the Literary Remains of Ignace Goldziher", JRAS (1935), s. 149-154; a.mlf., "Ignace Goldziher", MW, XLI (1951), s. 199-208; Mustafa es-Sibâî, es-Sünne ve mekânetühâ

fi’t-teşrîʿi’l-İslâm, Beyrut 1397/1978, s. 24, 367; a.mlf., el-İstişrâḳ ve’l-müsteşriḳūn mâ lehüm ve mâ ʿaleyhim, Beyrut 1979, s. 31-32, 43-45; Muhammed Abdülfettâh Uleyyân, Eḍvaʾ ʿale’l-istişrâḳ, Kahire 1400/1980, s. 112-119; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, III, 40-42; M. Mustafa el-Aʿzamî, Dirâsât fi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî, Riyad 1401/1981, s. 61, 456-460; Bedevî, Mevsûʿatü’l-müsteşriḳīn, s. 119-126; G. Degener, Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XIV, 95-111; C. A. Nallino, “Ignaz Goldziher”, RSO, IX (1921), s. 234-236; C. H. Becker, “Ignaz Goldziher”, Isl, XII (1922), s. 214-222; R. Hartmann, “Ignaz Goldziher”, ZDMG, LXXVI (1922), s. 285-290; R. Gottheil, “Ignaz Goldziher”, MW, XIII (1923), s. 176-180; Zâkir Kādirî [Ugan], “Dînî ve Gayr-ı Dînî Rivayetler”, DİFM, sy. 4 (1926), s. 201; J. Nemeth, “Goldziher Jugend”, AO, I (1950-51), s. 7-25; G. H. Bousquet, “Etudes islamologiques d’Ignaz Goldziher”, Arabica,VII (1960), s. 1-29, 113-139, 237-272; Zeki Velidi Togan, “Enstitü ve Kürsü Çalışmaları”, İTED, III (1960), s. 273-275; F. Laszio Nagy, “Ignac Goldziher (1850-1921)”, Islam: Storia e Civilta, VIII, Roma 1984, s. 195-198; M. Pl. Ed., “Goldziher, Ignaz”, EJd., VII, 752-753.

Mehmet S. Hatipoğlu

**Metodu.**

Goldziher araştırmaları sırasında İslâm’dan bahsederken sadece İslâm dinini kastetmez, bu kavramı yerine göre İslâm toplumunu ve İslâm kültürünü ifade etmek için de kullanır. Bu durum dikkatsizlikten kaynaklanmış olmayıp onun İslâm’a bakış açısının mantıkî bir sonucudur. Hayatı boyunca vatanının ve dininin kendisine yol gösterdiğini, “samimi katı bir yahudi” olduğunu ifade eden Goldziher (Tagebuch, s. 239, 307), İslâmiyet’i “Mekke’nin yahudileştirilmiş dinî âdetleri” olarak görür (a.g.e., s. 56-57). Onun bu bakışı bütün çalışmalarını yönlendirmiş, ancak kendisinin de ifade ettiği gibi (a.g.e., s. 307-309) araştırmalarının ardında yatan gerçek faktörü gizleyerek amacını gerçekleştirmek için her türlü vasıtayı kullanmıştır.

Goldziher’in metodu çocukluğundan itibaren özellikle Moses Wolf Freudenberg’den aldığı Tevrat, Talmud ve yahudi din felsefesi derslerine

hâkim olan Yahudilik şuuruna dayanır (a.g.e., s. 19, 20, 22, 28, 164). Bu temel anlayışa, kendi yaşadığı dönemde efsaneleri anlamak için kullanılan tekniklerin, Yahudilik ile Hıristiyanlığı konu alan dinler tarihi araştırmalarında ulaşılan sonuçların ve özellikle Yahudiliğin İslâm üzerindeki tesiri konusunda doktora tezi yapmış olup (Was hat Muhammed aus dem Judenthume aufgenommen, Bonn 1833) önce Frankfurt, daha sonra da Berlin başhahamlığında bulunan reformist yahudi din âlimi Abraham Geiger'e ait eserlerin (EJd, VII, 357-360; ER, V, 490-491) tesirlerini de eklemek gerekir (Tagebuch, s. 28, 33, 39, 123). Bunlardan başka Goldziher, o dönemde İslâm araştırmaları alanında yaygın olan tarihî-filolojik araştırma tekniklerini, özellikle de Heinrich Leberecht Fleischer'in yöntemini kullanarak "İslâm'ın Mekke'nin yahudileştirilmiş dinî âdetleri olduğu" tarzındaki tezini desteklemek ve İslâm'ın heterojen hususiyetini Batılı okuyuculara anlatmak istemiştir (Vorlesungen, s. 40). Şu da belirtilmelidir ki Goldziher, ilmî görünüm içinde kanıtlanması istenen bir iddianın bütünlüğünü bozmadan ayrıntılı bir şekilde ele alınış yöntemini, "velî" olarak nitelendirip (Tagebuch, s. 202) Der Mythos bei den Hebräern (Leipzig 1876) adlı kitabını kendisine ithaf ettiği Moritz Karman'dan öğrenmiş ve sık sık fikirlerini Karman'a takdim ederek onun da görüşlerinden faydalanmıştır (a.g.e., s. 42-44).

Bu metot aksiyom olarak kullanılan bir amaç, bu amacı gerçekleştirmek için tarihî kaynaklardan seçilecek uygun malzeme ve bu malzemenin anlaşılmasında kullanılan yorum teknikleri olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır.

l. Goldziher'in aksiyom olarak kullandığı amaç, İslâmiyet'in birkaç asır devam eden bir süreç içinde birçok faktörün katılımıyla teşekkül etmiş, köken olarak gayri mütecânis (heterojen) bir yapıya sahip olmakla birlikte sonuçta müslümanların gayretleriyle nisbeten mütecânis (homojen) bir şekle girmiş (Muhammedanische Studien, II, 5) bir din olduğunu ortaya koymaktır (Tagebuch, s. 123; Vorlesungen, s. 2). Goldziher, İslâmî tebliğin ilk dönemine ayırdığı bütün yazılarında veya umumi yazılarının ilk dönemle ilgili bölümlerinde bu amacı gerçekleştirmek için uğraştığı gibi diğer araştırmacılara da bunu tavsiye etmektedir (Vorlesungen, s. 40; Die Richtungen, s. 2-3). Câhiliye Arapları'nın dinî kaygıları olmadığını, sadece çok seyahat ederek bilhassa Güney Arabistan ile Suriye gibi daha kuzeyde

bulunan bölgelerde dinî pratiklerle temas kurmuş münferit şahıslarda sınırlı anlamda dinî duygulardan bahsedilebileceğini söylerken İslâm'ın Câhiliye dönemiyle bağlantılı olmadığı telakkisini ortaya koymakta, Hz. Muhammed'in vahiy aldığını da kabul etmediğine göre onun tevhid konusunda Yahudilik'ten, diğer konularda da Hıristiyanlık'tan etkilenerek dinî bir reform hareketi başlatmak istediği iddiasına temel hazırlamaya çalışmaktadır. Meselâ namazı bu şekilde temellendirmektedir (Muhammedanische Studien, I, 2-4, 33-34).

2. İslâmiyet Mekke'nin yahudileştirilmiş dinî âdetleridir, ancak Yahudiliğin kendisi değildir. Bu fark, "İslâm'ın böyle bir kaynağı olmakla birlikte başka kaynaklarla desteklenerek oluşturulduğu" aksiyomu ile tamamlanır ve bu aksiyom malzeme arayışını doğrudan tayin eder. Bu noktadan hareketle Hz. Muhammed'in ve ondan sonra diğer müslümanların nasıl olup da nisbeten mütecânis bir dine ulaştıkları sorusu onun tarihî rivayetleri seçişinde temel ölçüyü oluşturur (Tagebuch, s. 56-57'; Muhammedanische Studien, I, 33; II, 5; Vorlesungen, s. 2-4; Die Richtungen, s. 2).

Goldziher, amacına uygun malzemeyi öncelikle Şiî-Sünnî tartışmalarını incelerken tesbit eder (meselâ bk. Muhammedanische Studien, II, 10). Bu tartışmalarda müslüman yazarların birbirleri aleyhinde söylediklerini esas alarak (a.g.e., II, 35) kendi aksiyomu etrafında bir çerçeve oluşturur ve diğer malzemeyi bu çerçeve içine yerleştirerek yorumlar. Goldziher, kendinden önce özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal kitaplarının tarihî sübûtu konusunda uygulanan tarihî-filolojik yöntem içinde geliştirilmiş olan ölçüleri İslâmî rivayetlere uygulamaz.

Bu alanda ulaşılan sonuçları İslâmî rivayetler için de doğru kabul ederek bunun nasıl gerçekleştiğini göstermek ister. Malzeme seçişi de bu noktada yoğunlaştığından sadece aksiyom ile aralarında şu veya bu şekilde ilgi kurulabilecek rivayetleri kullanır (meselâ bk. a.g.e., II, 31, 32, 35).

Kendi döneminde Batı'da bilinmeyen veya henüz incelenmemiş birçok yazma eseri tarayan Goldziher, bu eserlerde işine yarayabilecek hemen bütün malzemeyi kullanmıştır. Ancak eserlerinde iddialarına esas kabul ederek genellemelere gittiği yerlerde dayandığı rivayet -sahih olup olmaması bir yana-ya tek bir vak'ayı ifade etmekte, yahut ayrı zamanlarda

veya yerlerde gerçekleşen olaylarla ilgili olduğu için (meselâ bk. a.g.e., I, 79-80) bu genellemeleri haklı çıkarmaya imkân vermemektedir. Meselâ Goldziher, bulduğu birkaç şiiri yorumlayarak Câhiliye dönemi hakkında genellemeler yapmakta, hicrî I. yüzyılda İslâm'ın henüz tamamlanmamış olduğuna dair iddiasını da böyle birkaç rivayeti zikrederek demlendirmeye çalışmaktadır (a.g.e., I, 9-14; II, 28-31). Bu arada malzeme seçerken ölçünün aksiyomuna uymasına dikkat etmiş ve meselâ Emevî dönemiyle bu dönemdeki oluşumları tesbit ederken Şiî temayüllü Ya'kūbî ile Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'ye ait eserleri tercih etmiştir. Goldziher ayrıca, tarihî malzemede aksiyomunu destekleyecek rivayetler bulamadığı durumlarda indî yorumlara başvurmaktadır. Kudüs'ün faziletiyle ilgili rivayetleri değerlendiriş biçimi bu durumun en açık örneklerinden birini teşkil eder (a.g.e., II, 36-37). Bu tür yorumlarda benimsediği yöntem ise kendince tesbit ettiği "zamanın eğilimleri"ni öne sürerek spekülasyonlara girmektir.

Kısaca Goldziher tarihî rivayetlerde aksiyomunu ilgilendirecek malzeme arar, bunlara dayanarak aşağıda sıralanan yorum tekniklerini duruma göre kullanır; yani hem malzemenin tayininde hem de bu malzemenin yorumunda oldukça seçmeci davranıp zamanın eğilimlerini tesbit eder ve bundan hareketle işine yarayabilecek bütün rivayetleri dinler tarihi alanında belirlediği şablon çerçevesinde uygun yerlere yerleştirir. Bu tavır hadisle ilgili araştırmalarında açık bir şekilde göründüğü gibi (a.g.e., II, 5; Vorlesungen, s. 1-6) efsane ile ilgili çalışmasında da efsane alanında ulaşılan sonuçları yahudi geleneğinde aramaya sevkeder (Der Mythos, s. XXVIII). Eğer rivayetlerde aksiyomunun zıddını gösteren bir beyan varsa bu beyanın, ortaya çıkış sebebini göstermesi açısından kendi iddiasını desteklediğini ileri sürerek bu tip rivayetleri de kendi aksiyomu çerçevesinde mütalaa eder. Meselâ Hz. Peygamber adına yalan söylemeyi yasaklayan rivayeti onun adına yalan söylendiğinin, diğer bir ifade ile hadis uydurulduğunun kuvvetli bir delili olarak yorumlar (Muhammedanische Studien, II, 132-133).

3. Goldziher, söz konusu araştırma metodunu gerçekleştirebilmek için birbirinden ayrı dört alandan faydalanmakta ve daha önce İbrânî efsanesiyle ilgili eserinde karşı çıktığı (Der Mythos, s. 1-19) yorum şekillerini de kullanarak bu yeni yöntemi İslâm tarihine uygulamaktadır. Burada önemli olan noktalardan biri Goldziher'in genellikle, bu tekniklerin uygulandığı

başka alanlarda yani Yahudilik ile Hıristiyanlık'taki uygulanış şeklini değil bu çalışmalarda ulaşılan sonuçları esas almasıdır. Meselâ Emevîler'i Abbâsîler'den ayırırken kullandığı terminoloji bunun en açık ifadesini oluşturmaktadır. Goldziher, Abbâsîler'in İslâmiyet'i devlet dini haline getirdiklerini ileri sürerken İslâm tarihi ve kültürüne tamamen yabancı bir kavram olan "devlet kilisesi" (staatskirche) tabirini kullanmaktadır (Muhammedanische Studien, II, 53-56). Onun başvurduğu yöntemler sırasıyla yahudi geleneği, efsane araştırmaları, dinler tarihi çalışmaları ve tarihî-filolojik metottan ibarettir.

Gençliğinde aldığı yahudi geleneği derslerinden etkilenen Goldziher, özellikle Moses Wolf Freudenberg'den her şeyi Kutsal Kitap noktainazarından görüp değerlendirmeyi öğrenmiş, bu bakış açısı bütün davranışlarını yönlendirmiş, ahlâkî ve ilmî hayatının esasını oluşturmuştur (Tagebuch, s. 19-20, 24, 164). Onun İslâm'da Mekke'nin yahudileştirilmiş dinî âdetlerini (a.g.e., s. 56-57) görmesinin ve buna dayanarak İslâm'ı dinî bir reform hareketi olarak (Muhammedanische Studien, I, 12) araştırma konusu yapmasının ardında bu çerçevede oluşmuş bir anlayışın varlığı sezilmektedir. Bundan dolayı İslâmiyet'e Yahudilik açısından bakmış ve bu husus onun metodunda hem hareket noktası hem de araştırmalarının amacını oluşturmuştur (meselâ bk. Vorlesungen, s. 36-37, 39, 44, 75, 89, tür.yer.; Muhammedanische Studien, I, 33-34). Goldziher'in bu konudaki selefi, ünlü haham ve yahudi reformist teologu Abraham Geiger'dir. Goldziher, Geiger'in yazılarını okuduktan sonra İslâmiyet'i ve ilk dönem İslâm tarihiyle ilgili rivayetleri, Yahudiliğin tesiriyle başlamış bir süreç içinde "oluş halindeki bir dinin tarihinin verileri" (Muhammedanische Studien, II, 5) olarak kavramaya başlamış ve bu kavrayış şekli bütün eserlerinin temelini teşkil etmiştir (Tagebuch, s. 123). Goldziher bu yaklaşımı, Hz. Peygamber'den rivayet edilen, "Ümmetimin âlimleri Benî İsrail'in peygamberleri gibidir" sözünü sık sık tekrarlayarak tarihî rivayetlere de tasdik ettirmeye çalışmıştır (Vorlesungen, s. 70; rivayetin uydurma olduğu konusunda bk. Aclûnî, II, 83).

Dikkat çeken bir husustur ki Goldziher İbrânîler'de efsane konusunu ele alırken bu alanda onları küçük gören yaklaşım biçimlerini tenkit eder. Onun bu tenkitleri üç noktada yoğunlaşır: Yazarların rivayetlerde efsaneye konu teşkil edenle etmeyeni birbirinden ayırmamaları, rivayetler arasında sahihle

sahih olmayanı tefrik etmeyerek sadece teorilerine uygun düşeni kullanmaları (Der Mythos, s. XVII) ve İbrânî geleneğinde bulunan bir dizi unsuru Sâmî geleneği içinde değil başka geleneklere irca ederek açıklamaya gayret göstermeleri. Goldziher bunlara ilâve olarak, farklı alanlarda ulaşılmış sonuçlardan hareketle İbrânîler'in efsane sahibi olmadıklarını ispat etme çalışmalarını zikreder (a.g.e., s. XIV, XVII, XXVI). Halbuki Goldziher'in İslâmî konulardaki çalışmaları daha önce eleştirdiği bu tip metodolojik hatalarla doludur. Zira kendisi İslâmî rivayetleri, efsane konusu ele alınırken uygulanan ve bu alanda geliştirilen anlama ve yorumlama tekniklerini kullanarak tahlil etmektedir. Goldziher bu tür yorum tekniklerine, daha çok Câhiliye şiirini açıklamak suretiyle o dönemin inançlarını amacına uyacak şekilde izah ederken başvurmaktadır (Muhammedanische Studien, I, 36-38). Bu bakış açısıyla onun, rivayetleri dolaylı bir şekilde gerçekle ilgili olarak gördüğü ve ancak birkaç defa yorumlandıktan sonra gizli olanı ifşa ettiklerini esas aldığı düşünülecek olursa (bu konuda bazı örnekler için bk. Der Mythos, s. XXII, XXIV, XXVI, 174), metodunun rivayetleri daha işin başında uydurma kabul etmekten ibaret olduğu ortaya çıkar. Bu nokta farkedilmediği takdirde Goldziher'in en büyük metodolojik hatasını, hipotezle aksiyomu birbirine karıştırmak suretiyle hipotez

olarak kullanılması gereken iddiaları aksiyom olarak kullanması hususunun teşkil ettiği görülemez.

Efsane alanında kullanılan yorum tekniklerini, Goldziher'in diğer rivayetlerin yanında özellikle şiirleri anlamak için uyguladığı yukarıda belirtilmişti. Çünkü şiir, yapısı gereği bu konuda oldukça geniş imkân tanımakta ve Goldziher şiire dayanarak yaptığı yorumlarda, yahudi toplumuna karşı ırkçı çoğunluğun takındığı menfi tavrı da esas alarak fantezisini sonuna kadar kullanabilmektedir. Onun günlüğünde açıkça ifade ettiği bu husus özellikle Şuûbiyye ile ilgili araştırmalarında kendini göstermektedir (Tagebuch, s. 231; ayrıca bk. Muhammedanische Studien, I, 1-216). Hadis araştırmalarında, İslâm literatüründe hadis diye sunulan metinlerin Hz. Muhammed'le doğrudan ilgisi bulunmadığı (Muhammedanische Studien, II, 5), sadece siyasî çatışmalar ve fırka ihtilâflarında, tarafların kendi görüşlerini Peygamber'in otoritesiyle destekleme teşebbüsünden ibaret olduğu yolundaki tezini savunurken

efsanelerde kullanılan dille bu dilin delâlet ettiği asıl gerçeklik arasında kurulan ilişkiye benzer bir ilgi kurma gayreti içinde bulunduğu göze çarpmaktadır (a.g.e., II, 29 vd.).

Goldziher, İslâm tarihi alanındaki araştırmalarında o dönemde dinler tarihi araştırmalarında kullanılan metotları değil bu araştırmalarla ulaşılan sonuçları kullanmayı tercih eder. İslâmiyet'in oluşum tarihi olarak gördüğü İslâm tarihini yeniden kurarken zihninde tasavvur ettiği şemayı şekillendirmede söz konusu sonuçları esas almakta ve tarihî rivayetleri bu şema içine yerleştirmektedir (günlüğünde bu konuyla ilgili olarak kimlerden faydalandığını zaman zaman zikretmektedir, meselâ bk. Tagebuch, s. 27, 50, 110). Bu noktada Goldziher'in, İslâmiyet'i Hz. Peygamber zamanında tebliğ edilerek tamamlanmış bir din olarak değil, ondan sonra müslümanların kolektif gayretleri sonucunda nisbeten insicamlı sayılan bir din ortaya çıkarabilmiş bir reform hareketi olarak görmesinin arka planında Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkında yapılan çalışmalarda ulaşılan sonuçların yatmakta olduğu anlaşılmaktadır. Esasen Goldziher günlüğünde (a.g.e., s. 110), Muhammedanische Studien adlı eserinin gençliğinden beri kendisini ilgilendiren konuları nasıl kavradığını ifade ettikten sonra ruhunun en samimi duygularıyla Yahudiliğe bağlı kaldığını ve onun gelişimi konusunda verdiği derslerin hazırlıklarının bu eserle paralel bir şekilde yapıldığını zikreder. Meselâ Hz. Îsâ'nın tebliğini ve bu tebliğe uyan ilk hıristiyanları ifade etmek için kullanılan ve "asıl Hıristiyanlık" (urchristentum) tabirinden alındığı açık olan "asıl İslâm" (urislam) kavramı, ayrıca Îsâ'nın vefatında Hıristiyanlığın henüz tamamlanmamış olması, İnciller'in sonradan teşkil edilişi, Romalılar'ın baskısı altında yaşayan ilk hıristiyanların sayısının az oluşu ve dinin tamamlanabilmesi için siyasî bir otoritenin müdahalesinin gerekliliği gibi hususlar Goldziher tarafından İslâmiyet'e uygulanmış ve Hz. Muhammed'in vefatında İslâm'ın henüz tamamlanmamış olduğu, ilk dönemlerde müslümanların "dinsiz Emevîler"in baskısı altında yaşadıkları, Kur'an'ın daha sonra gelen nesiller tarafından oluşturulduğu ileri sürülmüştür. Bu kavramsal çerçeve, farklı şeyler ifade eden "İslâm dini" ile "İslâm toplumu" ve "İslâm kültürü" tabirlerinin aynı şeyi ifade eden üç ayrı kavram ve bütün rivayetleri dinin oluşum süresinin tarihî senedleri olarak görmeyi de birlikte getirmiştir.

Dinler tarihi alanında varılan bazı sonuçları esas alan Goldziher İslâmiyet'i bu sonuçlardan hareketle değerlendirmiş, "din" ile "tedeyyün"ü birbirinden ayırmak yerine Yahudilik ve Hıristiyanlık'taki, dinle dini temsil ve tayin etme yetkisine sahip bulunan ve bu nitelikleriyle dinin anlaşılmasını değil ne olduğunu belirleme yetkisini taşıdığı kabul edilen "din adamı sınıfı'nın İslâm için de geçerli olduğunu ileri sürmüş, dinin âlimlerin söylediklerinden ibaret olduğu var sayımı onu İslâm düşüncesiyle İslâm'ı bir ve aynı şey olarak görmeye sevketmiştir. Bu çerçevede Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin oluşum şeklinin İslâm için de aynen geçerli olduğu ön yargısı bütün araştırmalarına hâkim olmuştur.

Goldziher, kendi döneminde Fleischer'de ve diğer şarkiyatçılarda yoğunlaşan filolojik çalışmaları önemli fakat sathî bulur. Ona göre bu sathîlik, söz konusu araştırmacıların ifadelerin arka planını değil kendilerini esas alarak anlamaya çalışmalarından ileri gelmektedir. Halbuki Goldziher ifadelerin zâhiri yerine bâtınını, daha doğrusu ifadelerin ortaya çıkmasına sebep olan veya onlara anlam veren şartları esas almak amacındadır. Bu şartları tarihî oluşumlar hazırlamaktadır; tarihî oluşumlar ise Goldziher için rivayetlerde akseden değil kendi aksiyomundan hareketle kurulacak olan şartlardır.

Tarihî çerçeve kurulurken aksiyom ve bu aksiyoma göre seçilen malzeme, dinler tarihi alanında ulaşılan sonuçlar esas alınarak oluşturulan şablonu haklı çıkaracak biçimde yorumlanır (mesalâ bk. Vorlesungen, s. 37, 71); rivayetler ancak bu şekilde kurulan tarihî şartlar içinde "anlaşılabilir".

Goldziher, bu kadar karmaşık görünen esaslar, teknikler ve tarihî malzemenin bir aksiyomdan hareketle düzenli bir bütün içinde verilmesi metodunu Moritz Karman'dan öğrenmiştir (Tagebuch, s. 43-44). Onun Karman'dan öğrendiği şey, "esas amaç unutulmadan malzemeye sorulacak soruların açık ve anlaşılır bir şekilde sorulması ve muhtelif malzemenin esas amaca göre yorumlanıp yeniden inşası" şeklinde özetlenebilir.

Görüşleri. İslâm. Goldziher'e göre İslâmiyet, Alman Protestan teologu ve din felsefecisi Schleiermacher'in dinin aslı olarak gördüğü bağımlılık duygusunu şekillendiren bir kökene sahip bulunmaktadır. Bunu en güzel biçimde, "Allah'ın iradesine teslim olmak" anlamına gelen "islâm" kelimesi

ifade etmektedir (Vorlesungen, s. 2-3). İslâm'dan bahsederken "İslâm toplumu" ve "İslâm kültürü"nü de kasteden Goldziher'in "İslâm"ı tarihî bir olgudur ve oluş sürecinde bu oluşa katkıda bulunan bütün faktörlerin ortak eseridir. Buna göre, Hz. Muhammed'in tebliğiyle başlayan İslâmiyet onun vefatından hemen önce tamamlanmış bir din olmayıp 300 yıl kadar devam eden bir süre içinde heterojen unsurlardan oluşturulmuş bir toplum, bir siyasî düzen, bir akîde, bir hukuk ve ahlâk sistemidir. Bundan dolayı İslâmiyet hakkında sadece Kur'an'a dayanılarak hüküm verilemez; Kur'an'dan hareketle ancak İslâmî tebliğin ilk iki on yılı hakkında söz söylenebilir ve bu dönem "Goldziher İslâmı'nın oluşum sürecinin sadece başlangıcını temsil eder (a.g.e., s. 29).

Goldziher'e göre İslâmiyet, içinde yaşadığı toplumun mevcut durumundan mustarip hale gelmiş bir kalbin, Yahudilik ve Hıristiyanlık'la temas kurarak toplumunu dinî ve ahlâkî açıdan değiştirmek amacıyla uzlete çekilmesiyle başlar (a.e., s. 4; Waardenburg, s. 33). Bu uzlet esnasında içinde doğan bir his onu,

toplumuna giderek kendilerini adalet gününün şiddeti konusunda uyarmaya yöneltir (Vorlesungen, s. 5-6). Goldziher'e göre Hz. Muhammed'in tebliğinin iki yönü vardır. Menfi tarafını oluşturan birinci ve orijinal yönü, onun içinde yaşadığı toplumda hâkim olan barbarlığa karşı çıkmasıdır. Müsbet tarafını oluşturan ikinci yönü ise Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan yarı yarıya derlenmiş bazı öğretilerden ibaret olmasıdır (Muhammedanische Studien, I, 12, 33-34, 219-228; Vorlesungen, s. 12-13). Kısaca Hz. Muhammed, tanıma imkânına sahip olduğu Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan rastgele derleyip bir araya getirdiği esaslarla (Muhammedanische Studien, I, 12-13, 33-34; Vorlesungen, s. 7, 13) toplumunda bir reform yapmak için ortaya çıkmıştır ve etrafındaki dinlerden "ödünç alınmış taşlar"la (Vorlesungen, s. 6) bir bina kurmaya çalışmıştır. Tebliğin başında -Araplar'ın Hıristiyanlık öğretisine önem vermedikleri bilindiğine göre- özellikle Yahudiliğin tesiriyle, Mekke'de geçerli olan ve barbarlık (câhiliyet) olarak adlandırılan İslâm öncesi dönemin cinsler arası ilişkilerde sınırsızlık, sarhoşluk veren maddelerin içilmesi, kabilecilik, ataların takdisi, sosyal adaletsizlik gibi âdet ve inançlarına karşı çıkarak etrafındaki insanları din gününün şiddeti konusunda uyaran Hz. Muhammed (Muhammedanische Studien, I, 20, 23, 40, 41, 50; Vorlesungen, s. 5),

Medine’ye hicret ettikten sonra dinî reform hareketine siyasî bir görünüm vermiş, daha önce güzel sözle ve hikmetle doğru yola çağırmayı ve karşı çıkanlardan yüz çevirmeyi öngören öğreti bu defa cenneti kılıçların gölgesinde görmüş ve Allah yolunda savaşmayı bir vecîbe haline getirmiştir (Vorlesungen, s. 22).

Tebliğ edildiği dönemdeki haliyle henüz tamamlanmamış bir din olan İslâmiyet dinî kaygılarla girişilmiş bir reform hareketidir (a.g.e., s. 4, 31). Bu hareketin nasıl doğduğu ve geliştiğine dair ayrıntılı ve sağlıklı bilgi yoksa da genel olarak nelerin gerçekleştiği hakkında bazı mâlumat vardır. İslâmiyet’in Hz. Muhammed dönemindeki durumu ile daha sonraki nesiller tarafından geliştirilip ikmal edilen halini birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü “İslâm’ın şu anda görünen hali, son şeklini alıncaya kadar ahlâkî dünya görüşü, hukukî ve itikadî sistem olarak onu teşkil eden birçok faktörün sonucudur” (a.g.e., s. 2). Goldziher’e göre bu faktörleri İslâm’ın tebliğ döneminde Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik vb. dinler oluştururken daha sonraki dönemlerde akîdenin oluşumunda Yunan düşüncesi, fıkhın oluşumunda Roma hukuku, siyasî düzenin oluşumunda İran’ın siyasî düzen anlayışı ve nihayet tasavvufun şekillenmesinde Yeni Eflâtunculuk ve Hint düşüncesi etkili olmuştur (a.g.e., s. 153, 162). Bu her yönden eksik tebligatın tamamlanması, birkaç asrı bulan bir siyasî ve içtimaî süreci gerektirmiş olmakla birlikte müslümanlar sonuçta bu heterojen unsurlardan nisbeten insicamlı bir bütüne ulaşabilmişlerdir (a.g.e., s. 3, 13, 31). Goldziher’in İslâm’dan anladığı işte bu “nisbeten insicamlı” bütündür.

Goldziher, kaynak olarak İslâmî tebliği Yahudilik ve Hıristiyanlık’la diğer dinlere irca etmekle birlikte İslâmî öğretinin muhtevası söz konusu olduğunda başka bir yaklaşım sergiler. Şöyle ki: Bu öğretiyi şu veya bu formda Hıristiyanlığa göre ilkel ve eksik bulan yaklaşım şekillerine (tamamıyla aşkın bir tanrı anlayışı, vicdana önem vermeyip insanların niyetlerini değil yaptıklarını sorgulama gibi) karşı çıkarak bunların ön yargılı olduğunu söyler (a.g.e., s. 15-17). Bu karşı çıkışta dikkat çeken noktalardan biri, Goldziher’in Kur’an ve hadisten seçtiği örnekleri Kutsal Kitap’a müracaatla “asıllarını gösterip anlaşılır hale getirmesi”dir (bazı örnekler için bk. a.g.e., s. 18-19). Ancak başta karşı çıkılan birçok âdet ve inanç tamamen ortadan kaldırılamadığı gibi Hz. Muhammed’in ölümünden

sonra büyük bir kısmı onun adına hadis uydurularak yeniden meşrûlaştırılmıştır (Muhammedanische Studien, I, 69, 78, 96).

Kur'an. Kur'an'ı vahiy eseri olarak kabul etmeyen Goldziher bu kitaba, Hz. Peygamber'in Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan rastgele derlediği bazı dokümanların yanı sıra olup biten olaylara karşı tavrını gösteren tarihî bir malzeme gözüyle bakar (meselâ bk. a.g.e., I, 10-11; Vorlesungen, s. 19, 27). Ölümünden önce yayımladığı Die Richtungen der islamischen Koranauslegung (Leiden 1920) adlı eserinde, Kur'an'ın Hz. Muhammed'in vefatı esnasında henüz tamamlanmadığını, daha sonraki nesiller tarafından büyük gayretlerle oluşturulduğunu iddia etmek suretiyle müslüman olan ve olmayan birçok âlim ve araştırmacının kabul ettiği bir gerçeği, Kur'an'ın bugünkü haliyle Hz. Peygamber'den zamanımıza tevâtür yoluyla ulaştığı gerçeğini inkâr etmiştir. Ona göre, dinî bir cemaat tarafından vahiy veya ilham ürünü olarak kabul edilen hiçbir kitap, ilk döneminde Kur'an metni kadar "kaygan" ve "sübûtiyeti konusunda tartışmalı" bir görünüm arzetmemiştir (s. 2). Goldziher, Kur'an'ın başından beri hem yazı ile hem de ezberlenerek nakledildiğini görmezlikten gelerek ilk dönemlerde kullanılan Arap yazısının noktasız ve harekesiz olduğu, bundan dolayı da birçok okuma şeklini mümkün kıldığı hususunu iddiasına gerekçe gösterir ve Abdullah b. Mes'ûd ile Übey b. Kâ'b'a nisbet edilen mushaflarda bazı ziyadelerin bulunuşunu, ayrıca kıraat farklarını delil olarak kullanmak ister (Die Richtungen, s. 2-31).

Goldziher, Kur'an tefsirinin ilk basamağının mushafın oluşturulmasıyla başladığını, tefsir tarihinin aynı zamanda Kur'an metninin oluşum tarihi olduğunu ileri sürer (a.g.e., s. 1). Her şeyden önce bütün sınırları tayin edilmiş bir dogmatizm İslâm'a ters düştüğü için başından itibaren bütün müslümanlarca üzerinde anlaşma sağlanmış ortak bir Kur'an metni olmadığı gibi, ortak bir metin oluşturma gayretleri heterojen unsurlardan homojen bir dine ulaşma temayüllerinin (Tendenzen zur Uniformierung) bir parçasını teşkil eder (a.g.e., s. 2). Bu gayretlere rağmen güvenilir rivayetler, metin açısından hiç de önemsiz olmayan birçok kıraat şeklinin mevcudiyetini göstermektedir. Müslümanların genel olarak başka alanlarda olduğu gibi bu alanda da yaptıkları şey, sadece bir tanesi üzerinde karar kılarak onu geçerli kabul etmek yerine muhtelif kıraat şekillerini meşrûlaştırmaktan ibaret olmuştur (a.g.e., s. 3). Ayrıca yukarıda adı geçen

sahâbîlerin mushaflarında bulunduğu rivayet edilen açıklayıcı ziyadeler de müslümanlar açısından Kur'an ve Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili birçok tartışmanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu tartışmalar sırasında uydurulan hadisler çeşitli görüşleri desteklemek amacıyla kullanılmıştır (a.g.e., s. 14 vd.).

Öyle görünüyor ki Goldziher'in mushafın ortaya çıkışıyla ilgili görüşleri, Abraham Geiger'in Kutsal Kitap'ın asıl metni konusundaki çalışmasında (Urschrift und die Übersetzungen der Bibel, Breslau 1857) ulaştığı sonuçları esas almaktadır (Die Richtungen, s. 20 vd.).

Hadis. Goldziher'e göre hadis olarak kitaplarda rivayet edilen haberlerin

Hz. Muhammed'le doğrudan bir ilgisi yoktur; bu rivayetler, İslâm'ın birkaç asır devam eden oluşum süreci içinde bu sürece katılan siyasî, içtimaî, iktisadî vb. birçok faktörün belgeleridir (Muhammedanische Studien, II, 5; Vorlesungen, s. 37, 39). Hadise ayırdığı Muhammedanische Studien'in II. cildi yayımlandıktan sonra Goldziher kanaatlerini şu şekilde özetler: "Bu eserde uyguladığım metot, Abraham Geiger'in gençliğimin ilk dönemlerinden beri gayretli bir şekilde incelediğim eserlerinin tesiriyle ortaya çıktı... O zamandan beri İslâmî rivayetleri, neticede mütecânis bir dinde mevcut bulunan fikir akımları ve birbirleriyle çatışan gruplarla ilgisini kurmadan değerlendirmedim. Rivayetlerin kendileri çatışmalardan doğmuştur ve bu bakış açısına göre onların ortaya çıkışını göstermek benim hadis araştırmalarımın ağırlık noktasını teşkil etmiştir" (Tagebuch, s. 123).

Goldziher, hadis kitaplarında Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberlerin onunla doğrudan ilişkisi olmadığı kanaatine yaptığı araştırmalar sonucunda ulaşmış değildir. Onun hadislere bakışı genelde İslâm'a bakış açısının bir uzantısıdır. Hicrî ilk üç asırdaki gelişmeleri İslâm'ın oluşum dönemi olarak gören Goldziher için hadisler, bu dönemde yaşayan müslümanların ortaya çıkan meseleler karşısında takındıkları tavrı ifade eden, zaman içinde tamamlanacak olan İslâmî müesseseleri oluştururken yaptıkları katkıyı belirleyen (Vorlesungen, s. 31, 73) ve müslümanların bu dönemde İslâmî olan şeyden ne anladıklarını gösteren çok değerli tarihî belgelerdir (Muhammedanische Studien, II, 5, 30-31).

Ona göre siyasî, içtimaî ve akîdevî konularda ortaya çıkan çatışmalar sırasında müslümanları hadis uydurmaya sevkeden asıl faktör Peygamberin otoritesinden faydalanmaktır (a.g.e., II, 33; Vorlesungen, s. 37). Bu noktada Goldziher, Hz. Muhammed dönemindeki öğretinin ona özel bir konum vermediğini, Peygamber'in uyarıcı olmaktan başka bir görevinin bulunmadığını, davranışlarının da diğer insanlarınkinden farklı olmadığını iddia ederken (Vorlesungen, s. 21-22) temel aksiyomu gereği Kur'an'da Peygamber'e itaatin gerektiğine ve onda en güzel örneğin bulunduğuna işaret eden âyetleri (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/32, 132; el-Ahzâb 33/21) yok sayarak müslümanların önce Hz. Muhammed'in davranışlarına ilk dönemdeki öğretinin aksine özel bir konum verdiklerini ve daha sonra bunu sonuna kadar kullandıklarını söyler. Ona göre Hz. Muhammed hayatta iken kendisini hiçbir zaman "en güzel örnek" olarak takdim etmemiştir. Zira Peygamber, "şahit, müjdeci ve uyarıcı olarak" gönderildiğinden bahsetmiş, kendisinin "Allah'ın izniyle davetçi ve nur saçan bir kandil" olduğunu belirtmiş (el-Ahzâb 33/45), fakat örnek olduğunu söylememiştir (Vorlesungen, s. 22). Onun davranışlarına örnek niteliğinin verilmesi müslümanların İslâm'a sonradan kattığı bir öğretidir. Ne hadis ne de sünnet, ilk dönemde Peygamber'e has olarak kullanılan kavramlardır. Bu kavramların özellikle onun davranışları ve sözleri için kullanılmaya başlanması İslâmî öğreti için bir yenilikti ve bu yenilik bildiğimiz İslâm'ın ortaya çıkışını hazırlayan en önemli gelişmeydi (Muhammedanische Studien, II, 3-4, 28-29; Vorlesungen, s. 36-38). Müslümanlar İslâm'a sonradan ithal ettikleri bu otoriteyi kullanarak kendi arzularına uygun olanı "din" olarak ifade etmişler ve böylece İslâmiyet yavaş yavaş billûrlaşmaya başlamıştır (Muhammedanische Studien, II, 4-5, 33, 47-52; Vorlesungen, s. 73). Açılan bu kapıdan sadece samimi müslümanlar faydalanmamış, özellikle Emevîler ve onlara yakın çevrelerle diğer fırka mensupları da hadis uydurarak dinin oluşmasına katkıda bulunmuşlardır (Muhammedanische Studien, II, 34-44).

İslâm'ın hadis esasına dayandırılarak teşkil edilişi bir taraftan Kur'an'la ilgiliydi. Müslümanlar Kur'an'da açıkça belirtilmemiş olan birçok konuyu, ayrıca kendi kanaatlerini veya doğru bulduklarını hadis formunda ifade etmişler (a.g.e., II, 47-52; Vorlesungen, s. 19, 31, 35, 37), bunun yanında Kur'an'da bulunan birçok şeyi de hadis vasıtasıyla geçersiz kılmışlardır. Bütün bu faaliyetlerin neticesinde ikinci asrın başlarında sünnetin Kur'an

hakkında hüküm verebileceği, fakat aksinin mümkün olmadığı kanaati yaygınlık kazanmıştır (Muhammedanische Studien, II, 19). Goldziher'e göre her türlü mezhep, siyasî eğilim ve fırkaya mensup müslümanlar kendi hoşlarına giden şeylerin yanında, başta Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere çeşitli din ve kültürlerden aldıkları fikir ve sözleri bazan tanınamayacak kadar değiştirerek Peygamber'e söyletmişler ve bunu hadis olarak rivayet etmişlerdir (Vorlesungen, s. 37, 39, 42-43, 73).

Goldziher, rivayetler hakkında umumi bir hüküm vermek amacıyla onlar arasından belli bir oranda kendisini destekler gibi görünenleri seçer ve onları delil olarak kullanır. Bu arada hadis âlimlerinin ricâl kitaplarında zikrettikleri kriterlere hemen hemen hiç itibar etmez; hatta mütevâtir olarak rivayet edilmiş haberleri bile teknik açıdan uydurulmuş rivayetler arasında zikredebilir (Muhammedanische Studien, I, 69-73; II, 132).

Goldziher'in hadise bakışı ve onu yorumlayışı, hadisler arasında gerçekten Hz. Peygamber'e ulaşan rivayetlerin mevcut olup olmadığını araştırma kaygısını tamamen ortadan kaldırır. Zira Goldziher, Abraham Geiger'in ulaştığı sonuçlardan hareketle aynı sonuçların İslâm dini için de geçerli olduğunu hadis vasıtasını kullanarak göstermeyi kendisine amaç edinmiştir. Özellikle Yahudiliğin oluşum tarihinde ortaya çıkan ve bu dinin sonraki durumunu tayin eden yazılı ve sözlü rivayetlerin İslâm'ın oluşumunda da benzer bir şekilde gerçekleştiği var sayımı, bu araştırmalarda Goldziher'in tarihî rivayetleri içine yerleştirerek değerlendirdiği ve anladığı formun esasını oluşturmaktadır (a.e., II, 32; Vorlesungen, s. 37, 39).

Akîde. Goldziher'in akîde konusuna bakışı onun genel İslâm anlayışının bir parçasını oluşturur. Hz. Muhammed bu alanda da düzenden mahrum ve birbiriyle çelişen bir dizi ifade bırakarak dünyadan ayrılmış, bu ifadeler daha sonra kendilerini onun eserinin yorumcuları olarak takdim eden bazı kişiler tarafından, çok defa hayal bile edemeyeceği şeyler kendisine nisbet edilerek yorumlanmış, böylece mütecânis ve düzenli bir İslâm akîdesi vücuda getirilmiştir (Vorlesungen, s. 71 vd.). Goldziher'e göre İslâm akîdesinin oluşumu, hadislerin uydurulması ile başlayan İslâm'ın oluşum süreci içinde fıkhî ve siyasî yapılanmaya paralel bir şekilde gerçekleşmiştir (a.g.e., s. 72). Akîde her ne kadar Kur'an'la ilgili olarak ortaya çıkmışsa da Kur'an esası üzerine kurulmamıştır. Kur'an, muhtelif meselelerle ilgili

birbiriyle çelişen birçok yaklaşım şeklini meşru gösterebilecek ifadelerle dolu olduğu için herhangi bir kişi kendi kanaatini meşrûlaştıracak birçok delili Kur'an'da bulabilmektedir (Die Richtungen, s. 1; Vorlesungen, s. 72, 87). Akîdenin Kur'an'la ilgisi, onda bulunup da Peygamber tarafından keyfî ve sistemden uzak bir şekilde ifade

edilen hususların çelişki ihtiva ettiğinin farkedilmesi noktasında yoğunlaşır. İslâm akîdesinin oluşum süreci çelişkilerin telifi gayretleriyle başlar ve birçok faktörün katılımıyla ortaya çıkan sorulara aranan cevaplarla yeni muhtevalar kazanır. Bu gayretler, diğer bütün alanlarda olduğu gibi izlerini hadis literatüründe bıraktığı için bu gelişmelerin keyfiyeti hadisler vasıtası ile tesbit edilebilir (Vorlesungen, s. 72-73).

Goldziher'e göre akîde konusunda mütecânis bir sisteme ulaşma gayretleri, temel iki alandan kaynaklanan ve Kur'an'da ya hiç cevaplandırılmamış yahut müphem bir şekilde temas edilmiş olan bazı konuların problem olarak kendini göstermesiyle başlar. Bunların birincisi, İslâm toplumunun iç gelişimi ve özellikle Emevî idaresiyle ortaya çıkan siyasî tartışmalar, ikincisi de müslümanların gayri müslimler ve onların kültürleriyle temas kurması sonucunda gündeme gelen meselelerdir. Bundan dolayı akîde konusundaki soruların ve onlara verilen cevapların kökleri Goldziher'e göre Emevî dönemine kadar uzanır (a.g.e., s. 74, 88).

Emevîler döneminde hânedan mensupları ile onların valileri takip ettikleri siyaset sebebiyle ister istemez birçok meseleyi müslümanların gündemine soktular. Bu idareciler her halükârda iktidarda kalmak istedikleri, kendi iktidarlarını dinin ve cemaatin yararına bağlı gördükleri için (a.g.e., s. 76) hükümranlıklarını meşrûlaştıracak görüşleri desteklemek ve onların yayılmasına katkıda bulunmak suretiyle akîdenin oluşumunda söz sahibi oldular (Muhammedanische Studien, II, 89-90; Vorlesungen, s. 91-93). Her ne kadar Emevî idarecileri dindarların isteklerini yerine getirmekten çok uzak bir konumda bulunuyor idiyseler de İslâm hâkimiyetinin yayılması hususunda hem samimi hem de gayretli davrandılar (bu konuyla ilgili kanaatleri arasındaki çelişkiler için bk. Muhammedanische Studien, II, 31-33; Vorlesungen, s. 74-77 vd.). Bir taraftan Emevîler'in dine ve İslâm birliğine hizmet ettiklerine samimi olarak inanan ve buna karşı çıkanları din düşmanı ilân edenler olduğu gibi diğer taraftan onları dini bozup Allah'ın

haram kıldıklarını helâl, helâl kıldıklarını haram sayan kimseler olarak gören ve onlara karşı sonuna kadar mücadele edilmesi gerektiğini savunanlar da bulunuyordu (Vorlesungen, s. 75-77). Bu siyasî tavırlar içinde Allah'ın olup bitene müdahale etmesi beklentisini ifade eden mehdî inancı, Allah'ın izin verdiğine insanların da karışmaması gerektiğini ifade eden kader inancı gibi bir dizi akîde konusu ortaya çıktı. Bu arada zalimlerin ve günlük hayatlarında dinî kurallara kayıtsız kalanların müslüman kabul edilip edilmeyeceği yolundaki tartışma, "büyük günah işleyenlerin konumu" meselesi olarak gündeme geldi ve bu soruya verilen cevaplar siyasî otoritenin de tesiriyle Mürcie görüşünü ortaya çıkardı (Muhammedanische Studien, II, 88-98; Vorlesungen, s. 77-78, 80). Temelde siyasî kökenli olan bu mesele, kendisini doğuran sebep ortadan kalkınca görünüş değiştirerek amel-iman münasebeti şeklinde sonraki dönemlerde de gündemdeki yerini korudu (Vorlesungen, s. 80-81).

İslâm akîdesinin en çetin konularından birini oluşturan irade hürriyeti Goldziher'e göre özellikle dindarlığın ortaya çıkardığı bir problemdir. Allah'ın iradesine teslim olma fikrinin aşırı bir şekilde savunulması sonucunda O'nun kudreti ve iradesi dışında hiçbir şeyin olmayacağı inancı teşekkül etmiş, bir anlayışa göre ilâhî irade karşısında kişi "rüzgârın önündeki bir yaprak gibi" telakki edilmiş ve bu anlamda insanların Allah'ın istemediğini yapmak şöyle dursun isteme gücüne bile sahip bulunmadığına dair bir kanaat yaygınlaşmıştır. Bu kanaat, konuyla ilgili bir dizi âyetle de desteklenerek insanların yaptıklarından sorumlu olmadıkları görüşüne kadar varmıştır (a.g.e., s. 82-83). Ancak Hz. Muhammed'in Kur'an'da bu görüşlerin aksini gösteren bir dizi ifadesi bulunduğu için İslâm'ın mutlak kaderci bir anlayışı savunduğu da ileri sürülemez. Önemli olan husus, birbiriyle çelişen Kur'an'daki ifadelerin, Peygamberin bunları hangi vesilelerle söylemiş olduğunun tesbit edilerek tutarlı bir şekilde yorumlanmasıdır. Goldziher'e göre bu yapıldığı takdirde İslâm'ın mutlak cebir inancını ön görmediği ortaya çıkar (a.g.e., s. 82-88). Goldziher, ilk dönemdeki müslümanlarda hâkim inanç şekli olarak gördüğü mutlak kaderciliğin özellikle dış tesirlerle yavaş yavaş sarsılmaya başladığını ileri sürer. Kaderciliğe karşı ilk fikirler, hıristiyanlarla karşılaşarak onların mutlak kaderciliğe karşı görüşlerinin öğrenilmesiyle birlikte Suriye'de, daha sonra da diğer bölgelerde kendini göstermiştir (a.g.e., s. 88-89).

Aristo felsefesinin İslâm dünyasına girmeye başlamasıyla birlikte, müslümanlar önce yeni Eflâtuncu bir yorumla tanıdıkları bu felsefeyi İslâm'la uzlaştırmaya çalıştılarsa da bunun mümkün olmadığı ortaya çıktı (a.g.e., s. 93). Goldziher'e göre kelâm Aristoculuğa karşı öncüllerden hareket eden, kelimenin tam anlamıyla bir din felsefesidir ve ortaya çıkışı tamamen iç İslâmî tartışmaların ürünüdür. Kelâmın ilk temsilcileri olan Mu'tezile âlimleri köken olarak dinî kaygılarla ortaya çıkmış, büyük günah işleyenlerin konumu üzerinde beyan ettikleri menzile beyne'l-menzileteyn* ilkesiyle fikirleri billûrlaşmaya başlamış, daha sonra özellikle akıl kavramı üzerinde yoğunlaşan görüşleriyle İslâm'da bilgi kaynaklarına yeni bir unsur eklemişlerdir. Mu'tezile her ne kadar rasyonalist bir tavır sergilemişse de inanç ilkelerini bazı kısa formüllere büründürerek bunları kabul etmeyenleri müslüman saymamak ve nihayet insanları kendi doğrularına inanmaya zorlamak suretiyle oldukça şüpheli bir pozisyona düşmüştür. Her şeye rağmen bu mezhebe mensup âlimlerin İslâm dini ve kültürüne olan en temel katkıları, aklın dinde bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi ve şüphenin epistemolojik öneminin vurgulanması olmuştur (a.g.e., s. 94, 114-117). Daha sonraki dönemlerde diğer konuların yanında bilhassa halku'l-Kur'ân* meselesinden dolayı Mu'tezile'ye karşı çıkan Hanbelîlik ile Mu'tezile arasında yer alan Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğin ortaya çıkmasıyla birlikte İslâm akîdesi, Mu'tezile'nin tartıştığı meselelerin esasını teşkil ettiği bir düzene kavuşmuştur (a.g.e., s. 112, 117).

Fıkıh. Goldziher'e göre hukukî hayat Hz. Muhammed döneminde yok denecek kadar az düzenlenmişti. Esasen Kur'an'da bulunan hükümler kamu ve özel hukuk alanlarını düzenlemeye yetecek durumda değildi. İslâm hukuku Peygamber'in vefatından hemen sonra oluşmaya başlamış ve tamamlanması birkaç asır sürmüştür (a.g.e., s. 31, 32-35). Hulefâ-yi Râşidîn devriyle Emevîler dönemi, Medine dışındaki İslâm dünyasında ibadet hayatı da dahil olmak üzere bütün alanlarda tam olarak oluşmamış dinin henüz tesbit edilmemiş ahkâmı hakkında bilgisizliğin hâkim olduğu dönemlerdir.

Peygamber'in vefatından sonra başlayan fetihlerle birlikte ortaya çıkan

meseleler bir taraftan siyasî yapılanmayı, diğer taraftan yeni fethedilen topraklara ilişkin iktisadî düzenlemeleri zaruri kılıyordu. Halife Ömer devri,

İslâm devletinin gerçek kuruluş dönemi olarak oldukça tayin edici bir durum arzeder. Devam eden muharebeler savaş hukuku alanında belirli bir düzenlemeyi gerektirdiği gibi fethedilen ülkelerle ilgili iktisadî hayatın ve buralarda yaşayan gayri müslimlerin devlet içindeki konumlarının hukukî bazı prensiplere bağlanması gerekiyordu. Özellikle son mesele hakkında Ömer zamanında yapılan düzenlemeler, din hürriyetini garanti altına alan ve müslüman olmayanlara hayat hakkı tanıyan oldukça müsamahakâr düzenlemeler olup tarih boyunca İslâm devletiyle zimmî vatandaşları arasındaki ilişkilerin esasını teşkil etmiştir (a.g.e., s. 32-34). Ancak Goldziher, Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki gelişmeler üzerinde fazla durmaz, çünkü bu dönemin onun anladığı İslâmiyet'in oluşum sürecinde kayda değer bir yeri yoktur.

Emevîler devri İslâm toplumunun, idare edenlerle edilenler arasında parçalanmayı yaşadığı bir dönem olarak Goldziher'in özel ilgisini çeker. Onun için bu dönem genel olarak İslâm'ın, özel olarak da bu dinin hukukî yönünün teşekkül etmeye başladığı zaman kesitini oluşturur. Goldziher'in söz konusu döneme özel bir konum verme arzusu, öyle görünüyor ki bu dönemle Yahudilik ve Hıristiyanlığın oluşum tarihi arasında paralellik bulma konusunda bilhassa Şiî kaynakları vasıtasıyla epeyce malzeme bulabilmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Emevîler ona göre idarelerinde İslâm'a önem vermemiş, hukukî hayatta Hulefâ-yi Râşidîn'in yolundan yürümemiş, bazan geleneklere dayandıkları gibi bazan da keyfî bir şekilde hukukî prosedüre müdahale etmiş, genel siyasî tavırlarında da İslâm'a karşı bir siyaset takip ettikleri için bu dönemde dinî hayatın ve dinin gelişimi sınırlı sayıda dindarın ferdî gayretlerine terkedilmiştir. Bunlar da duruma göre kendi kanaatlerini söyleyerek, bazan da kanaatlerini Peygamber'e söyleterek yani hadis uydurarak hukukî ve dinî hayatın şekillenmesine katkıda bulunmuşlardır (a.g.e., s. 34, 35).

Hukukî hayatın şekillenmeye başlaması ile fıkhın ortaya çıkmasını birbirinden ayıran Goldziher hukukî hayatın gelenekler, keyfî uygulamalar ve uydurulan hadislerle desteklenerek düzenlendiğini, buna karşılık bir ilim olarak fıkhın hem usul hem de fürû yönünden Roma hukukunun tesiri altında ortaya çıktığını iddia eder. Bu ilmin ortaya çıkması, idarede İslâmî değerlere önem veren Abbâsîler'in iktidara gelmesiyle mümkün olabilmiştir. Abbâsî idaresinin ilk dönemleri hayatın bütün alanlarının

İslâmîleştirilmesi gayretleriyle özellik kazanır (a.g.e., s. 44-45, 47).

Goldziher'e göre icmâ, çeşitli yörelerde uydurulan hadislere rağmen ortaya çıkan ve toplumda çok yaygınlaştığı için hadis uydurularak karşı çıkılamayan pratikleri meşrûlaştırmak için bulunan bir çözüm yoludur (Muhammedanische Studien, II, 83-88; bu konuda onun daha sonra ileri sürdüğü diğer bir görüş için bk. Vorlesungen, s. 51 vd.).

Her ne kadar Goldziher İslâm'ın bütününde orijinal bir şey bulunmadığını, sağdan soldan derleme bir sistem niteliği taşıdığını ileri sürmüş ve İslâmiyet'i Peygamber'in tebliğine dayalı olmakla birlikte yaklaşık üç asır süren kolektif bir gayretin ürünü olarak göstermeye çalışmışsa da bazı münferit konularda İslâm'da savunulan fikirleri kendisi de yeniden düşünerek anlamaya ve yeniden ifade etmeye çalışmıştır. Bu konulardan biri tevhid, diğeri de dalâlet ve hidayet meselesidir (Vorlesungen, s. 84, 85-97). Onun bu konuları, katı ve samimi bir yahudinin yapabileceği oranda dikkatli bir şekilde ve "benimsemiş" olarak ele alması, öyle anlaşılıyor ki müşrik olarak görüp nefret ettiği hiristiyanların (Tagebuch, s. 60-61, 163, 309-310) Sâmî ırka ve özellikle yahudilere karşı yönelttikleri tenkitlere (bk. Der Mythos, s. XXIV, 4-19) dolaylı bir cevap formu teşkil etmesinden kaynaklanmaktadır.

Ayrıca Goldziher İslâmiyet'i, Yahudiliğin Arap toplumuna tesir ederek Hıristiyanlığa karşı ortaya çıkardığı önemli bir sonuç olarak görmektedir. Onun, müslüman yönetimlerin gayri müslim tebaaya ve özellikle Ehl-i kitaba karşı gösterdiği müsamahadan övgü ile söz etmesinin de sebebi bu olmalıdır (Vorlesungen, s. 32-34). Goldziher'in bu tür konuları bilhassa zikrederek bir anlamda objektif değerlendirmelerde bulunması, yaşadığı dönemdeki Batılılar'ın yahudiler karşısındaki ırkçı tavrına dolaylı bir tenkit anlamı da içermektedir.

Goldziher'in İslâm araştırmaları alanına getirdiği metodolojik yenilik, tarihî-filolojik yöntemi efsane alanında uygulanan yorum teknikleriyle birlikte ve belirli aksiyomlara istinat ettirerek uygulamaya çalışmasından ibarettir. Bu metot, yahudi ve hıristiyan araştırmacıların ortaklaşa benimsedikleri aksiyomlara dayanarak Batı'daki İslâm'a bakış biçimini desteklemiş, efsane araştırmalarına has yorum tekniklerini kullandığı için

de anlaşılabilir telakki edilmiştir. Sonuç olarak Goldziher, sürdürdüğü yoğun çalışmalarla kendinden sonra gelen müsteşriklere “huzur içinde” İslâmiyet’le uğraşma imkânı sağlamış ve onlar tarafından yapılacak İslâm araştırmaları için araştırma geleneğinin esaslarını oluşturacak bakış açıları tesbit etmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

I. Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung, Leipzig 1876, s. XIV-XXVIII, 4 vd., 174; a.mlf., Muhammedanische Studien, Halle 1889-90, I, 1-216, 219-228; II, 3-5, 10, 19, 28-55, 69, 78, 83-96, 132-133; a.mlf., Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden 1920, s. 1-31; a.mlf., Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1925, s. 1-117, 153, 162; a.mlf., Tagebuch (ed. A. Scheiber), Leiden 1978, s. 19-61, 110-111, 123, 163-164, 202, 231, 239, 307-310; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâ˒, II, 83; J. J. Waardenburg, L’Islam dans le miroir de l’occident, Mouton 1962, s. 33; J. Lev., “Geiger, Abraham”, EJd., VII, 357-360; D. Ellenson. “Geiger, Abraham”, ER, V, 490-491.

Tahsin Görgün

# GOLIUS, Jacobus

(ö. 1667)

Arapça-Latince lugatı ile tanınan Hollandalı şarkiyatçı.

1596'da Lahey'de doğdu. Tahsiline ilâhiyat, felsefe, tıp ve matematik alanlarında başladı; ancak daha sonra hocası Thomas Erpenius'un (van Erpe) etkisiyle Arabiyat'a yöneldi. Hollanda'nın İslâm ve Arap dünyası araştırmalarında son

zamanlara kadar yerini koruyan ön saflardaki mevkii, XVII. yüzyılda Leiden şehrinde faaliyet gösteren bu iki önemli şarkiyatçı ile başlamış ve gelişmiştir. Golius, müslüman ülkelerine hiç seyahat etmemiş olan hocasının aksine genç yaşta İslâm âlemiyle temasa geçti ve 1622'de Fas'a gönderilen bir elçilik heyetine katılarak o dönemde bu ülke dış ticaretinin merkezi olan Âsfâ (Safî) Limanı'na gitti, 1624'e kadar orada kaldı. Bu süre içinde Arapça'sını ilerletme, Fas'ın tarihini inceleme ve yazma kitap toplama imkânı buldu. Ayrıca burada Erpenius'un tavsiyesiyle her türlü yerli ürünün isimlerini listeledi; bundan maksat şüphesiz aynı zamanda Hollanda'nın ticaretine hizmet etmekti.

Fas'tan Leiden'e döndüğünde (1624) o yıl ölen hocasının yerine Arapça profesörlüğüne getirilen Golius, bir yıl sonra Leiden Üniversitesi tarafından yazma kitap satın almak üzere Doğu ülkelerine gönderildi. Dört yıldan fazla süren bu seyahati sırasında bir buçuk yıl Halep'te kaldı. Ardından Antakya'yı ve Suriye'nin diğer şehirlerini ziyaret ederek 1623'te İranlılar'ın eline geçmiş olan Bağdat'ı kurtarmak amacıyla Irak'a doğru ilerleyen Osmanlı ordusuna katıldı ve daha sonra da Anadolu'ya geçerek İstanbul'a vardı. Oradan beraberinde 250 kadar nâdir yazma eser olduğu halde ülkesine döndüğünde kendisine eski kürsüsünün yanı sıra matematik profesörlüğü de verildi ve bu görevlerini ölümüne kadar (28 Eylül 1667) yürüttü. Golius'un yazma kitap toplama işine, Katolikliği seçerek ömrünü Lübnan'da kurduğu bir Karmelit manastırında geçiren ve XV. yüzyılda yazılmış "Îsâ'nın İzinde" adlı Latince bir kitabı Arapça'ya çevirmesiyle

tanınan kardeşi rahip Pierre Golius da yardımcı olmuştur. Golius'un getirdiği kitaplar, daha sonra, 1654'te İstanbul'a giden ve 1657'den itibaren Birleşik Felemenk Cumhuriyeti'ni Bâbıâli nezdinde temsil eden öğrencisi Levinus Warnerus'un toplayıp Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ne vasiyet ettiği 1000 kadar kitapla birlikte ünlü şarkiyat bölümünün çekirdeğini oluşturmuş ve bu üniversitenin İslâmiyat araştırmaları için çok önemli bir merkez haline gelmesinde büyük rol oynamıştır.

Golius esas itibariyle bir Arabist olmakla birlikte çok yönlü bir âlimdi; matematik profesörlüğüne de getirilmesi bunu göstermektedir. Hocası Erpenius, herhalde bu durumunu göz önünde tutarak onu müslümanların fen bilimlerini inceleyip Grek klasiklerinin Latince tercümelerini Arapça tercüme ve şerhlerinin yardımıyla düzeltmeye teşvik etmişti.

Jacobus Golius'un ilim âlemindeki asıl şöhretini, Lexicon Arabico-Latinum, contextum ex probatioribus Orientis lexicographis. Accedit Index latinus copiosissimus, qui Lexici Latino-Arabici vicem explere possit (Lugduni Batavorum, 1653) adını taşıyan Arapça-Latince sözlük sağlamıştır. Avrupa'da iki yüzyıla yakın bir süre itibarını korumuş olan bu eser, George Wilhelm Freytag'ın (ö. 1861) lugatı çıkıncaya kadar bu konuda başlıca kaynağı teşkil etmiştir. Freytag'ın lugatı ise Golius'un eserinin biraz genişletilmiş ve düzeltilmiş şekli sayılmaktadır. Manfred Ullmann, Golius'un eserini Cevherî ve Fîrûzâbâdî'nin lugatlarından değişik bir kompozisyonla Latince'ye yapılmış bir çeviriden ibaretmiş gibi gösteriyorsa da Johann Fück Golius'un çeşitli kaynaklarını ayrıntılı bir şekilde belirtmiş ve eserin özgün bir çalışma olduğunu ortaya koymuştur.

Golius Arabiyat alanındaki çalışmalarını yalnız bu lugatla sınırlı tutmamış, bazı Arapça eserleri metin olarak yayımlarken bir kısmını da işlemiş veya Latince'ye çevirmiştir. İlk önce Erpenius'un, Mısırlı hıristiyan müellif İbnü'l-Amîd el-Mekîn'in el-Mecmûʿu'l-mübârek adlı tarihinin ikinci bölümünden yaptığı Latince çeviriyi tamamlayıp yayımladı (1625); arkasından yine Erpenius'un gramerini genişleterek tekrar bastırdı. Bu arada kendi derslerinde kullanılmak üzere de Šad̲rat al-adab min kalām al-ʿArab adını verdiği bir Arapça okuma kitabı çıkarmış (1629), ancak eserin üzerine ismini yazmamıştır. Diğer bir çalışması da Timur'un hayatı hakkında Şehâbeddin İbn Arabşah'ın yazdığı ʿAcâʾibü'l-maḳdûr fî nevâʾibi

(aḫbâri) Tîmûr’un Latince tercümesi ve metninin neşridir (Ahmedis Arabsiadae vitae et rerum qestarum Timuri, qui vulgo Tamerlanes dicitur, Historia, Lugduni Batavorum 1636). Bunlardan başka son büyük çalışmasını Fergānî’nin Cevâmiʿu ʿilmi’n-nücûm ve uṣûlü’l-ḥarekâti’s-semâviyye’si üzerine yapmış ve ölümünden iki yıl sonra Muhammedis fil. Ketiri Ferganensis, qui vulgo Alfraganus dicitur, Elementa Astronomica, Arabice et Latine adıyla Latince tercümesiyle birlikte yayımlanan eser (Amstelodami 1669) Batı’da büyük rağbet görmüştür.

## BİBLİYOGRAFYA

J. Fück, Die Arabischen studien in Europa, Leipzig 1955, s. 79 vd.; I. J. Kratschkowski, Die Russische Arabistik, Leipzig 1957, s. 37; M. Ullmann, “Das Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache”, Amber und Deutsche Begegnung in einem Jahrtausend (ed. F. M. Kochwasser-H. R. Roemer), Tübingen-Basel 1974, s. 256-265; G. R. Bosscha Erdbrink, At the Threshold of Felicity: Ottoman-Dutch Relations During The Embassy of Cornelius Calkoen at The Sublime Porte 1726-1744, Ankara s. 20, 23; A. H. De Groot The Ottoman Empire and The Dutch Republic, Leiden-İstanbul 1978, s. 192, 200, 223, 324; Bedevi, Mevsûʿatü’l-müsteşriḳīn, s. 126-128; Van Donzel, “Arabic and Islam in Holland During the XVIIth Century”, Proceedings of the Second Symposium on the History of Bilād al-Şẖām, Amman 1987, I, 81, 82, 84; A. A. Kampman, “XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğunda Hollandalılar”, TTK Belleten, XXIII/91 (1959), s. 513-523; “Golius”, Gr.E, XVIII, 1178.

Turgut Akpınar

# GOLKONDA

(bk. GŪLKÜNDE

# GOMBOCZ, Zoltán

(1877-1935)

Macar dil âlimi ve Türkolog.

18 Haziran 1877'de Macaristan'ın batı sınır şehri Sopron'da doğdu. Budapeşte Üniversitesi'nde okudu, daha sonra Collège de France'da P. J. Rousselot'nun fonetik çalışmalarını takip etti (1899). Yirmi üç yaşında iken memleketinin seçkin eğitim müessesesi Eötvös Koleji hocalığına getirildi. 1903-1904 yıllarında Leipzig, Paris, Uppsala ve Helsinki'de fonetik ve gramer çalışmaları yaptı. 1905'te Macar Bilimler Akademisi üyeliğine seçildi. 1906 yılında Budapeşte Üniversitesi'nde doçentliğe, 1914'te de Kolozsvár Üniversitesi'nde Ural-Altay dilleri profesörlüğüne tayin edildi. 1921 yılında Budapeşte Üniversitesi Macar Dili Kürsüsü başkanlığına getirildi. 1927'de Eötvös-Collegium müdürlüğü görevini de üstlendiği gibi 1927-1928 öğretim yılında Berlin Üniversitesi'nde ders verdi. 1 Mayıs 1935 tarihinde Budapeşte Üniversitesi Felsefe Fakültesi dekanı iken vefat etti.

Avrupa ülkelerindeki dil akımlarını takip eden Gombocz yalnız Macar dili alanında çalışmakla kalmamış, Altayistik ve özellikle Türkoloji alanında da değerli araştırmalar yapmıştır. Bunların ilkini Çuvaşça için hazırladığı küçük sözlük teşkil eder ("Csuvas szójegyzék", Ny.K, XXXVI [1906], s. 1-23, 141-164). Onun bu

alanda çıkan en önemli çalışması, Macar dilindeki eski Türkçe alıntıları değerlendirdiği Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter in der ungarischen Sprache'dir (MSFOu., XXX, Helsinki 1912). Kitabın Macarca'sı Honfoglalás elötti török jövevéyszavaink adı altında çıkmış (Budapest 1908), yeni baskısı Honfoglaláskori bolgár-török jövevényszavaink adıyla 1960'ta yine Budapeşte'de yapılmıştır. Yazarın Macarca ve Türkçe alanındaki sağlam bilgi ve gözlemlerine dayanan eser yalnız bu diller arasındaki ilişkileri aydınlatmakla kalmamış, Türk diyalektlerinin ve özellikle Çuvaşça'nın ses yapısını da ana çizgileriyle ortaya koymuştur.

Gombocz'un bu çalışması Türkoloji çevrelerinde büyük bir ilgiyle karşılanmış ve hakkında Fin Türkologu H. Paasonen'in "A magyar nyelv régi török jövevényszavai" (Ny.K, XLII [1913], s. 36-68) başlıklı yazısı gibi birçok değerlendirme ve eleştiri yayımlanmıştır (eserde ve "Observations sur le consonantism des mots d'emprunt en hongrois" [Revue des études hongroise, VI, Budapest 1928, s. 80-85] gibi çalışmalarda yer alan görüşlerinin geniş bir tahlili için bk. Gy. Németh, "Zoltán Gombotz et la théorie des mots d'emprunts turks bulgares du hongrois", Etudes finno-ougriennes, VIII [Budapest 1972], s. 203-212). Macarca'sı 1905'te çıkan ("Az altaji nyelvek hangtörténetéhez", Ny.K, XXXV, 241-284) "Zur Lautgeschichte der altaischen Sprachen" (KSz., XIII [1912-1913], s. 1-37) adlı makalesinde de Altay dillerinin ses tarihiyle ilgili meseleler üzerinde durmuştur.

Gombocz'un en büyük eseri, 1914 yılında çıkmaya başlayan Janos Melich'le birlikte hazırladığı Magyar etymologiai szótár adlı Macar dilinin etimolojik sözlüğüdür. Onun ölümünden sonra Melich'in tamamlamaya çalıştığı bu âbide eserde yalnız Macar dilinin söz dağarcığında bulunan eski ve yeni öğelerin kökeni üzerinde durmakla yetinilmemiş, ayrıca kişi ve yer adlarının da kökleri araştırılmıştır.

Macarlar arasında kullanılan Türk kökenli kişi adlarıyla da uğraşan Gombocz'un Árpádkori török személyne-veink (Arpád devrindeki özel isimlerimiz, Budapest 1915) adlı eseri Türk ad bilimine değerli bir katkıdır. Bundan başka Türk grameri üzerinde de çalışmış, Gyula Németh'in Türkische Grammatik adlı eseri dolayısıyla yayımladığı bir yazıda ("Adalékok a török nyelvtanhoz", Ny.K, XLIV [1915-1917], s. 407-427) konuyla ilgili birtakım meseleler üzerinde durarak yeni gözlemler ortaya koymuştur. "A pannoniai avarok nyelvéröl" (Magyar Nyelv, XII [Budapest 1916], s. 97-102) adlı makalesinde Pannonya Avarları'nın diline ilişkin verileri değerlendirmiş, "Über den Volksnamen Besenyö" (Turan, Budapest 1918, nr. 2, s. 209-215) başlıklı yazısında Peçenek adının kökenini açıklamış, "A szlávság török elemeiröl" (Ny.K, IV [1913], s. 289-294; V [1914], s. 271-276) ve "Slavo-turcica" (Symbolae grammaticae in honorem Joannis Rozwadowski, II [Cracoviae 1927], s. 71-76) adlı yazılarında Slav dillerinde kullanılan Türkçe alıntıları gözden geçirmiş ve 1906'da kaleme aldığı eski bir yazısında da ("Arja elemek a törökségben", Ny.K, XXXVI

[1906], s. 139-145) Türkçe'deki Ârî dillerden alınma öğeleri tartışmıştır.

Gombocz genel dil bilimi alanında da eser vermiştir. İlk çalışmalarından olan "A jelenkori nyelvészet alapelvei"de (1898) çağdaş dil biliminin ana ilkeleri üzerinde durmuş, Nyelvtörténeti módszertan (Budapest 1922) adlı kitabıyla dil tarihinin metodolojisine yeni gözlem ve katkılar getirmiş, Jelentéstan'da ise (Pecs 1926) anlam bilimi alanında tartışılan ana meseleleri ele almıştır. İlim çevrelerinde büyük ilgi gören bu eser İngilizce'ye de çevrilmiştir.

Müellifin belli başlı makaleleri ölümünden sonra Gombocz Zoltán összegyüjtött müvei (I-II, Budapest 1938, 1940) adlı kitapta toplanmıştır.

Öğrencileri arasında Gyula Németh, Lajos Ligeti, László Rásonyi, Ragıp Hulusi Özdem, Hamit Zübeyr Koşay gibi şöhretler bulunan Gombocz'dan Berlin'deki hocalığı sırasında A. von Gabain, Reşit Rahmeti Arat ve Saadet Çağatay da ders görmüşlerdir. Gombocz'un çalışmaları Altaistik ve Türkoloji alanında karşılaştırmalı dil ve özel isim araştırmalarında yol açıcı bir rol oynamıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

L. Ligeti, "Zoltán Gombocz (1877-1935)", KCs.A, I (1936), s. 69-75; a.mlf., "Gombocz Zoltán mint turkológus", Magyar Nyelv, LXXIII, Budapest, s. 395-401; M. Kovalovszky, "Gombocz Zoltán", a.e., LI (1955), s. 405-421; L. Hakulinen, "Zoltán Gombocz", Virittäjä, XXXIX, Helsinki, s. 287-289; G. Németh, Gombocz Zoltán, Budapest 1972; a.mlf., "Zoltán Gombocz. Ein ungarischer Sprachforscher (1877-1935)", Acta Linguistica Academiae Scientiarum hungaricae, XXII, Budapest 1972, s. 1-40; L. Rásonyi, "Doğumunun 95. Yıl Dönümü Dolayısıyle: Gombocz Zoltán (1877-1935)", TK, X/115, Mayıs 1972, s. 443-446.

Hasan Eren

# GONZÁLEZ PALENCIA, don Ángel

(1889-1949)

İspanyol şarkiyatçısı.

4 Eylül 1889'da Cuenca'nın Horcajo de Santiago kasabasında dünyaya geldi. Önce din adamı olmak amacıyla papaz okuluna giderek teoloji, Latince ve felsefe okudu. Fakat daha sonra bundan vazgeçip liseye girdi. 1910'da Madrid Üniversitesi'nin Felsefe ve Güzel Sanatlar Bölümü'nü bitirdi. Fakülte sonrasında arşiv uzmanı olarak Toledo'da memuriyet hayatına atıldı. 1913'te hocası şarkiyatçı Miguel Asin Palacios'un tavsiyesi üzerine Madrid'e döndü ve görevini Archivo Histórico National'de sürdürmeye başladı. 1914 yılında burslu olarak Fas'ta bulundu; bu günler onun İslâm âlemine ve medeniyetine karşı duyduğu ilginin daha da artmasına yol açtı. Ülkesine döndüğünde La Biblioteca de Junta'daki Arapça yazmalarla Aljamiado edebiyatına ait (bk. ALJAMİA) yazma eserleri ihtiva eden çok önemli bir katalogun hazırlanmasına yardımcı oldu (Catálogo de los manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta para ampliación de estudios, Madrid 1912). Daha sonra İbnü'l-Ebbâr'ın et-Tekmile'sinin, hocası Francisco Codera y Zaidin tarafından yapılan neşri üzerine "Apéndice a la edición Codera de la Tecmila de Aben al-Abbar" adlı bir çalışma yaptı ve doktora tezi olarak hazırladığı Ebü's-Salt ed-Dânî'nin Taḳvîmü'ẕ-ẕihn fi'l-manṭıḳ'ını İspanyolca çevirisiyle birlikte neşretti (Rectificacín de la mente. Tratado de lógica por da Abusalt de Denia, Madrid 1915).

Gonzáles Palencia, 1916'da Madrid Üniversitesi'ne öğretim üyesi olduktan sonra şarkiyat çalışmalarını devam ettirirken bir yandan da dikkatini İspanyol edebiyatı tarihi üzerinde yoğunlaştırmaya başladı ve zamanla kendisine o alanda büyük ün kazandıran birçok eser kaleme aldı. 1930 yılında Real Academia de Historia'ya üye seçildi. Bu münasebetle düzenlenen toplantıda verdiği İslâm medeniyetinin İspanya ve Avrupa'ya tesirleri konusundaki konferans çok beğenildi ve konuşma metni "El Islam y Occidente" başlığıyla yayımlandı (Revista de archives, bibliotecas y

museos, sy. 52 [Madrid 1931], s. 266-279). 1934'te Amerika Birleşik Devletleri'ne giderek California Stanford Üniversitesi'nde

İspanyol edebiyatı okuttu ve ayrıca Harvard, Cornell, Columbia, Washington, Ohio, Berkeley ve San Fransisco üniversitelerinde birçok konferans verdi. 1936'da başlayan İspanya iç savaşı sebebiyle bir süre, Granada'daki Escuela de Estudios Árabes'ın müdürlüğünü yapmasının dışında ilmî çalışmalardan çok savaşın ortaya çıkardığı güncel meselelerle uğraşmak zorunda kaldı. 1938'de Stanford Üniversitesi'nde ders vermek üzere yeniden Amerika Birleşik Devletleri'ne gittiyse de iç savaşın sona ermesiyle birlikte ülkesine döndü ve Madrid Üniversitesi'ndeki hocalığına tekrar başladı. Bu arada Revista del Archivo, Biblioteca y Museo del Ayuntámiento de Madrid dergisinin yöneticiliğini de yürüttü. 1939 yılında ilmî faaliyetlerinin yanı sıra Madrid Belediyesi bünyesinde idarecilik görevi üstlendi ve bu görevi 1946'ya kadar sürdürdü. 1940 yılında, kendisini daha önce çalışmalarından dolayı iki defa ödüllendiren İspanyol Kraliyet Akademisi'ne üye seçildi. İç savaşa kadar şarkiyat ve İspanyol edebiyatı çalışmalarını birlikte götürmüş olan Gonzáles Palencia, bu tarihten sonra ikincisine daha fazla eğilerek şarkiyatla ilgili çalışmalarını hemen hemen sadece başka araştırmacılar tarafından yazılan eserlerin tanıtılması ve bazı dokümanların neşriyle sınırlamıştır.

Eserleri. Gonzáles Palencia'nın kitap, makale ve kitap tanıtma yazısı şeklinde 340'ı bulan yayınları arasında, yukarıda zikredilenlerin dışında kalan şarkiyatla ilgili kitaplarının en önemlileri şunlardır: 1. Historia de la España musulmana (Madrid 1925). Her seviyeden okuyucu dikkate alınarak hazırlanmış, Endülüs İslâm medeniyeti hakkında oldukça objektif tesbitler ihtiva eden bir çalışmadır. 2. Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII (I-IV, Madrid 1926-1930). İslâm kültürünün tesiri altında kalarak Araplaşan Toledolu hıristiyanların (müsta‘rib*) dinî ve içtimaî hayatını konu edinen ve tamamen arşiv belgelerine dayanılarak hazırlanan önemli bir eserdir. 3. Historia de la literatura árabigo española (Madrid 1928). Genel mahiyette hazırlanmış bir Endülüs Arap edebiyatı tarihi olup Hüseyin Mü'nis tarafından Arapça'ya çevrilmiştir (Kahire 1955). 4. Catálogo de las ciencias de Alfarabi (Madrid 1932). Fârâbî'nin İḥṣâʾü'l-ʿulûm adlı eserinin İspanyolca tercümesiyle birlikte gerçekleştirilmiş neşridir. 5. Ibn Tufayl: El Filosofo autodidacto (Madrid 1934). 6. Moros y Cristianos en al España

musulmana (Madrid 1945). İslâm ve Batı, İspanyol halkı ve kültürü üzerinde İslâm'ın izleri, Fârâbî'nin ilimleri tasnifi, XII-XIII. yüzyıllarda Tuleytula (Toledo) gibi konuları ihtiva eden bir makaleler mecmuasıdır (eserlerinin tam listesi için bk. Al-Andalus, XIV/2, s. XIII-XXV).

## BİBLİYOGRAFYA

A. González Palencia, Târîḫu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mü'nis), Kahire 1955, s. V-IX; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 201-202; Mîşâl Cühâ, ed-Dirâsâtül-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fi Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 139-140; E. Garcia Gómez, "Don Ángel González Palencia (1889-1949)", Al-Andalus, XIV/2, Madrid 1949, s. I-XI; "Extracto de la bibliografía de Don Ángel González Palencia", a.e., XIII-XXV (1948-73).

Mehmet Özdemir

# GORDLEVSKI, Vladimir Aleksandroviç

(1876-1956)

Rus Türkologu.

Rus işgali altında bulunan Finlandiya'nın Sveaborg kasabasında doğdu. Helsingfors'ta (Helsinki) liseyi bitirdikten sonra Moskova'ya giderek Sovyetler döneminde adı Moskova Doğu Araştırmaları Enstitüsü olarak değiştirilen Lazarev Doğu Dilleri Enstitüsü'ne girdi (1895-1899); arkasından Moskova Üniversitesi Tarih ve Filoloji Fakültesi'nde okudu. 1904 yılında buradan da mezun olarak Anadolu ve Suriye'de iki yıl süren bir araştırma gezisine çıktı. Bu geziden sonra Fransa'ya gidip Paris'te Collège de France'da ve Sorbonne Üniversitesi'nde literatür çalışması yaptı. 1907'de Moskova'ya döndü ve Lazarev Doğu Dilleri Enstitüsü'nde Türk dili ve edebiyatı okutmaya başladı.

1949 yılından itibaren Rus İlimler Akademisi'nin asil üyesi olan Gordlevski, geniş bir ilgi alanına sahip bulunmakla birlikte daha çok Türkler'in dili, edebiyatı, folkloru, etnografyası ve tarihi üzerine yazmıştr. Tanınmış Rus Arabisti Kratschkovski ondan "değerli Osmanlı uzmanımız" diye söz eder ve kendisinin araştırmalarında Arapça kaynakları çok sistemli biçimde kullandığını, birkaç çalışmasının da doğrudan doğruya Arabiyat alanında olduğunu belirtir. Bunlardan, özellikle Şam'da söylenen Arap atasözleri üzerine kaleme aldığı "Arabskija poslovicy zapisannyja v Damaskje" başlıklı makalesi (Drevnostji Vostočnyja, IV/I [Moskva 1912], s. 9 vd.) büyük bir önem taşımaktadır.

Tarihçi E. Werner, Gordlevski'nin eserlerini değerlendirirken Sovyet Türkolojisi'nin ve Osmanlı araştırmalarının onunla Barthold'un eserleri üzerine kurulup geliştiğini söyler. Gordlevski'nin kitap halinde çıkmış önemli araştırmalarının başında Gosudortsvo seldžhukidov maloj azii (Moskva 1941) adlı eseri gelir. Türk tarihi açısından büyük bir değere sahip

olan kitap Azer Yaran tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Anadolu Selçuklu Devleti, Ankara 1988). Zeki Velidi Togan, kitabın Anadolu Selçukluları üzerine kaleme alınmış önemli bir eser olduğunu söyler; fakat Gordlevski'yi olayları sınıf mücadeleleri açısından (Marksist açıdan) incelediği için eleştirir (Tarihte Usûl, s. 116). Sorbonne Üniversitesi'nin tanınmış tarihçilerinden Claude Cahen de yazarın gerçek bilim adamı kişiliğini vurgulamakla birlikte eserin artık bazı yönlerden yetersiz kaldığını belirtir. Gordlevski'nin Türk dili ve edebiyatı alanında yayımlanmış iki kitabı bulunmaktadır: Očerki po novoj osmanskoj litjeraturje (yeni Osmanlı edebiyatı üzerine araştırmalar, Moskva 1912), Grammatika tureckogo jazyka (Türk dili grameri, Moskva 1928). Bunlardan özellikle ikincisi, Türk grameri alanına olduğu kadar Türk lehçelerinin yazımı alanına da yaptığı katkılar sebebiyle literatürde seçkin bir yere sahiptir. Müellif ayrıca Muallim Nâci'nin Ömer'in Çocukluğu adlı eserini Rusça'ya çevirmiştir. Ölümünden sonra, Türkoloji'nin çeşitli dallarında yazdığı ilmî makale ve inceleme yazılarının en önemlileri Izbranniye sočinenija (seçilmiş eserler) adı altında dört ciltlik bir külliyat halinde yayımlanmıştır. Eserin I. cildi (Moskva-Leningrad 1960) tarih, II. cildi (1961) dil ve edebiyat, III. cildi (1962) kültür tarihi, IV. cildi (1968) etnografya ve müteferrik konular üzerinedir.

Gordlevski Moskova Üniversitesi'nde güçlü bir Türkoloji ekolü kurmuş ve bu ilmin her dalında eser verdiği gibi pek çok değerli ilim adamı yetiştirmiştir. Talebeleri ve meslektaşları onun yetmiş beşinci yaş günü için bir armağan kitabı yayımlamışlardır

(V. A. Gordlevskonukego semidesjatipjatiletiju. Sbornik statej, Moskva 1959).

## BİBLİYOGRAFYA

I. J. Kratschkowski, Die Russische Arabistik, Leipzig 1957, s. 165, 258, 278, 283; J. Sauvaget, Introduction to the History of the Muslim East, Berkeley-Los Angeles 1965, s. 158; CI. Cahen, Pre-Ottoman Turkey,

London 1968, s. 443-444; Sovyet Türkologlarının Türk Edebiyatı İncelemeleri (trc. Tatyana Moran-Yurdanur Salman), İstanbul 1980, s. 273; Zeki Velidî Togan, Tarihte Usûl, İstanbul 1985, s. 116; E. Werner, Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar (1300-1481) (trc. Orhan Esen-Yılmaz Öner), İstanbul 1986, s. 15; Th. Menzel, “Russische Arbeiten über türkische Literatur und Folkloristik”, Isl, IV (1913), s. 123-136; 1. Melikoff-Sayar, “Gordlevski’s The Empire of the Selčuqids of Asia Minor”, JNES, sy. 10 (1951), s. 268-280; Türkkaya Ataöv, “Sovyetler Birliğinde Türkoloji Çalışmaları”, SBFD, XXVII/1 (1972), s. 25-52; “Gordlevskiy”, TA, XVII, 438; “Gordlevskiy”, TDEA, III, 345.

Turgut Akpınar

# GOSPODARLIK

Balkanlar’da Osmanlı hâkimiyeti devrinde idarecilik, toprak ağalığı anlamında kullanılan bir unvan ve müessese.

Eski Slovence’den gelen ve “efendi, bey” anlamında olan gospodar kelimesi, Osmanlı idaresinde iki ayrı kurum için iki anlamda kullanılmıştır. Bunlardan birincisi, memuriyet ve beratla verilen bir özerk yöneticilik olup Eflak-Boğdan prensliklerinin idarî tarihi için söz konusudur. İkincisi, Balkanlar’da ve özellikle Bulgaristan’da timar rejiminin bozulmasıyla ortaya çıkan bir toprağa tasarruf biçimi, toprak ağalığıdır. Bu ikincisinde gospodarlık resmî unvandan çok bir içtimaî kurumdur ve bilhassa XIX. yüzyılda Bâbıâli için problem teşkil eden köylü isyanlarının başlıca sebebi olmuştur.

Osmanlı idaresinde gospodar (hospodar) terimi, önceleri eski Eflak-Boğdan’ın (Memleketeyn) Romen asıllı voyvodalarından, yani en son Dimitri Kantemiroğlu’nun Ruslarla iş birliğinden sonra 1711’den itibaren onların yerine tayin edilen Fenerli Rum beylerin unvanı olarak ortaya çıktı. Bunların ilki Nikola Mavrokordato’dur. Gospodar yönetimi Eflak-Boğdan halkının tarihinde yeni bir dönemdir. Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi ve Bâbıâli ile olan ilişkileri kadar Fenerli gospodarlar Avusturya ve Rusya ile de irtibat kurmuşlar ve Yunan ayaklanmasında önemli rol oynamışlardır. Gospodarlar döneminde Memleketeyn’de halkı ve köylüyü iktisaden çökertecek kadar kötü bir idare sergilenmiştir (Müller, s. 27 vd.). Bununla birlikte eğitim ve kültür alanında akademi, opera gibi bazı kurumlar bu devirde açılmıştır. Bunda Mavrokordatolar’ın Batı kültürüne düşkün olmalarının rolü büyüktür.

Bulgaristan toprak rejiminde bazı köylerin toprak ağaları (gospodarlar) tarafından yönetilmesi gerekçe gösterilerek bu toprağa tasarruf biçimi, çeşitli kaynaklarda kökleri Osmanlı öncesi döneme kadar uzanan bir kalıntı ve kurum gibi takdim edilir. Gerçekten bu rejimin feodal bir karakter gösterdiği düşünülebilir; fakat burada Batı Avrupa’da olduğu gibi akidlere (kontrat) dayanan bir içtimaî-hukukî rejim ve hiyerarşi olduğu pek

söylenemez. Ayrıca Osmanlı Bulgaristanı'ndaki gospodar, daha çok timar rejiminin iltizam ve mukātaa rejimi lehine bozulması ve toprağın bazı ellerde toplanması sonucunda bir yerli zümrenin köyler ve reâyâ üzerinde kontrol kurmasıyla ortaya çıkan bir içtimaî yapı özelliği göstermektedir. Ancak onların kontrol ettiği arazi bir hukukî temlik şeklinde kendilerine beratla verilmiş değildi. Bu çok defa köylülerin kaçması, tapusuz mülkiyet iddiası, el koyma vb. biçimlerde üzerinde kontrol kurulan bir araziydi. Ağalara atfedilen, resmî-hukukî bir kimlik ve unvan olmayan gospodar terimi, mukātaa alan veya başka görevler yapan ve bu görevi veraset yoluyla sürdüren bir zümrenin adı haline gelmişti. Bunlardan bazılarının eski kale muhafızları ve sipahi çocukları oldukları ileri sürülebilir. Muhtemelen bunlar beylerbeyi, sancak beyi veya XVI. yüzyıldan beri vüzerâ ve sancak beyi haslarında usulsüz olarak tayin edilen voyvodalar gibi toprağı kontrol eden zümrelerin soyundan gelmekteydiler. Bunların bölgeyi tanıyan kimseler oldukları ve menşe itibariyle o bölgede görev yapan yöneticilere mensup zümrelerden geldikleri kabul edilebilir.

XVIII. yüzyılda bu zümre bazı arazi temliknâmelerini de üzerine almaya başladı. Ayrıca yine bu yüzyılda sahipsiz veya dikkatten uzak yerleri tapusuz ellerine geçirip işlemeye, hayvan otlatmaya başlayarak malî ve içtimaî hükümranlık kurup mütegallibe durumuna gelmişlerdi. Bunların bir kısmı, XVIII. yüzyılın sonundan itibaren resmen tanınan âyanlık sıfatını da elde etmişti. Bu arada Vidin ve civarında gayri müslimlere toprak temlik edilmediği halde kiracı sıfatıyla, gittikçe geniş toprak parçalarını tasarrufları altında tutan yerli ağalar ortaya çıktı (İnalcık, s. 91). Büyük çoğunluğu müslüman olan bu ağalar köylüye ek vergiler ve angaryalar yüklemeye başladılar. Aslında sonradan ortaya çıkmış gibi görünen bu gibi ek vergiler ve angaryalar Osmanlı öncesi dönemden kalıp fethin ardından kaldırılmış olsa da bölgenin özellikleri dolayısıyla daha XVI. yüzyıl gibi erken bir devirde yeniden ihdas edilerek sürdürülmüştü. XIX. yüzyılda da ücret-i zahîre (köylünün ağa için bir iki ay ekin ekip tarlada çalışması) veya her hânenin bir araba odun vermesi yahut 12 kuruş ödemesi, resm-i otlakıyye karşılığı muayyen miktarda peynir vermesi, "hrizma" ve "budarlık" gibi üründen belli bir miktar teslim etmesi gibi ağır yükümlülükler vardı. Merkezî idarenin kontrolü ve ziraî nizam zayıfladıkça köylüler mütegallibenin bu gibi keyfî uygulamalarına mâruz kalmaktaydılar. Bu durum 1849-1850 yıllarında Vidin isyanlarının çıkış sebeplerinden biridir.

Bozulan timar rejiminin yerine geçen bu sistemde artık yeni toprak ağalarının eski dirlik sahipleri gibi merkezî devletçe kontrolü de mümkün olmuyordu. Ayaklanmanın sebepleri arasında, Tanzimat reformları gereğince bazı arazinin hıristiyan reâyâya satışının Rebîülevvel 1267 (Ocak 1851) tarihli bir iradeyle uygun görülmesi de vardı. Zira toprak ağaları bu gibi satış işlemlerinden, köylülerden önce ve daha çok faydalanmak istiyorlardı; bu durum ise her iki grubun karşı karşıya gelmesine yol açıyordu. Yine Tanzimat Fermanı ile angarya usulünün lağvedilmesi üzerine birçok yerde olduğu gibi köylüler artık ek mükellefiyetleri yerine getirmeye başlamışlardı, bu da birçok anlaşmazlık ve çatışmaya sebep olmuştu.

Böylece idaresizlik ve ziraî meselelere iyi teşhis koyup düzenli bir reform yapamamaktan ileri gelen huzursuzluklar bir müslüman ağa-hıristiyan reâyâ çatışmasına dönüşmüş; bu durum, o dönemde böyle bir fikrî anlayış söz konusu olmadığı halde günümüz tarihçiliğinde bazı yazarlar tarafından millî bir ayaklanma gibi tasvir edilmiştir. Halbuki Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'nin yaptığı soruşturmadan (İnalcık, s. 98) ve Meclisi Vâlâ'dan Vidin Valisi Sabri Bey'e gönderilen hükümden (Şentürk, s. 280) meselenin tamamıyla bir mülkleştirme ve usulsüz vergi tahsili etrafında geliştiği anlaşılmaktadır.

Gospodarlık rejimi, 1875 Bulgaristan isyanlarına kadar başlıca huzursuzluk kaynağı olarak sürmüş, bunda Tanzimat'tan sonraki arazi rejiminde meydana gelen değişiklikler, iyi uygulanmayan ve yerleştirilmeyen mülkiyet ve toprak statüsü de rol oynamış, ekonomik değişme içindeki bölgede çeşitli şekillere bürünen huzursuzlukların ana sebebini oluşturmuştur.

## BİBLİYOGRAFYA

Halil İnalcık, Tanzimat ve Bulgar Meselesi, Ankara 1943, s. 83-87, 91, 98; W. Müller, The Ottoman Empire and it's Successors (1801-1927), London 1966, s. 27 vd.; M. D. Sturdza, Dictionnaire historique et généologique des

grandes familles de Grèce d'Albanie et de Constantinople, Paris 1983, s. 141 vd.; Hüdai Şentürk, Osmanlı Devletinde Bulgar Meselesi 1850-1875, Ankara 1992, s. 92-96, 280-285; Marc Pinson, "The Ottoman Bulgaria in the First Tanzimat Period. The Revolts in Nish (1841) and Vidin (1850)", MES, XI (1975), s. 103-146; P. Petrov-Elena Grazdanova, "Der Woiwode in den Mittelalterischen Balkanlandern und im Osmanischen Reich", EH, IX (1979), s. 99-129; "Gospodarlık", TA, XVII, 442.

İlber Ortaylı

# GOTİK

Batı sanatında bir akım ve buna bağlı üslûp.

Ortaçağ'ın son dönemlerinde Katolik Avrupa'da doğmuş ve özellikle XIII-XV. yüzyıllar arasında etkili olmuştur. Tam anlamıyla dinî amaçlıdır ve zaman içinde bu özelliğini bir ölçüde kaybetmekle birlikte daima hıristiyan kimliğini korumuştur. "Gotlar'a ait" anlamını taşıyan gotik (Fr. gothique) kelimesinin ortaya çıkması üslûbun terkedilmesinden sonradır. Bu isim, söz konusu akımın kaba ve estetikten uzak bulunması yüzünden Gotlar'ın sanattan anlamayan, kültürden uzak ve barbar kişilikleriyle tanınmalarından dolayı yapılmış aşağılayıcı bir yakıştırmadan ibarettir; aslında Gotlar'ın bu üslûpla herhangi bir ilgisi yoktur.

Avrupa'da Ortaçağ'ın son büyük sanat akımı ve hâkim üslûbu olan gotik için tesbit edilen tarihler bölgelere göre değişiklik gösterir. Meselâ ilk defa görüldüğü ve en güçlü hâkimiyetini kurduğu Fransa'da XII. yüzyıl içlerinde başlayıp XV. yüzyılın ortalarına kadar etkisini sürdürürken yine köklü bir hâkimiyet kurduğu Almanya'da XVI. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir. İtalya'da ise bu ülkenin özellikleri ve taşıdığı güçlü antik miras sebebiyle büyük değişikliklere uğramış ve fazla uzun sürmemiştir. Gotik üslûbun hâkim olduğu devir, Avrupa'da önemli siyasî ve içtimaî değişikliklerin meydana geldiği, korkunç salgın hastalıkların çıktığı, nüfus sayısında büyük düşmeler görüldüğü zor yıllara rastlar. Hıristiyan dünyasının büyük ümitlerle başladığı Haçlı seferleri bozgunla sona ermiş ve kutsal topraklarda kurulan Haçlı kaleleri de müslümanlar tarafından ele geçirilmiştir. Avrupa'nın İslâm âlemi karşısında gerileyişi sosyal çöküntüye sebep olarak önceki devirden farklı bir hayat tarzının doğmasına yol açmış ve küçük köyler veya ev grupları üzerinde hâkimiyet kurmuş manastır ve şatolarla temsil edilen derebeyliklerin yerini şehirlerin ön plana çıktığı mutlak monarşiler almıştır. Bu ortamda gotik sanat, Haçlı seferleri ve diğer olaylar sebebiyle inancını kaybetmeye, dolayısıyla kilisenin etkisinden çıkmaya başlayan halk üzerinde tekrar otorite sağlamak amacıyla din adamları tarafından tasarlanmıştır; bunda 1215'te toplanan IV. Lateran Konsili'nde alınan kararların da büyük etkisi olmuştur. Fakat kökeni dinden

gelen bu sanat zamanla, gittikçe kuvvet kazanan mutlak monarşilerin ve özellikle Fransa Krallığı'nın hizmetine girmiştir.

Gotik sanatın en önemli kolu ve temeli, bu üslûbun diğer sanat faaliyetlerinin tamamını hâkimiyeti altına alan ve onlara şekil veren mimaridir. Mimarlar genellikle bina yapımı kadar başka alanlarda da ustalaşmışlar ve aynı zamanda birer ressam, heykeltıraş ve kuyumcu olarak faaliyet göstermişlerdir. Gotik mimarinin esasını teşkil eden bina tipi dev ölçülerde inşa edilen katedrallerdir. Şehirlerin zaferini ve zenginliğini gösteren bu görkemli binalar, sembolik anlamda taşıdıkları kutsiyetle önemli birer Hıristiyanlık unsuru teşkil etmişlerdir. Gotik mimari anlayışının, Paris yakınlarında bulunan Saint Denis Manastır-Kilisesi'nin yeniden yapılması sırasında (1122-1151) doğduğu kabul edilmektedir. Aynı döneme ait diğer örneklerin yer aldığı bölge de yine Fransa'da bulunan ve özellikle 1140-1240 tarihleri arasında önemli bir mimari faaliyete sahne olan Ile-de-France'tır. O yıllardan itibaren Fransa kralları tarafından desteklenen gotik üslûp 1250-1350 arasında en güçlü dönemini yaşayarak İtalya'ya da girmiş ve bütün Katolik Avrupa üzerinde tesirini hissettirmeye başlamıştır. 1380-1425 yılları arasında "milletlerarası gotik" adıyla tanımlanan üslûbun bu dönemde özellikle resim alanında kendini gösterdiği görülür.

Gotik üslûbun taşıdığı özellikler arasında en önemli olanı, dinî ve uhrevî mânalardan beslenen göğe doğru uzanmış eserler ortaya koyma gayretidir. Böylece yüksek bina yapmayı gaye edinen mimarlar, yeni mimari elemanların kullanılmasına ihtiyaç duydukları için yeni inşa teknikleri geliştirdiler. Gotik mimariye has olan yeni elemanların başlıcaları üslûba damgasını vuran sivri kemerler, kaburga kemerlerle takviye edilmiş örtüler, uzun kemer sıralarıyla taşınan mekânları çevreleyen duvarları hafifletmek için açılan geniş pencereler ve bu pencerelerin içerideki insanlar üzerinde bıraktığı mistik havayı yoğunlaştırmak amacıyla kullanılan vitraylardır (renkli cam resimler). Bina içinde faydalanılan bu elemanlardan başka dış cephelerde de "uçan payanda" adıyla tanınan taşıyıcı sistemle iç mekâna girişi sağlayan kapı teşkilâtları dikkat çeker. Özellikle ana cephelerde yer alan yüksek kulelerle zengin kabartma ve heykeller, binanın dışarıdan bakan kişiler üzerindeki etkisini arttırmak amacını taşır. Gotik mimarinin en güzel örnekleri bu üslûbun doğduğu yer olan Fransa'da bulunmakta ve

bunların en ünlülerini Nötre-Dame de Paris, Chartres, Amiens, Reims ve Strasburg katedralleri teşkil etmektedir. Diğer önemli örnekler ise İngiltere'deki Durham, Salisbury, Westminster, York, Wells; Almanya'daki Naumburg, Nürnberg, Augsburg, Köln; Belçika'daki Anvers, Bruges, Bruxelles; İspanya'daki Burgos ve İtalya'daki Milano katedralleridir.

Gotik sanatın en önemli faaliyet alanlarından birini meydana getiren heykeltıraşlık, özellikle mimarinin tamamlayıcısı ve destekleyicisi olarak yaygınlık kazanmıştır. Bu sanat kolunun çok ihtişamlı ve karmaşık bir nitelik taşıyan gotik tezyinat içinde önemli bir yeri vardır. Figürlerin boylarında uzama görülür ve elbiselerin kıvrımlarına gösterilen ihtimam fevkalâde dikkat çekicidir. Gotik resim oldukça sade örneklerden yola çıkmakla beraber zaman içerisinde çok ihtişamlı bir tezyinî özellik kazanmıştır. Resim de heykelde olduğu gibi mimarinin etkisindedir; tasvir edilen sahneleri ve konuları belirleyen bölümleri ayırırken veya bu bölümleri çerçevelerken yaygın biçimde mimari elemanların işlendiği

görülür. Mimari ve heykeltıraşlıktaki figürlerin uzaması durumu resim sanatında da kendini göstermektedir.

İslâm ve Türk sanat âleminde camiye çevrilen mahdut sayıdaki kilise hariç tam anlamıyla gotik bir binaya veya başka bir esere rastlamak mümkün değildir. Ancak bazı eserlerde kısmî benzerlikler, bazılarında da deneme amacıyla yapılmış birtakım alıntılar göze çarpar (aş. bk.). Benzerliklere en çok rastlanan yer, hiç şüphesiz Katolik Batı Avrupalılar'la iç içe yaşamış olan Endülüs'tür. Ancak sivri kemerli sütun sıralarıyla teşkil edilen revakları, kaburga kemerli kubbe ve tonozları, sivri kemerli pencere ve kapılarıyla gotik üslûbu yapılara belirli bir yakınlık gösteren Endülüs İslâm eserlerinin karşılıklı tesirlere rağmen farklı bir hususiyete sahip oldukları da âşikârdır.

Gotik sanatın diğer bir önemli ve kendine has faaliyet alanını oluşturan vitray işçiliği, bu sanat üslûbunu tam anlamıyla temsil eden çok dikkat çekici eserlerin ortaya konmasına fırsat vermiştir. Yine yukarı doğru yükselen uzun şema ve figürleriyle hemen tanınan bu vitrayların üzerinde tasvir edilen konular da resim ve heykellerde olduğu gibi genellikle dinîdir.

## BİBLİYOGRAFYA

J. Du Port-G. Grudi, Gothic Painting, Genè-ve 1954; E. Male, The Gothic Image, London 1961; G. Henderson, Gothic Art, London 1965; P. Kidson, The Medieval World, London 1967; A. Martindale, Gothic Art, London 1979; "Gotik Sanatı", SA, II, 642-652.

A. Engin Beksaç

## İslâm Ülkelerinde ve Türkiye'de Gotik Mimari.

Gotik mimari Batı Avrupa'da doğup yayılmış olmakla birlikte Yakındoğu ile de ilişkilidir. Haçlı seferleri sırasında İslâm mimarisini tanıyan Batılılar'ın ülkelerine dönerken bazı motif ve formları beraberlerinde götürdükleri söylenir. Ayrıca Haçlılar Doğu Akdeniz bölgesindeki işgalleri sırasında özellikle Suriye, Filistin ve Kıbrıs'ta birçok gotik şato ve kilise inşa etmişlerdir; bu arada önemli Hıristiyanlık ziyaret yerlerine de eklemeler yapmış oldukları görülür. Kudüs'te bulunan Saint-Sépulcre Kilisesi'nin (Merkad-i Îsâ) XII. yüzyıla ait ikiz açıklıklı girişi ve Meryem Kilisesi'nin kaburgalı tonozları bu üslûba işaret eder. Kudüs'ün kuzeyindeki el-Bîre'de Templier şövalyelerinin 1146'da yaptıkları ve zamanımıza ancak harabesi gelen bina, bölgenin başlıca kilise mimarisi örneklerindendir. Akdeniz kıyısında Lazkiye ile Trablus arasında yer alan Tartûs'taki katedral ise gotik mimarinin İslâm ülkelerinde rastlanan en gösterişli yapılarından biridir.

Tartûs ile Humus arasındaki dağlık bölgede bulunan Haçlılar'a ait Krak Şatosu (Hısnü'l-Ekrâd) gotik mimarinin bugüne gelen başlıca askerî yapısıdır. Trablus kontu tarafından Hospitalier şövalyelerine bırakılan bu şato İslâm güçlerine karşı en kuvvetli tahkimatı teşkil ediyordu; Nûreddin Zengî bunun önünde yenilgiye uğramış, Selâhaddîn-i Eyyûbî de şatoyu alamadan geri dönmüştü. Ancak şato 1266'dan sonra İslâm topraklarında yalnız başına kalmış ve Sultan Baybars'ın kuşatmasına inatla direnmişse de 1268'de teslim olmuştur. Bina, askerî mimarisine rağmen gotik taş işçiliğinin süs unsurları ile de bezenmiştir. Kaburgalı tonozların

duvarlardaki başlangıçları kabartmalı konsollara oturur. Üst avlu cephesinin kemerleri üzerinde yer alan gül pencereler yine gotik motifli şebekelere sahiptir. Şato ele geçirildikten sonra yeni burçlar eklenerek müslümanlar tarafından da kullanılmıştır. Haçlılar'ın Suriye-Filistin bölgesinde inşa ettikleri yapılardan Kudüs'teki bir kilise de etrafına birçok ekler yapılmak suretiyle mevlevîhâneye dönüştürülmüştür. Deniz kıyısında bulunan Chastelrouge'un ortasında yer alan kare planlı kule, üst katı taşıyan payenin tek olması bakımından dikkat çeker. Bunun benzeri bir mimari uygulama örneğine, Osmanlı döneminde İstanbul'un Anadolu yakasındaki Merdivenköy Şahkulu Bektaşî Tekkesi'nin meydan evinde rastlanır. Haçlılar Güney Anadolu'da da hâkimiyet kurmuş ve çeşitli kaleler yapmışlardır. Ancak günümüze gelen yapılar arasında Suriye ve Filistin'deki gibi iddialı örneklere rastlanmaz. Yalnız Tarsus'ta bulunan eski bir kilisede bazı gotik unsurlar görülür.

Haçlılar'ın Kıbrıs'ta kurdukları krallık döneminde birçok gösterişli gotik yapı meydana getirilmiştir. "Ortaçağ mimarisinin en hayret verici örneği" olarak nitelendirilen Hilarion Kalesi 1228'de yapılmış, sonraları çeşitli eklerle büyütülmüştür. Bir kale-saray özelliği taşıyan Hilarion Yakındoğu gotik mimarisinin en güzel yapılarından sayılır. Lefkoşe'deki Haydar Paşa Camii, aslında Azize Katerina adına XV. yüzyılda ve gotik sanatın son safhasının "alevli" (flamboyant) denilen üslûbunda yapılmış bir kilisedir. Yine Lefkoşe'de bulunan ve adanın en büyük kilisesi olan Ayasofya'nın yapımına 1193-1209 yılları arasında başlandığı sanılmaktadır. Ancak gotik sanatın bu büyük eseri bitirilememiş, ayrıca 1303, 1491 ve 1547 yıllarındaki büyük depremlerden zarar görmüştür. 1319-1326 yıllarında bazı eksik kısımları tamamlanan kilise Kıbrıs'ın fethinden sonra camiye çevrilmiştir. Ayasofya Camii bilhassa cephesinin zengin taş süslemesi bakımından Yakındoğu'daki gotik mimarinin en muhteşem eserlerinden biri olarak kabul edilir. Kıbrıs'ın önemli merkezlerinden Magosa'da bulunan Aziz Nicolaus Kilisesi de Ayasofya veya Selimiye adıyla camiye çevrilmiştir. Yapımına 1300'e doğru başlanan binada yine gotik üslûbun bütün özellik ve incelikleriyle uygulandığı görülür. Kıbrıs'taki önemli gotik eserlerden biri de 1206'da Augustin tarikatı için kurulan Bella Paise Manastırı'dır. Sonraları ilâveler yapılan ve değişikliğe uğrayan bina, Lusignan hânedanı döneminin en muhteşem mimari eseri olarak kabul edilir. Burada da büyük toplantı salonunun bitişiğinde bulunan kare planlı

bir mekânın tonozları ve kemerleri Chastelrouge'da olduğu gibi ortadaki tek paye üzerine oturur.

Kıbrıs'tan başka Rodos adasında da gotik yapılara rastlanır. Nitekim merkezde olan İlk Mihraplı Cami gotik kemer ve tonozlara sahip bir yapıdır. Santa Maria del Castello Kilisesi iken cami haline getirilen bina da (Enderun Camii) gotik unsurlara sahiptir. Ortadoğu'dakilerden başka Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki topraklarında da gotik yapılar bulunmaktadır. Bunların en önemlisi Macaristan'da Budin Katedrali'dir. Şehrin fethinden hemen sonra Süleyman Han Camii adıyla camiye çevrilen kilise Türk hâkimiyeti boyunca merkez camii görevi yapmıştır; Evliya Celebi bunun sanatlı bir kilise olduğunu yazar (Seyahatnâme, VI, 237).

İstanbul'da gotik üslûbun kendi döneminde uygulandığı en önemli yapı Galata'daki Arap Camii'dir. Semtin Cenova idaresinde bulunduğu sırada bir Bizans kilisesinin yerine San Domenico adına yapılan, fakat zamanla çeşitli değişikliklere uğrayan bu büyük Katolik kilisesi kaburgalı tonozları, eskiden çan kulesi olan minarenin altındaki dehlizi ve güney duvarındaki sivri kemerli penceresiyle aslında bir gotik yapı olduğunu açıkça belli eder (bk. ARAP CAMİİ). Yine Galata'da Katolik hâkimiyeti yıllarından kalan Saint Benoit Manastırı'nın yan sokağa açılan kapısı da gotik üslûbundaydı. 1956 istimlâklerinde daha geride tekrar yapılmak şartıyla sökülmüş, fakat bir daha ihya edilmemiştir. Aslında bir Bizans kilisesi olan Kalenderhâne Camii'nde 1960'lı yıllarda yapılan araştırma ve restorasyon çalışmaları sırasında mihrabın yanındaki bir hücrede gotik harflerle yazılmış, Fransisken tarikatının kurucusu Aziz Francesco'nun (ö. 1226) adını veren bir yazı bulunmuştur. Şehrin Latin işgali sırasında (1204-1261) bu binanın Katolik rahipler tarafından kullanıldığını gösteren yazı aynı zamanda Aziz Francesco ile ilgili en eski belgedir.

Avrupa'nın bütün ülkelerine olduğu gibi Haçlılar'la Yakındoğu'ya da giren ve yayılan gotik sanatı, Anadolu Türk sanatı üzerinde ise herhangi bir etki göstermemiştir. Yalnız ünlü sanat tarihçisi A. Gabriel, Beylikler dönemine ait Niğde Sungur Bey Camii'nde gotik unsurlar bulduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, 736'da (1335-36) yapılan, fakat sonraları bazı değişiklikler geçiren camideki mihrap sütunçelerinde ve bunların başlıklarında, minare girişini çerçeveleyen süslemelerde, bazı tonozlar ile

tahfif kemeri içinde yer alan alınlık dolgularındaki gül pencerelerde (rozaslarda), kuzey girişinin üstündeki gül pencerede ve daha başka unsurlarda “biraz beceriksizce” gotik üslûp uygulanmıştır. Ayrıca mahfilde de aynı sanatın tesirlerini gördüğünü ifade ederek binada Türkler’le birlikte Kıbrıslı veya Güney Anadolulu hıristiyan ustaların da çalışmış olabileceği sonucuna varır (Monuments turcs d’Anatolie, s. 130-132). Osmanlı döneminde ise Topkapı Sarayı’nın Mimar Sinan tarafından yapılan mutfaklarına ikinci avludan geçit veren giriş dehlizi tonozunun gotik tarzı kaburgalı olduğu görülür. Mimar Sinan, belki Rodos’ta rastladığı bu tonoz mimarisini burada bir değişiklik yapma düşüncesiyle uygulamış olmalıdır. Aynı teknikteki daha büyük bir kaburgalı tonoz da Sultan III. Osman köşkünün altında yer alan havuzun üstünü örtmektedir.

Geç dönemde, Avrupa’nın çeşitli şehirlerinde ortaya çıkan neo-gotik kilise mimarisinin Osmanlı Devleti sınırları içindeki Batılı hıristiyanlar için inşa edilen küçük ibadet yerlerinde de kendini gösterdiği ve buna paralel olarak yüzyıllar boyunca gotik mimariye iltifat etmeyen Türk sanatında, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yabancı veya hıristiyan asıllı yerli mimarlar tarafından bu üslûba ait bazı mimari formların uygulandığı görülür. İtalyan mimarı Montani’nin yapısı olan, çeşitli üslûpların bir arada yer aldığı Aksaray’daki Pertevniyal Vâlide Sultan Camii’nde (1871) pencereler tamamen gotik üslûptadır. Yıldız bahçesinin Çırağan yönündeki girişi yanında bulunan Küçük Mecidiye Camii ile Sultan Abdülaziz döneminde mimar Balyan tarafından Sâdâbâd’ın yerine yapılan Çağlayan Camii’nde de üstlerindeki saçakları taşıyan ince sütunların aralıkları gotik kemerlerle doldurulmuş olan minare şerefeleri gotiktir. Aynı yıllara ait Sultanhamamı semtinde Hacı Küçük (Köçek) Mescidi’nin minare şerefesi de bir neo-gotik eserdir. Çırağan Sarayı’nın pencerelerinde gotik üslûp gayet belirli biçimde uygulanmıştır. II. Abdülhamid

zamanında Yıldız civarında lhlamur’a inen yokuşun kenarında yapılan ve halk tarafından “Süslü Karakol” adıyla bilinen bina da aynı mimarinin yakın tarihlerdeki örneklerindendir. Ankara yolunun Hasköy-Halıcıoğlu köprüsüne inen ucunun sağ tarafında İstanbul’un Mûsevî zenginlerinden Camando’nun mezarı olarak yapılan dikdörtgen planlı büyük bina, pencere kemerlerinden açıkça anlaşıldığı gibi yine neo-gotik üslûpta inşa edilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 237; E. Rey, Monuments de l’architecture militaire des Croises en Syrie et dans l’île de Chypre, Paris 1871; C. Enlart, L’art gothique... en Chypre, I-II, Paris 1899; a.mlf., Les monuments des Croises dans le royaume de Jérusalem, I-II, Paris 1925; G. Jeffery, A Description of the Historic Monuments of Cyprus-Studies in the Archaeology and Architecture of the Island, Cyprus-Nicosia 1918; A. Gabriel, La cite’de Rhodes, Paris 1921-23, I-II; a.mlf., Monuments turcs d’Anatolie, Paris 1931, I, s. 130-132; P. Deschamps, Le crac des chevaliers, I-II, Paris 1934; a.mlf., Le château de Saone, Paris 1935; R. Fedden-J. Thomson, Crusader Castles, London 1957; Semavi Eyice, “İstanbul Minareleri”, Güzel Sanatlar Akademisi Sanat Tarihi Araştırmaları Yıllığı, I, İstanbul 1963.

Semavi Eyice

## Gotik Yazı.

Sanat tarihinde “gotik dönem” adıyla bilinen XII-XV. yüzyıllar arasında kullanılan yazılara verilen addır. Bu yazı türü. Kuzey Fransa’da yaygın olan Latin kökenli minüskül Karolenj yazısının XI. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş değişmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu değişim, gotik mimaride daralma ve yükselme biçiminde görülen üslûp anlayışına uygun olarak dairesel formların yerini dikey formlara, keskin dönüşlere ve kırılmalara bırakması, harflerin uzayıp daralması ve birbirine yaklaşması şeklinde gerçekleşmiştir. Gotik yazının yukarıdaki form özelliklerinin daha fazla netleşmesiyle ortaya çıkan “textura” (doku) stili XIII. yüzyıldan itibaren Orta Avrupa’nın kuzey bölgelerinde gelişmiş olup dar ve birbirine yakın harfleriyle sistematik bir doku görüntüsü verir. Gutenberg’in ilk İncil baskısını yaptığı bu stil, Orta ve Kuzey Avrupa’da baskı yazısı karakteri olarak yaygın biçimde kullanılmıştır; yoğun görüntüsünden dolayı “siyah yazı” adıyla da bilinir. Buna karşılık İtalya’da Alp dağlarının güneyinde harfleri yuvarlatılmış, okunabilirliği fazla olan “rotunda” (dairesel) stili tasarlanmıştır. Özellikle İtalya ve İspanya’da uzun süre tercih edilen bu yazı

stili, 1479 yılından itibaren bazı değişiklikler yapıldıktan sonra Güney Almanya'deki basımevleri tarafından "Schwabacher" adıyla texturaya alternatif olarak kullanılmıştır.

Kitap basımı için geliştirilenlerin dışında hızlı yazma sonucunda da "erken gotik kursiv" ve "gotik kursiv" yazılar ortaya çıkmıştır. Bunlar Almanya'da "kanzlei kurrentschrift" (büro el yazısı) adıyla anılmış, bazı çeşitlerine de "bastard" (karışık, bozuk) denilmiştir. Rönesans'ın etkisiyle Almanya dışındaki Avrupa ülkelerinde önemini yitiren gotik yazı Almanya'da devam etmiş ve XVI. yüzyılda "fraktur" (kırık) adıyla tanınan yeni bir türü daha geliştirilmiştir. Zamanla gotik yazı stilleri Almanya'nın millî yazısı haline gelerek XX. yüzyılın ortasına kadar kullanılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

E. Nerdinger, Buchstabenbuch, München 1954, s. 157-160; W. Schenk, Die Schriften des Malers, Giessen 1956, s. 67-68, 75-76; Alphabete und Schriftzeichen des Morgen und des Abendlandes (ed. O. Harrassowitz), Berlin 1969, s. 95, 97, 99: J. Martin, The Complete Guide Calligraphy, London 1984, s. 112; D. Gates, Lettering for Reproduction, London 1986, s. 15-16; F. A. Brockhaus, Brockhaus Enzyklopädie, Wiesbaden 1969, VII, 511-512; "Gotik", EBr., X, 606-607.

İlhami Turan

# GOTTHEIL, Richard James Horatio

(1862-1936)

Amerikalı şarkiyatçı ve Sâmî diller uzmanı.

Manchester'da (İngiltere) doğdu. Bir Alman Mûsevîsi olan babası Haham Gustav Gottheil, buradaki İngiliz Yahudileri Cemaati'nin vâizliğini yürütürken aldığı davet üzerine ailesiyle birlikte Amerika Birleşik Devletleri'ne gidip yerleşti (1873) ve kısa sürede ülkenin en önemli Siyonist liderlerinden biri haline geldi. İlk ve orta öğrenimini New York'taki devlet okullarında tamamlayan Richard Gottheil 1881'de Columbia College'i bitirdi. Daha sonra Almanya'ya giderek Berlin, Tübingen ve Leipzig üniversitelerinde lisans üstü çalışmalar yaptı. 1886'da Berlin Üniversitesi'nde Süryânî dili ve edebiyatı üzerine hazırladığı tezle doktor oldu ve doktora tezi ertesi yıl A Treatise on Syriac Grammar by Mâr(i) eliâ of Sobhâ, Edited and Translated from the Manuscript in Berlin Royal Library adıyla yayımlandı. Berlin'de kaldığı süre içinde Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums ve Veitel-Heine Ephraim'sche Beth-Hamidrash gibi Mûsevî kurumlarında verilen Yahudilikle ilgili derslerden istifade ettiği gibi bir ara Mısır'a da giderek Arapça'sını ilerletti. 1887'de New York'a döndü ve Columbia College'da Süryânî dili ve edebiyatı dersleri vermeye başladı; hemen arkasından da aynı yıl Columbia Üniversitesi'ndeki Sâmî Diller ve İbrânî Edebiyatı Kürsüsü'ne profesör olarak tayin edildi. Ömrünün sonuna kadar bu görevi sürdüren Gottheil, Strasbourg Üniversitesi'nde de bir yıl misafir profesör olarak ders verdi (1920-1921). Öğretim faaliyetleri

yanında 1896'da getirildiği New York Public Library'nin Şarkiyat Bölümü direktörlüğünü de ölümüne kadar yürüttü ve bu kütüphanenin bülteninde (Bulletin of The New York Public Library) çeşitli makaleler yayımladı.

Dünyanın her tarafındaki yahudilerin meseleleriyle ilgilenen ve onların sosyal, ekonomik ve politik yönlerden güçlenmeleri için büyük gayret sarfeden Gottheil çok faal bir siyonistti. Siyonizm ile ilgili çeşitli kitap ve

makaleler kaleme aldığı gibi 1898-1904 yılları arasında Federation of American Zionists'in, 1902-1903 yıllarında The American Society of Biblical Literature'ün başkanlıklarını, 1904'ten itibaren de American Jewish Historical Society'nin başkan yardımcılığını yaptı. Yahudilerin akademik hayattaki iş birliğini güçlendirme amacı güden Zeta Beta Tau Fraternity Siyonist cemiyetiyle New York'taki The Jewish Institute of Religion'ın da kurucusudur. Bütün bunların yanında 1909-1910 yıllarında Kudüs'teki American School of Oriental Research'ün direktörlüğünü yapan, 1933-1934 yılları arasında The American Oriental Society'nin başkanlığını yürüten Gottheil, ayrıca Committee of American Lectures on the History and Religion'ın da kurucularından biridir.

Fransızlar'ın büyük şeref nişanı Légion d'Honneur'e lâyık görülen (1919) Gottheil'e Columbia Üniversitesi (1929) ve Jewish Institute of Religion (1933) tarafından da fahrî doktorluk pâyesi verildi. Ayrıca Madrid'deki Real Academia de la Historia'ya muhabir üye (1918), Fas'taki l'Ordre du Ouissam Alaouite Cherefien'e başdanışman (1933), Jewish Academy of Arts and Sciences'a fahrî üye seçildi (1935). 22 Mayıs 1936'da NewYork'ta öldü.

Eserleri. Gottheil'in bazı eserleri şunlardır: 1. Persian Literature Comprising the Shāh Nāmeh, the Rubāiyāt, the Dīvān and the Gulistān (Gottheil'in önsözüyle birlikte, I-II, New York 1900); 2. A Christian Baḥīra Legend (New York 1903); 3. An Eleventḥ Century Document Concerning a Cairo Synagogue (Oxford 1907); 4. Zionism (Philadelphia 1914); 5. The Belmont-Belmonte Family: A Record of 400 Years (New York 1917); 6. Fragments tom the Cairo Genizah in the Freer Collection (W. H. Worrell ile birlikte, NewYork 1927).

Gottheil ayrıca Ebû Zeyd el-Ensârî'nin Kitâbü'l-Maṭar'ını ("Kitāb al-Maṭar By Abū Zeid Saʿīd İbn 'Aus al-Anṣārī, Transcribed and edited, with notes", JAOS, XVI [1895], s. 288-317), Kindî'nin Aḫbâru ḳuḍâti Mıṣr'ını (The History of the Egyptian Cadis as Compiled by Abū ʿOmar Muḥammad İbn Yūsūf İbn Yaʿqūb al-Kindī, Together with Additions by Abū al-Ḥasan Aḥmad İbn ʿAbd al-Raḥmān İbn Burd, Paris 1908) ve Gāzî b. Vâsıtî'nin Reddün ʿalâ ehli'ẕ-ẕimme'sini de ("An Answer to the Dhimmis", JAOS, XLI [1921], s. 383-457) neşretmiştir.

Bunlardan başka, 1901-1905 yılları arasında editörlüğünü yaptığı The Jewish Encyclopedia yanında The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, Hasting's Encyclopedia of Religion and Ethics, The Encyclopedia Britannica, Johnson's Encyclopedia, The International Encyclopedia, The National Encyclopedia, The Standard Jewish Encyclopedia, Warner's World's Best Literature, Harper's Encyclopedia of United States History gibi birçok ansiklopedide maddeleri bulunan ve Columbia University Oriental Studies (1901-1929), Semitic Study Series (1902-1911), Contributions to Oriental History and Philology (1908-1927) gibi serilerin hazırlanmasına öncülük eden veya yardımda bulunan Gottheil'in çeşitli ilmî dergilerde 150'ye yakın makalesi yayımlanmıştır (eserlerinin listesi için bk. Pratt, s. 480-489).

## BİBLİYOGRAFYA

Brockelmann, GAL, I, 104; Suppl., I, 230, 686, 750, 769; II, 75; R. Y. Ebied, Bibliography of Medieval Arabic and Jewish Medicine and Allied Sciences, London 1971, s. 40; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, III, 135-136; J. Bloch, "Richard James "Horatio Gottheil 1862-1936", JAOS, LVI (1936), s. 472-479; I. A. Pratt, "Selected Bibliography of R. J. H. Gottheil", a.e., LVI (1936), s. 480-489; S. Rosenblatt, "Richard J. H. Gottheil in Memoriam", Bulletin of the American School of Oriental Research, sy. 64, Jeru-Salem 1936, s. 2-3; "Gottheil, Richard James Horatio", EAm., XIII, 87; "Gottheil, Richard James Horatio", EJd., VII, 822.

Cengiz Kallek

# GOTTSCHALK, Hans Ludwig

(1904-1981)

Yahudi asıllı Alman şarkiyatçısı.

Freiburg'da doğdu, babası felsefe profesörü Jonas Cohn'dur. Orta öğrenimini buradaki Berthold Gymnasium'da yaptı. Yüksek öğrenime başladığı tarihte, o dönemdeki yaygın antisemitik tepkilere mâruz kalmamak için yahudi kökenini belli eden Cohn soyadını sülâlesinin bir kısmının kullandığı Gottschalk ile değiştirdi. Klasik filoloji okuyarak başladığı üniversite eğitimini, Eskiçağ tarihi üzerinden İslâm araştırmaları, Semitistik ve Arabistik alanlarına uzanan bir seyir içinde sırasıyla Freiburg, Berlin, Tübingen ve Münih üniversitelerine devam edip Münih Üniversitesi'nde G. Bergsträssers'in yönetiminde hazırladığı doktora teziyle tamamladı (13 Mart 1929).

1931'de Der Islam dergisinin eki olarak yayımlanan Madarâ'ijjûn adlı doktora tezinde Ortaçağ'ın başlarındaki Mısır'ın iktisadî tarihini ele alan Gottschalk, bütün ömrü boyunca başka konuların yanında Mısır'ın İslâmî dönem iktisat ve kültür tarihi üzerinde yürüttüğü çalışmalarını sürdürdü. 1930 yılında kısa bir süre Berlin'de Carl Heinrich Becker'in asistanlığını yaptıktan sonra Hamburg'a giderek Rudolf Strothmann'ın yanında asistan oldu. 1933'te Naziler'in ırkçı takibatı neticesinde mecburen görevini bırakınca beş yıl Freiburg'da ailesinin yanında kaldı. 1938'de, o dönemin birçok yahudi asıllı Alman ilim adamı ve düşünürü gibi İngiltere'ye gidip Birmingham'daki Mingana Collection of Oriental Manuscripts'in yöneticiliğini üstlendi; ayrıca araştırmacı sıfatıyla Selly Oak Colleges'de bulundu. 1948 yılında Viyana Üniversitesi'nin yeni açılan Arabistik Bölümü'ne hoca olarak davet edildi ve orada Türkoloji profesörü Herbert Wilhelm Duda'nın Türkoloji'yi Arapça araştırmalarıyla destekleme projesine katıldı. 1962'de aynı bölüme ordinaryüs profesör oldu ve 1974 yılında emekliye ayrılıncaya kadar hocalık görevini yürüttü. Emekli olduktan sonra yerleştiği Salzburg'da 17 Temmuz 1981 tarihinde öldü.

Gottschalk'in önemle üzerinde durduğu üç çalışma alanı vardır. Bunlardan

birincisi, Haçlı seferleri sırasında Mısır ve Ortadoğu'nun siyasî ve iktisadî tarihi, ikincisi İslâm dünyasında felsefe ve tabii ilimler tarihi, üçüncüsü de Arabistiğin popülarize edilerek Avrupalılar'ın İslâm kültürü hakkında bilgi sahibi olmalarını kolaylaştırmaktır. İlmî çalışmalarında Doğu'ya sempatiyle yaklaştığı söylenen Gottschalk aslında, kökleri asırlarca geriye giden müsteşrik geleneğinin samimi bir takipçisi ve nâkili olarak Batı dünyasındaki İslâm'a bakış şeklini tasdik ve tekit eden eserler bırakmıştır. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında, Avrupa'da yaşayan insanların savaş sebebiyle kaybettikleri Avrupalılık şuurunu yeniden kazanmaları için, İslâm ve müslümanlar hakkındaki eski görüşleri hatırlatan bazı yazılarını geniş halk kitlelerine hitap eden bir üslûpla yazmıştır. Mısır'ın iktisadî hayatını konu seçmesinde ise Berlin'deki hocası Becker'in daha önce yaptığı çalışmaları derinleştirerek tamamlama amacının yattığı söylenebilir.

Eserleri. 1. The Katalog of Mingana Collection I/1-2 (Islamic Arabic Manuscripts) (Birmingham 1948-1950). İngiltere'de bulunduğu sırada Mingana koleksiyonunun kataloguna yaptığı bir katkıdır. 2. Al-Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit (Wiesbaden 1958). Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil Muhammed (1218-1238) hakkında Mısır ve Ortadoğu'nun XIII. yüzyıldaki tarihine ilişkin büyük bir eserdir.

Gottschalk'ın kaleme aldığı makalelerden, İslâm felsefesinin antik ilimlerden neler aldığını konu eden "Die Rezeption der antiken Wissenschaften durch den Islam" adlı çalışması Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenchaften Wien. Phil.-hist. Klasse'de (sy. 102 [1965], s. 111-134), Arap kültürüyle ilgili olarak kaleme aldığı "Die Kultur der Araber" adlı çalışması da Die Kultur des Islam adlı kitabın içinde yayımlanmıştır (ed. E. Thurnher, Frankfurt 1971). Bunlardan başka "Abū ʿUbaid al-Qāsim b. Sallām" (Der Islam, XXIII [1936], s. 245-289); "Al-Anbaratur/Imperator" (a.e, XXXIII [1957], s. 30-36); "Die Aulād Šaiẖ aš-Šuyūẖ (Banū Ḥamawiya)" (WZKM, LIII [1956], s. 57-87); "Die Arabistik in Österreich" (Bustan, IV (Wien 1963-1964), s. 3-7) başlıklı yazılarla The Encyclopaedia of Islam'ın ikinci edisyonunda (El2) "Abū ʿUbayd al-Kāsım", "Awlād al-Shaykh", "Al-Kāmil (Al-Malik)" ve daha

başka maddeler yazmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 291-292; G. Degener, Bibliographie der Deutschprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, III, 117-120; H. Eisenstein, “Hans Ludwig Gottschalk (24. März 1904 bis. 17. Juli 1981)”, Af. O, XXVIII (1981-82), s. 274-275; A. A. Ambros, “Hans L. Gottschalk (1904-1981)”, WZKM, LXXIV (1982), s. 7-9; J. W. Weil, “Hans Ludwig Gottschalk (1904-1981)”, Isl., LIX/2 (1982), s. 189-190.

Rıza Kurtuluş

# GOYGOYCULAR

Eskiden muharrem ayının ilk günlerinde gruplar halinde dolaşarak dilenenler için kullanılan bir tabir.

Eski İstanbul hayatında, Şehzadebaşı'nda Tabhâne (Tavhâne) denilen vakıf binada oturan ve çoğunluğu Anadolu'dan gelmiş kör, topal ve sakatlardan meydana gelen topluluk, muharrem ayının girmesiyle birlikte önlerine gözleri gören bir rehber alarak şehir sokaklarına dağılırlardı. Birbirlerinin birer adım arkasında ve öndekinin sol omuzuna veya değneğine tutunarak altışar kişilik gruplar halinde dolaşan goygoycular, mahalle halkı tarafından yiyecek ihtiyaçlarını karşılamak ve helva, aşure vb. yapmak üzere verilen erzakı, omuzlarında taşıdıkları ortasından bölünmüş iki taraflı ve iki ağızlı torbalara koyarlardı. Bu erzaklar torbaların gözlerine şu şekilde yerleştirilirdi: İlk iki göze yağ, üçüncü ve dördüncü gözlere pirinç, bulgur; beşinci ve altıncı gözlere un, irmik; yedinci ve sekizinci gözlere şeker, sabun, dokuzuncu ve onuncu gözlere fasulye, mercimek; son iki göze de tarhana, çay ve kahve konurdu. Goygoycular ayrıca sadaka olarak para da alırlardı; hatta içlerinden bazılarının fazla erzakı pazarlarda sattığı da görülürdü. Bunlar başlarındaki külâhlarına ince beyaz yemeni sarar, sırtlarına ince beyaz cübbe, ayaklarına sarı papuç giyerek ellerine aldıkları uzun bir asâ ile gezerlerdi.

Goygoycular sokak sokak dolaşırken Hz. Peygamberin torunları Hasan ve Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmeleri hadisesini konu alan mersiye, kaside ve ilâhiler okurlar ve okudukları eserlerin her mısraının veya her kıtasının sonunda topluca "hey kaygulu cânım" sözünü nakarat halinde tekrar ederlerdi. Zamanla "yâ hoy goy goy cânım" şeklini alan ve hususi bir âhenkle terennüm edilen bu ifade sebebiyle halkın bu kişilere "goygoycu" adını verdiği söylenmektedir. "Yâ hoy goy goy cânım" ifadesinin "el-hayyü'l-kayyûm"dan bozularak ortaya çıktığını ileri sürenler de vardır.

"Hoygoycular" da denilen bu topluluk bir sokağın başına gelince halka olup durur, başlarındaki rehber "Allah Allah, bir Allah, kadîm Allah, şühedâ-i Kerbe-lâ, İmam Hasan ve Hüseyin aşkına, cemî-i enbiyâ ve evliyâ

keremine, cümle mertler (cömertler) demine, gelip geçmiş müminlerin ervâhına hû diyelim hû" şeklinde bir gülbank çeker, diğerleri de bir ağızdan "hû" diyerek karşılık verirlerdi. Gülbangın okunması sırasında evin kapısı açılıp da para yahut aşure harcı uzatıldığında artık okumaya devam edilmeyerek duaya geçilirdi.

"Kerbelâ'nın yazıları şehîd olmuş gāzileri / Fatma Ana kuzuları Hasan Hüseyin'dir // Kerbelâ'nın tâ içinde nûr balkır siyah saçında / Yatır al kanlar içinde Hasan ile Hüseyin'dir" mersiyesi ve güftesi Şeyhoğlu'na ait, "Hasan ile Hüseyn'e olan işlere / Gökte melek yerde her can ağladı / Görün görün yezîdlerin halini / Bağladılar hep suların yolunu / Soldurdular Fatma Ana gülünü / Yâ hoy goy goy cânım!" ilâhisiyle Yûnus Emre'nin meşhur, "Dolap niçin inilersin" nakaratlı, "Beni bir dağda buldular / Kolum kanadım kırdılar / Dolaba lâyık gördüler / Anın için inilerim" ilâhisi goygoycuların sıkça okudukları eserlerdendir.

Goygoycular topladıkları erzakla pişirttikleri aşureyi hem kendileri yer hem de başkalarına dağıtırlardı. Sekiz on gün devam eden bu tür dilenciliğin sadece İstanbul'a mahsus bir âdet olduğu söylenmektedir. Goygoycuların hangi tarihten itibaren İstanbul sokaklarında görülmeye başlandığı bilinmemekte, ancak II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmasından (1826) sonra ortaya çıktıkları sanılmaktadır. 1909'da II. Meşrutiyet'in

ilân edilmesiyle dilenmeleri yasaklanmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Ergun, Antoloji, II, 121; Ali Rıza Bey, Bir Zamanlar İstanbul (haz. Niyazi Ahmet Banoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 85-86; Musâhipzâde Celâl, Eski İstanbul Yaşayışı (İstanbul 1946), İstanbul 1992, s. 123-124; Abdülaziz Bey, Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri (nşr. Kâzım Arısan-Duygu Arısan Günay), İstanbul 1995, II, 319-320; Sertoğlu, Tarih Lügatı, s. 124; Rıza Tevfik, "Asrî Goygoycular", Aydede, sy. 46, İstanbul 1338; Tâhirülmevlevî, "Muharremü'l-Harâm", Mahfel, sy. 3, İstanbul 1339,

s. 45-49; Ercümend Ekrem Talu, “Goygoycular”, Resimli Tarih Mecmuası, III/36, İstanbul 1952, s. 1928-1930; Cemâleddin Server Revnakoğlu, “Yûnus’un Bestelenmiş İlâhîleri Nerede ve Nasıl Okunurdu”, TY, sy. 319 (1966), s. 130; Efdalüddin, “Aşure Goygoycuları”, İTA, I, 614; Pakalın, I, 673-674; “Dilenciler (Goygoycular)”, TA, XIII, 271-272; Halil Can, “Dinî Musiki -5-”, MM, sy. 296 (1974), s. 21; “Goygoycular”, TDEA, III, 345-346; Uğur Göktaş, “Goygoycular”, DBİst.A, III, 404.

Nuri Özcan

# GÖK

(bk. SEMA).

# GÖK KUŞAĞI

Güneş ışınlarının atmosferdeki su zerrelerini geçerken kırılması sonucunda meydana gelen çok renkli yay takımı.

Türkçe'de "ebem kuşağı", "alkım" ve Arapça "alâimü's-semâ'dan bozma "eleğimsağma" adlarıyla da anılan gök kuşağına klasik Arapça metinlerde daha çok "kavs-i kuzah" denildiği görülmektedir. Eski çağlara doğru gidildikçe dinî-mitolojik anlamlar yüklenen "kavs" ve "kuzah" kelimeleri, İslâm kültüründe genellikle meteorolojik bir hadisenin veya bunu inceleyen ilmin adı olmuş (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1362) ve bu olaya tabiat ilimleri açısından açıklamalar getirilmiştir.

Kavs, Mezopotamya çivi yazılı belgeleriyle Ahd-i Atîk'te de adına rastlanan ve tasvirî sanatlarda omuzunda yay, elinde yıldırım demetiyle resmedilen bir Edomî-Nabatî tanrısıdır. Fırtına tanrısı olduğu anlaşılan Kavs, eski Arap tanrılar sisteminde (panteon) yay çeken sakallı bir erkek şeklinde tasavvur edilmiş, sonraları ise bereketli yağmurları yağdırdığına inanılan gök kuşağı ile sembolleştirilmiştir. "Sarı, kırmızı ve yeşil renklerden oluşan kuşak" anlamına gelen kuzah kelimesi kavsin yanına bu tanrıya ait bir niteliği belirtmek için göçebe Araplar'ca eklenmiş olmalıdır. Ancak bu kelimenin giderek belirtilen tanrının kendisini ifade etmeye başladığı anlaşılmaktadır. İbn Abbas'tan, "Kuzah'ın kavsi demeyin, çünkü Kuzah bir şeytanın adıdır; Allah'ın kavsi deyin" şeklinde aktarılan bir söz (Câhiz, I, 341; krş. Yâkūt, IV, 341), ilk devir müslümanlarının bu terimin Câhiliye mitolojisiyle ilgisinin farkında olduklarını göstermektedir. Nitekim Nöldeke, Kuzah'ın şeytan olarak da anılmasını benzeri bir mülâhazaya bağlamakta ve kavs-i kuzah teriminin eski Edomî tanrısıyla ilgisinin bulunduğuna inanmaktadır. Ayrıca Yâkūt'un da işaret ettiği üzere (a.y.) Kuzah, Câhiliye Arapları'nın Müzdelife'de kutsal ateş yaktıkları bir yerin adıdır (ERE, I, 660-661). Ahd-i Atîk'teki tufan kıssasında, "Yayımı buluta koydum ve benimle yerin arasında bir ahid alâmeti olacaktır ve vâki olacaktır ki yerin üzerine bulut getirdiğim zaman yay da bulutta görünecektir" denilmektedir (Tekvîn, 9/13-14). Buna göre gök kuşağının bulut üzerine konulması (işi biten yayın yerine asılması), Allah'ın

yeryüzünde bir daha tufan halk etmeyeceği yolundaki ahdinin bir alâmetidir. Gök kuşağını ilk defa tabiat ilminin konusu olarak ayrıntılı bir incelemeye tâbi tutan Aristo olmuştur. Atmosferde bulunan su zerreleriyle gök kuşağının oluşması arasındaki ilişkiyi tesbit eden filozof, güneşle gözlemci ve yayın göreli konumları arasındaki geometrik bağlantıyı da biliyordu. Ona göre gök kuşağının oluşmasında yalnızca yansıma etkiliydi ve buna havadaki nemin yoğun olduğu yerde güneş ışınlarının yansıması sebebiyet veriyordu. Aristo'nun İslâm kaynaklarında el-Âs̱ârü'l-ʿulviyye adıyla tanınan Meteorologica adlı eseri, modern anlayış bakımından geçersiz olsa da tabiat ilmi açısından ortaya konmuş bir gök kuşağı teorisinin İslâm dünyasında tartışılmasına yol açtığı için önem taşımaktadır (Kaya, s. 158-159; ayrıca bk. Sezgin, s. 113). İhvân-ı Safâ Risâleleri'nde gök kuşağının tabii bir hadise niteliğiyle ele alınışı buna bir örnektir. Olayın güneş ışınlarının atmosferde kesif halde bulunan su zerrelerini aydınlatarak yansımasından meydana geldiğini ileri süren İhvân-ı Safâ, kuşağın dıştan içe doğru taşıdığı kırmızı, sarı, mavi ve yeşil renklerle dört tabiat, dört ahlât ve hatta dört mevsim arasında sembolik tekabüliyetler kurar; ayrıca bu renklerin az veya çok oluşunun halk arasında belli kehanetlerle yorumlandığını ve esasen gök kuşağının firâset ilmiyle de yakından ilgisinin bulunduğunu belirtir. İhvân-ı Safâ gök kuşağının, güneşin gökyüzündeki konumuna göre tam veya eksik bir çember şeklinde göründüğünün ve renk sırası ilkinin tersi olan ikinci bir kuşağın da teşekkül edebileceğinin farkındadır; ancak bundan ötedeki açıklamaları fizik ve geometri âlimlerine bırakır (Resâʾil, II, 77-78). İbn Sînâ da gök kuşağı üzerine ilginç gözlemler yapmış, fakat olayın açıklanmasında Aristocu çizgiyi takip ettiği için sadece yansımayı esas almanın ortaya çıkardığı bazı teorik güçlüklerle karşılaşmıştı. Bununla birlikte onun gök kuşağındaki renklerin açıklanışıyla ilgili Aristocu tezleri yetersiz görüp neredeyse bütünüyle reddettiği, bu arada kendisinin de başarılı olamadığını samimiyetle ifade ettiği bilinmektedir (Sayılı, s. 236-241).

İbn Sînâ'nın çağdaşı İbnü'l-Heysem konuyla ilgili incelemelerini Maḳāle fi'l-hâle ve ḳavsi ḳuzaḥ adlı eserinde ortaya koymuş, ancak o da olaya yalnızca yansıma açısından yaklaşarak meydana gelen görüntüyü yine ışığın kesif ve nemli hava veya buluttan oluşan içbükey bir küresel yüzeyde yaptığı yansımayla açıklamıştır. Halbuki gök kuşağının meydana gelmesinde diğer temel unsuru teşkil eden ışığın kırılması olayını biliyordu

ve bunu Maḳāle fi'l-küreti'l-muḥriḳa adlı eserinde ele alıp incelemişti. İbnü'l-Heysem'in bu iki çalışmasının, daha sonra Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin öğrencisi Kemâleddin el-Fârisî'nin (ö. 720/1320) modern görüş bakımından hayranlık uyandıran açıklamalarına hareket noktası teşkil ettiği anlaşılmaktadır (Sabra, VI, 195, 205, 208; Topdemir, Bilim Felsefe Tarih, sy. 1, s. 190-193). Gök kuşağı olayının İslâm Ortaçağı'nda tek doğru ve parlak açıklamasını ortaya koyan Fârisî, İbn Sînâ'nın bir su damlası ile içi su dolu bir cam küre arasında daha önce kurduğu benzetmeden hareket etmek ve İbnü'l-Heysem'in "yakan küre" (el-küretü'l-muhrika) deneylerini göz önünde tutmak suretiyle teoriye küresel ortamda, aralarında bir yahut birkaç yansımanın vuku bulduğu iki kırılma açıklamasını dahil etti ve iki kırılma arasındaki bir ve iki yansımayı ayrı ayrı tanımlayarak bunları ışın konileri terminolojisi içinde ayrıntılı bir tarzda ortaya koydu. Bu teorisini test etmek için de daha sonra Descartes tarafından tekrarlanacak olan "karanlık oda" (camera obscura) düzeneğine başvurup karanlık bir odada güneş ışınlarıyla aydınlatılan cam bir küre üzerinde ışığın durumunu gözlemledi. Yarı şeffaf

bir perde ile kapatılan kürenin bir kırılma, bir yansıma ve tekrar bir kırılmaya mâruz bıraktığı ışınların, merkezi kürenin merkeziyle güneşi bağlayan eksenin üzerinde olan bir yay, daha çok ışık geçiren bir perde ile kapatıldığında da gök kuşağının bütün renklerini sergileyen bir çember meydana getirdiğini tesbit etti. Ayrıca bu çemberi, küreden yansıdıktan sonra ikinci defa kırılan ışınların oluşturduğunu ortaya koydu ve aynı düzeneği iki kırılma arasındaki iki yansıma için de uyguladı. Böylece modern terminolojide birincil ve ikincil gök kuşağı denilen renkli yay takımlarını açıklamış oluyordu. Kemâleddin el-Fârisî'nin bu açıklamalarına yer verdiği ve aslında İbnü'l-Heysem'in Kitâbü'l-Menâẓır'ının yeni bir yorumu olan Tenḳīḥu'l-menâẓır liḍavʾi'l-başar ve'l-beṣâʾir adlı eseri İslâm bilim tarihinin en parlak ve en orijinal ürünlerinden biridir. Fârisî'nin yaşadığı dönemde Batı'da ondan bağımsız olarak Freiburglu Theodoricus da gök kuşağı üzerine aynı ilmî başarıyı göstermiştir. Bu durum, herhalde ikisinin de İslâm dünyasındaki üstün optik çalışmalarından elde edilen aynı sonuçlara, özellikle de İbnü'l-Heysem'in tesbitlerine dayanmış olmasıyla açıklanabilir (Topdemir, Bilim Felsefe Tarih, s. 191).

## BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Kitâbül-Ḥayevân, I, 341; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, II, 77-78; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 341; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1362; C. Boyer, The Rainbow: From Myth to Mathematics, New York 1959, s. 127-129; R. B. Y. Scott, "Rainbow", IDB, IV, 6-7; A. I. Sabra, "Ibn al-Haytham, Abū 'Ali al-Hasan Ibn al-Hasan", DSB, VI, 195, 205, 208; R. Rashed, "Kamāl al-Dīn Abu'l-Hasan Muhammad Ibn al-Hasan al-Fārisī", a.e., VIII, 212-219; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 158-159; Fuad Sezgin, Muḥâḍarât fî târîḫi'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye, Frankfurt 1984, s. 113; Aydın Sayılı, "İbn Sînâ'da Işık, Görme ve Gökkuşağı", İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Ankara 1984, s. 236-241; E. Wiedemann, "Über die Brechung des Lichtes in Kugeln nach Ibn al-Haitam und Kamal al-Din al-Fārisī", Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen, XLII (1910), s. 15-58; a.mlf., "Theorie des Regenbogens von Ibn al-Haitam", a.e., XLVI (1914), s. 39-56; a.mlf.-T. Fahd, "Ḳaws Ḳuzaḥ", El2 (İng.), IV, 803-805; Hüseyin Gazi Topdemir, "Kemâlüddîn el-Fârisî'nin Gökkuşağı Açıklaması", DTCFD, XXXIII (1990), s. 477-492; a.mlf., "İbnü'l-Heysem'in Optik Araştırmaları", Bilim Felsefe Tarih, sy. 1, İstanbul 1991, s. 174-194; Zdenek Sekera, "Rainbow", EBr., XVIII, 1130; Th. Nöldeke. "Arabs [Ancient]", ERE, 1,660-661.

Hüseyin Gazi Topdemir

# GÖK ORDA HANLIĞI

1227-1328 yılları arasında doğuda İrtiş ırmağı, güneyde Hârizm bölgesi ve Siriderya boylarına kadar uzanan bölgede hüküm süren sülâle.

Doğu Deştikıpçak denilen bölgede hâkimiyet kuran ve Orda İçen adıyla da anılan sülâle Cengiz Han'ın oğullarından Cuci'nin soyundan gelir. Cengiz Han Cuci'yi Hârizm ülkesinin zaptndan sonra İdil ırmağının doğu bölgesine göndermiş, 1225 yazını geçirmek üzere gittiği İrtiş ırmağı boyundan dönüşü sırasında, 1222'den beri burada bulunan Cuci Han'a yurtluk olarak Doğu Deştikıpçak ve Hârizm bölgelerinin idaresini bırakmış ve "Büyük Orda"nın tesisiyle "Altıntaht"ın kurulmasını da emretmişti. Böylece daha sonra ortaya çıkacak olan dört ulustan birincisi Cuci adına kurulmuş, onun neslinden gelenlerin hüküm sürecekleri bölge de ayrılmış oluyordu. Cuci Han, 1227 yılında Cengiz Han'dan altı ay önce av esnasında attan düşerek ölünce arkada hatun ve odalıklarından olma kırk kadar oğlu kalmıştı. 1222-1227 yılları arasında, kendi adıyla anılacak olan ulusun kuruluşunu başlatan Cuci Han'ın ölümünden sonra iki oğlu Orda ile Batu tahta kimin geçeceği hususunda anlaşamadılar. Kaynaklara göre bu anlaşmazlık tahtı birbirlerine ikram etmelerinden kaynaklanıyordu. Bunun üzerine Cengiz Han Batu için "Altın Busagalı Ak Orda"yı, Orda için de "Gümüş Busagalı Gök Orda"yı kurdurdu; Batu'ya Sayın Han, Orda'ya da İçen Han lakaplarını verdi. Cengiz Han'ın taksimine göre Doğu Deştikıpçak (sol kol) Orda İçen Han'a, İdil Boyu ve zaptı kararlaştırılan Batı Deştikıpçak da (sağ kol) Batu'ya yurt olarak verilmişti. Bu bölünme iki ayrı hanlık gibi görünürse de gerçekte öyle olmayıp sol kolun sağ kola bağlı kalması şeklinde anlaşılmalıdır. Burada eski Türk devletlerinde rastlanan ikili idare tarzı uygulanmıştır. Cuci ulusundaki bu iki kanat için aynı zamanda Ak Orda ve Gök Orda tabirleri kullanılmış ve bunlar yaygınlık kazanmıştır. Ak Orda kolu Sayın Han ve onun neslinden gelenleri, Gök Orda kolu da Orda İçen Han ve oğullarının hâkimiyet bölgelerini ifade etmekteydi. Burada altın "ak", gümüş "gök" renklerini belirtmek için kullanılmıştır. Altının gümüşe üstünlüğü ima edilerek Gök Orda Ak Orda'ya yani Altın Orda'ya bağlanmıştı.

Sol kola han olan Orda İçen, yaşça büyük olmasına rağmen kardeşi Batu Han'a tâbi olarak hareket eder ve yarlıklarında onun ismine kendisinden önce yer verirdi. Kendisine Odar, Tokay Timur, Şinkur ve Sengüm gibi sol kol "oğlanlar"ı yardımcı olurdu. Orda İçen Han öldükten sonra tahta oğlu Konggiran geçti. Onun çocuğu olmadığından ölünce yerine Sertaktay'ın oğlu Kulçi (Koyunçi) getirildi. Bunun lakabı Toruk Han idi. Kulçi'nin Bayan (Nayan), Başkırtay, Çigan Buka ve Mutuday adlarında dört oğlu vardı. Kulçi'den sonra hanlığa Bayan getirildi. Bayan Han döneminde iç mücadeleler başladı. Özellikle akrabalarından Hülâgû'nun torunu Timur Buka'nın oğlu Köplek iç muhalefetin ileri gelenlerindendi. Bayan Han'ın bilinen oğulları Sadi, Sası Buka, Tekne ve Salciyutay'dı. Sası Buka babasından sonra Gök Orda'ya han oldu. Onun döneminde Ak Orda'nın başında da Tokta (Toktoga) Han (1291-1313) bulunuyordu. Sası Buka muhtemelen Özbek Han'ın (1313-1340) ilk yıllarında vefat etmiştir. Zira Özbek Han'ın yardımıyla Sası Buka'nın oğlu İrzen Gök Orda'ya han olmuştu.

İrzen Han hâkimiyet bölgesinde yer alan Otrar, Sabran, Cend ve Barçkend gibi şehirlerde imar faaliyetlerinde bulunmuş, buralarda camiler ve mescidler inşa ettirerek hayır işlerine ağırlık vermişti. Vefatı 1320-1327 yılları arasındadır. Darbedilen paralardan anlaşıldığına göre 1327'de Gök Orda tahtında İrzen'in oğlu Mübârek Hoca vardı. Gök Orda'nın merkezi olan Sığnak şehrinde Mübârek Hoca'nın 1327-1328 yıllarında kendi adına para darbettirmesinin anlamı sağ koldan ayrılması demekti ki bu durum Deştikıpçak'ta karışıklığa yol açmıştı. Özbek Han müdahale ederek bu isyan hareketini sert bir şekilde bastırdı. Mübârek Hoca kaçmak zorunda kaldı ve daha sonra Altay dağlarında vefat etti. Özbek Han'ın, Gök Orda'ya oğlu Tini Bek'i tayin ederek burayı doğrudan kendine bağlamasıyla Gök Orda kolu son buldu (1328). Bu tarihten itibaren tam anlamıyla merkeze bağlanan Doğu Deştikıpçak, daha sonra Cuci'nin beşinci oğlu Şiban Han evlâdının yeni bir ulus meydana getirerek "Şiban ulusu" veya "Özbek ulusu" adıyla bilinen boyun hâkimiyetine girdi.

Gök Orda hanları gümüş aksamlı "gök otağ"da otururlardı. Cuci ulusundan Ak Orda Hanı Berke (1257-1266) müslüman olan ilk han olduğu gibi Özbek Han'dan itibaren de bütün sülâle İslâmiyet'i kabul etmiştir. Aslında bölgeye İslâmiyet'in

girişi X. yüzyılda başlamış olmakla birlikte pek yayılmamıştı. Özbek Han zamanında bölgedeki bütün Türk ve Moğollar'in İslâm dinini kabul etmeleri sayesinde esasen azınlık olan Moğollar kısa zamanda Türkleşmişlerdir. Bu bölgede İslâmiyet'in yayılmasında, Buhara ve Hârizm'den bu maksatla gelenlerin yanında Batı Deştikıpçak'a, oradan da doğuya geçen Mısırlı ulemânın faaliyetlerinin de önemli rolü olmuştur.

Gök Orda'nın hâkim olduğu bölge, Saray yönünden gelip oraya giden bütün Asya tâcirlerinin geçtiği yer olması dolayısıyla hayli canlı bir ticarî faaliyete sahne olmaktaydı. Özellikle Gürgenç'in bu ticaretin ana merkezi olduğu bilinmektedir. Ayrıca Bulgar ve Saray üzerinden kuzey-güney istikametinde işleyen ticaret yolu da buradan geçmekteydi. Bu yol İskandinav ülkelerine kadar uzanıyordu. En önemli gelir kaynakları başta Hindistan olmak üzere çeşitli yerlere satılan atlardı. Kürk, deri ve bal yanında kılıç, kalkan ve zırh gibi silâh ve aletler diğer ticaret eşyasını teşkil ediyordu.

## BİBLİYOGRAFYA

Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Behmen-i Kerîmi), Tahran 1338 hş., I, 383, 430-431, 507, 513; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 366, 370; Abdülgaffar Kırımî, Umdetü't-tevârîh (nşr. Necib Âsım, TTEM ilâvesi), İstanbul 1343, s. 17-18; Seyyid Mehmed Rızâ, es-Seb'u's-seyyâr fî ahbâri'l-mülûki't-Tâtâr (nşr. Kâzım Bek), Kazan 1248, s. 35-36; Moğolların Gizli Tarihi (trc. Ahmet Temir), Ankara 1948, s. 185; Kefeli İbrahim Efendi, Tevârîh-i Tatar Han ve Dağıstan ve Moskov ve Deşt-i Kıpçak Ülkelerinindir (nşr. S. C. Kırımer), Pazarcık-Romanya 1933, s. 19-21; A. K. Markof, Inventarniy Katalog Müsülmanskih Monet Ermitaja, St, Petersburg 1892, s. 528; H. Lamb, Genghis Khan, New York 1927, s. 213-214; R. Grousset, Histoire de l'Asie, Paris 1941, s. 78-81; W. G. Tiesenhausen, Altınordu Devleti Tarihine Ait Metinler (trc. İ. Hakkı İzmirli), İstanbul 1941, s. 373-374; Mustafa Kafalı, Ak-Orda Hanedanı Devrinde Altın-Orda Hanlığı: 1227-1360 (doçentlik tezi, 1972), İÜ Ed. Fak. Genel Ktp., TE, nr. 22, s. 5-6, 69; a.mlf., Altın-Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri, İstanbul 1976,

s. 15-16, 25, 28; a.mlf., “Cuci Sülâlesi ve Şubeleri”, TED, I (1970), s. 103, 108-112; a.mlf., “Cuci Ulusundaki İl ve Kabilelerin Siyasi Rolleri ve Ehemmiyetleri”, a.e., II (1971), s. 108; a.mlf., “Cuci Ulusu ve Ak-Orda, Gök-Orda Hanlıkları”, TD, sy. 24 (1970), s. 59-68; a.mlf., “Deşt-i Kıpçak ve Cuci Ulusu”, a.e., sy. 25 (1971), s. 185-186; Nureddin Ağat, Altın Ordu Paraları Kataloğu 1250-1502, İstanbul 1976, s. 64; A. Yu. Yakubovskiy, Altın Ordu ve Çöküşü (trc. Hasan Eren), Ankara 1976, s. 33-38; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 190-192; Barthold, Türkistan, s. 554-559; a.mlf., “Cengiz Han”, İA, III, 97; Akdes Nimet Kurat, Rusya Tarihi, Ankara 1987, s. 63-67.

Muzaffer Ürekli

# GÖKALP, Ziya

(1876-1924)

Türkçülük akımının nazariyatçısı, fikir adamı, sosyolog ve eğitimci.

23 Mart 1876'da Diyarbekir'de doğdu. Asıl adı Mehmed Ziya'dır. Bilinen en eski ceddi, Diyarbekir'in kuzeydoğusundaki Çermik sancağı eşrafından olup XVIII. yüzyıl ortalarında Diyarbekir'e yerleşmiş olan Hacı Ali Ağa'dır. Gökalp'in babası, Diyarbekir vilâyet evrak müdürlüğü ve nüfus nâzırlığında bulunan Tevfik Efendi, annesi Diyarbekirli Piriççizâdeler'den Zeliha Hanım'dır. Tevfik Efendi'nin dedesi Hacı Hüseyin Sâbir'in Diyarbekir'de müftülük görevinde bulunmasından dolayı aile Müftüzâdeler diye anılmıştır.

Mehmed Ziya, yakınlarındaki iki ayrı mahalle mektebinde üç yıl okuduktan sonra Diyarbekir Askerî Rüşdiyesi'ne girerek 1890 yılında buradan mezun oldu. Bir yıl kadar özel öğrenim gördü; ardından yeni açılmış olan Diyarbekir Mülkî İdâdîsi'nin ikinci sınıfına kabul edildi. Dördüncü sınıfa geçtiği zaman yedi yıla çıkarılan idâdî programında, daha önce gördüğü dersleri tekrar etmek zorunda kalacağı için öğrenimine İstanbul'da devam etmek düşüncesiyle tasdiknâme aldı (1894). Aile büyüklerinin İstanbul'a gitmesini engellemeleri diğer ruhî sıkıntılarına eklenince başına bir kurşun sıkarak intihar teşebbüsünde bulundu. Sağlığına kavuştuktan sonra ailesinden habersizce İstanbul'a gitti ve Mülkiye Baytar Mektebi Âlîsi'ne kaydoldu (1895). Bu mektebin dördüncü sınıfına geçtiği yılın yaz tatilinde Diyarbekir'de iken gizli toplantılara katılmak, izinsiz cemiyet kurmak ve zararlı yayınları okumakla suçlanarak tevkif edildi (1898). Bir müddet sonra serbest bırakılıp İstanbul'a döndüyse de okula alınmadı; ayrıca muhakeme edilmeden on ay Taşkışla'da, iki ay da Mehterhâne Hapishanesi'nde yattı. Böylece baytarlık eğitimi tamamlanmadan sona ermiş oluyordu. 1900 yılı baharında Diyarbekir'de ikamete mecbur edildi. Aynı yıl, geleneksel ilimlerde kendisinden faydalandığı amcası Hacı Hasib Efendi'nin kızı Vecihe Hanım'la evlendi. Kısa süreli memuriyetlerde bulundu; bir ara askerî rüşdiyede Fransızca muallimliği yaptı.

Meşrutiyetin ilânından sonra, esasen öteden beri ilgilendiği ve taraftarı olduğu İttihat ve Terakkî'nin Diyarbekir şubesini kuran (22 Ekim 1908) Mehmed Ziya aynı yıl fırkanın bölge müfettişi oldu. 18 Eylül 1909'da Selânik'te toplanan kongreye Diyarbekir delegesi olarak katıldı ve merkez heyeti üyeliğine seçildi. 1910'da Diyarbekir maarif müfettişi oldu. Daha sonra ailesini de alarak Selânik'e giden Gökalp, burada yeni açılan Selanik İttihat ve Terakkî Mektebi Sultânîsi'nde kendi teklif ettiği programa göre Türkiye'de ilk defa sosyoloji dersleri vermeye başladı (1911). Ancak Balkan savaşları başlayınca İstanbul'a dönmek zorunda kaldı. 1912 Martında yenilenen Meclisi Meb'ûsan seçimlerinde Ergani Madeni mebusu oldu. Aynı yılın ağustosunda meclis feshedilince önce Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde ve Dârü'lmuallimât'ta, ardından Dârülfünun'da içtimaiyat dersleri verdi (1913-1919). Bu arada Maarif Vekâleti Fenn-i Terbiye Encümeni üyesi oldu. I. Dünya Savaşı mağlûbiyeti ve İstanbul'un İngilizler tarafından işgali üzerine tevkif edildi (28 Ocak 1919). Bir süre Bekir Ağa Bölüğü'nde tutuklu kaldı; arkasından savaş ve katliam suçlarından yargılanarak birçok Osmanlı aydını ve subayı ile birlikte önce Limni adasına, daha sonra Malta'ya sürüldü. İki yıl dört ay devam eden sürgün hayatının 19 Mayıs 1921'de sona ermesi üzerine Türkiye'ye

dönen Ziya Gökalp, bir süre Diyarbekir'de kaldıktan sonra Ankara hükümetinin Maarif Vekâleti İlim Encümeni üyesi (1921), ardından da Telif ve Tercüme Heyeti reisi oldu. 11 Ağustos 1923'te toplanan II. Büyük Millet Meclisi'ne Diyarbekir mebusu olarak katıldı. Bu arada sağlığının bozulması ve Ankara'da tedavisinin güçleşmesi üzerine kaldırıldığı İstanbul Fransız Hastahanesi'nde 25 Ekim 1924'te öldü. Resmî cenaze töreninden sonra Divanyolu'nda Sultan Mahmud Türbesi'nin hazîresine defnedildi.

Son devir fikir hayatının önemli şahsiyetlerinden olan Gökalp, bilgisini ve kültürünü çocuk yaşlarından başlayarak aile içinden, okullardan, hocalarından, siyasî çevresinden ve nihayet Doğulu ve Batılı fikir adamlarının eserlerinden elde etmiştir. Geniş ve münevver bir aile içinde yetişmiştir. Hem anne hem baba tarafında kadılık ve müftülük yapmış, şiir yazmış, divan sahibi erkekler, okumaya meraklı kadınlar vardı. Babası Tevfik Efendi, memuriyetinin yanı sıra Diyarbekir vilâyet gazetesinin başmuharrirliğini yapmış, Diyarbekir Salnâmesi'nin neşrinde hizmetleri

geçmiş ve buraya şehirle ilgili yazılar yazmıştır. Dönemindeki fikir hareketlerini yakından takip eden Tevfik Efendi, Nâmık Kemal'in öldüğünü haber aldığı gün örnek bir vatanperverin kaybından duyduğu acıyı on üç yaşındaki oğlu ile paylaşmak, ona da hissettirmek istemiştir. Ayrıca oğluna hem Doğu hem Batı ilimlerini ve dillerini öğrenmesini, bunları mukayese ve telif etmesini telkin etmiştir (Gökalp, "Babamın Vasiyeti", Küçük Mecmua, nr. 17, 25 Eylül 1338/1922, s. 1-3). Ziya Gökalp'in medrese kültürüyle yetişmiş amcası Hacı Hasib Efendi de ona Arapça ve Farsça'nın yanında tasavvuf ve kelâm dersleri okutmuştur. Eski bir Diyarbekir taş konağı olan evlerinde basma, yazma divan ve halk şiiri, halk hikayeleriyle diğer kitap, gazete ve dergilerden oluşan oldukça zengin bir kütüphaneyi de hazır bulan Gökalp küçük yaşta kitap meraklısı olmuştu. İdâdîde bir taraftan Gazzâlî, Fârâbî, İbn Rüşd, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Mevlânâ gibi İslâm düşünürlerini ve ilerletmeye çalıştığı Fransızca'sı ile Batı kültürünün önemli kitaplarını okurken bir taraftan da Léon Cahon, Süleyman Paşa ve Ahmed Vefik Paşa'nın Orta Asya Türk tarihiyle ilgili kitaplarını inceliyordu. Böylece Doğu ve Batı kültürüne milliyetçilik duyguları da eklenirken, kendisinden yaşça daha büyük olan ve şehirdeki kolera salgını sebebiyle o sıralarda geçici görevle Diyarbekir'de bulunan (Kasım 1894-Şubat 1895) Doktor Abdullah Cevdet, Gökalp'in düşüncelerine farklı bir istikamet vermiştir. Aile büyüklerinin materyalist ve ateist olarak bildikleri Abdullah Cevdet'le görüşmesini yasaklamalarına rağmen onunla yakınlık kuran Ziya Gökalp, böylece Fransız pozitivistlerini ve sosyologlarını onun tavsiye ettiği eserlerden tanımış, Athéisme adlı bir kitap ise zihnini iyice bulandırmıştır. Abdullah Cevdet kendisine ayrıca siyasî düşünceler de aşılıyor, İstanbul'da istibdada karşı meşrutiyetçi faaliyetlerin bulunduğunu haber veriyordu. Hatta Abdullah Cevdet onu, henüz gelişme halinde bulunan gizli İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne üye kaydetmiştir.

Aynı yıllarda Diyarbekir belediye tabibi olan ve idâdîde târih-i tabiî dersleri veren Yorgi Efendi de genç Ziya üzerinde tesir bırakan diğer bir mühim şahsiyettir. Bir Ortodoks Rum olan Yorgi, ona milliyetçilik fikirleri aşılaması, sosyolojinin önemini kavratması ve Yunan filozoflarını tanıtması yanında hayatı ve kâinatı mekanik bir sistemden ibaret gösteren ilkel materyalist fikirler de telkin etmişti. Gökalp'in, "Ben neyim? Bir hayat makinesi / Beni tahrîke zenberek lâzım / Odur ancak hayâtıma nâzım / Zenberek: Kâinat makinesi" gibi o yıllarda yazıp yayımlamadığı şiirleri bu

düşüncelerin mahsulüdür. Böylece Ziya Gökalp, devrin birçok Osmanlı aydını gibi memleketin fikrî ve içtimaî hayatında bir inkılâp yapılmasının zorunlu olduğu şeklinde radikal düşüncelere sahip olmuştu. Ancak bu arada bir taraftan da materyalist-pozitivist fikirlerin sürüklediği çıkmazdan kurtulmak için kelâm ve tasavvuf kitaplarına sarılıyor, bunları da tatmin edici bulamıyordu (Gökalp, "Hocamın Vasiyeti", Küçük Mecmua, nr. 8, 2 Teşrînievvel 1338/1922, s. 1-5). İntihar teşebbüsü bu buhranlı yılın sonuna doğru vuku bulmuş, tedavisi de Abdullah Cevdet tarafından yapılmıştı.

İstanbul'da Baytar Mektebi'nde yatılı öğrenci olunca hem okumak hem de fikrî ve siyasî faaliyetlerde bulunmak için daha verimli bir zemin bulmuştu. Çoğu Fransızca olmak üzere felsefe, psikoloji, sosyoloji ve pedagoji kitapları okuyor, bunlardaki bilgileri İslâmî müktesebatıyla karşılaştırıyordu. Kendisinden bir müddet sonra İstanbul'a gelen Doktor Yorgi Efendi'yi bulmuş ve onunla sık sık görüşmeye başlamıştı. Doktor Yorgi'nin tavsiyeleri doğrultusunda, Türkiye'de yapılacak bir inkılâbın Türk milletinin içtimaî hayatına, millî ruhuna uygun olması, Kānûn-i Esâsî'nin de 'Türk milletinin içtimaî bünyesine tevâfuk etmesi", bütün bunlar için de halkın yapısının sosyolojik ve psikolojik açıdan iyi tanınması gerektiğine inanan Gökalp okumalarını bu alanlarda yoğunlaştırmaya başladı. Rusyalı Türkler'den Hüseyinzâde Ali, İttihatçı İshak Sükûtî ve Doktor İbrahim Temo ile tanışması da bu yıllarda olmuştur.

Baytar Mektebi'nden ayrılmasına sebep olan hapishane hayatının on ayını başka kitap verilmediğinden Kur'ân-ı Kerîm okumakla geçiren Gökalp, bu dönemin, ruhî buhranlarından "ebedî surette" kurtulmaya yettiğini söyler. Mehterhâne Hapishanesi'nde geçen iki ay içinde de babasından ve "hocam" dediği Yorgi Efendi'den sonra kendisi için üçüncü vasiyetnâmenin sahibi telakki ettiği Naim Bey adlı bir inkılâpçı ile karşılaşır (Gökalp, "Pîrimin Vasiyeti", Küçük Mecmua, nr. 19, 9 Teşrînisânî 1338/1922, s. 1-5). Naim Bey ona meşrutiyetin bir gün muhakkak geleceğini, ancak aydınların ve milletin buna hazırlıklı olmadığını, bunun için özellikle düşünürlere büyük görev düştüğünü telkin etmiştir.

Gökalp'in hapishane hayatını takip eden Diyarbekir'deki dokuz yıllık mecburi ikameti daha disiplinli bir okuma programı ile geçer ve yazı hayatına da bu yıllarda başlar. Tesbit edilen ilk yazıları, Diyarbekir vilâyet

gazetesinde “Küçük Seyahat” umumi başlığı altında şehrin semtlerini tanıtan beş yazılık bir seridir (2 Mayıs-20 Haziran 1904). Aynı gazetede ve daha sonra Peyman’da makaleleri ve şiirleri çıkar (1909).

Ziya Gökalp, İttihat ve Terakkî kongresi için gittiği Selânik’te kaldığı süre içinde yazılarına Genç Kalemler dergisinde devam eder. İttihat ve Terakkî İdâdîsi’nde ve Beyaz Kule’de toplanan gençlere “yeni lisan” akımı hakkında bilgi verir; ayrıca adlarını ilk defa duydukları Durkheim, Fouillée, Tarde, le Bon gibi Fransız sosyologlarını tanıtır; bunları Muhyiddin İbnü’l-Arabî ile karşılaştırır. Gökalp İstanbul’a döndüğü zaman fikirlerine değer verilen, itibarlı bir hoca olmuş, iktidarda bulunan İttihat ve Terakkî’nin uzun zaman ideologu olarak kalmıştır. Bu sırada fırkaya medreseler, evkaf ve meşihat dairelerinin ıslahı hakkında rapor ve lâyihalar vermiş; Yûsuf Kemal’le beraber İktisad Cemiyeti’ni

kurmuş; Türk Yurdu, Halka Doğru, Türk Sözü, İslâm Mecmuası, İktisâdiyyat Mecmuası, İçtimâiyyat Mecmuası, Millî Tetebbûlar Mecmuası, Muallim, Yeni Mecmua gibi yayın organlarında yazılar yazmış; Kızıl Elma ve Yeni Hayat adlı şiir kitaplarıyla Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak başlıklı kitabının nüvesi olan makaleleri de tefrika halinde bu yıllarda çıkmıştır. Bu yoğun yazı hayatı Gökalp’in Malta’ya sürülmesiyle sekteye uğrar. Bununla beraber Malta’da ikamet ettiği Polverista Kışlası’nda ve diğer karargâh mekânlarında nisbeten serbest imkânlardan faydalanarak sürgünlerin isteği üzerine Türk tarihi, Türk medeniyeti, devlet teşkilâtı gibi konular üzerinde konferanslar verir.

Dârülfünun’daki odasından alınarak tevkif edilen Gökalp’e, İstanbul’a dönüşünde eski kürsüsünü teklif eden olmamış, İttihatçılar’ı bertaraf etme düşüncesinde olan Ankara hükümeti de onu sıcak karşılamamıştır. Diyarbekir’e gitmek mecburiyetinde kalan Gökalp burada Küçük Mecmuayı neşre başladı. Otuz üç sayı çıkan dergide fikrî, felsefî yazıları ve şiirleri yanında yeni rejimi destekleyen makaleler de yazdı. Diyarbekir Gençlik Derneği’nde ve mekteplerde dersler, konferanslar verdi. Ankara’da çıkan Hâkimiyeti Milliye gazetesine de yazılar yazıyordu. 1923 yılı Mart ayında Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Encümeni reisi olunca Küçük Mecmua’yı bıraktı ve Ankara’ya gitti. Türk Töresi ve Türkçülüğün Esasları bu kısa döneminin mahsulüdür. Ölümünden sonra yayımlanacak olan Türk

Medeniyeti Tarihi'nin çalışmalarını da bu sırada yürüttü.

Birinci meclisin feshedilip yeni seçimlere gidileceği aylarda Gökalp Atatürk'ün isteği üzerine Hâkimiyeti Milliye gazetesine bir seri yazı yazdı. Bu makaleler Halk Fırkası'nın (Cumhuriyet Halk Partisi) kuruluşunda ve hazırlık çalışmalarında yararlı olmuştur. Ayrıca Atatürk'ün dokuz umde olarak tesbit ettiği parti programını Gökalp Doğru Yol adlı bir el kitabıyla desteklemiş ve bu umdelerin sosyolojik açıklamalarını yapmıştır. İkinci meclise Diyarbekir mebusu olarak giren Gökalp, ölümüne kadar geçen kısa sürede Türkiye Büyük Millet Meclisi Maarif Encümeni'nde çalışmıştır.

Mizaç itibariyle mahçup, sessiz ve mütevazi, şöhret yaptıktan sonra bile kendisiyle ilk karşılaşanları şaşırtacak kadar durgun, suskun ve sıkılgan olan Ziya Gökalp'in dost meclislerinde heyecanlı, sürükleyici konuşmalarıyla ilgi odağı teşkil ettiği yakınları tarafından ifade edilmiştir. M. Fuad Köprülü onun kuvvetli bir hafızaya, Doğu ve Batı hakkında geniş ve sağlam bilgilere sahip olduğunu söyler.

İlk yazılarında Ziya, Ziyaeddin, Mehmed Ziya, Hüseyin Vedad, Tevfik Sedad, Mehmed Mehdi, Mehmed Nâil, Demirtaş, Celâl Sâkıb takma adlarını kullanan yazar, Genç Kalemler dergisinde çıkan (nr. 14, Kânunusâni 1327/Şubat 1911) "Altın Destan" manzumesinde Gök Alp imzasını kullanmış, bu tarihten sonra da hemen bütün eserlerinde Ziya Gök Alp adını tercih etmiştir (Celâl Sâkıb ve Gök Alp adları Ali Canip [Yöntem] tarafından da bir süre kullanılmıştır).

Ziya Gökalp ölümünden sonra da ilgi odağı olma özelliğini korumuştur. Hususi veya resmî çevrelerce kendisi için çeşitli vesilelerle ihtifaller düzenlenmiş, konferans ve ilmî seminerlerde fikirleri ele alınmış, dergiler özel sayılar çıkarmış, böylece hakkında en çok yayın yapılan fikir adamlarından biri olmuştur. Doğumunun 100. yılında (1976) Kültür Bakanlığı bütün kitaplarını, gazete ve dergilerde kalmış yazılarını gerekli açıklama, fihrist ve sözlüklerle beraber bir koleksiyon halinde yayımlamıştır. Ayrıca Şevket Beysanoğlu tarafından Ziya Gökalp adıyla Ankara'da bir araştırma, inceleme ve yorum dergisi çıkarılmaktadır (Kasım 1974-Ocak 1996, 79. sayı). Diyarbakır'daki doğduğu ev, 23 Mart 1956'da kendisinden ve ailesinden kalan bazı eşya ve belgelerin sergilendiği bir

müze (Ziya Gökalp Müzesi) haline getirilmiştir.

Eserleri. Ziya Gökalp'in kitapları ölümünden sonra orijinal veya sadeleştirilmiş şekilleriyle pek çok defa yayımlanmıştır. 1. Şakî İbrâhim Destanı (Diyarbekir 1324; Şakî İbrâhim Destanı ve Bir Kitapta Toplanmamış Şiirler, İstanbul 1976). Gökalp'in şahit olduğu yakın tarihe ait bir olayın hikâyesidir. Diyarbekir'e hâkim Hamidiye Alayı'nın kumandanı İbrâhim Paşa görevini kötüye kullanarak şehir ve köyleri yağmalayıp insanlara zulmetmektedir. Bunun üzerine halk sarayı zorlamak için 1905 ve 1907'de olmak üzere iki defa telgrafhâneyi işgal eder. Neticede zalimlerin cezalandırılması vaadiyle ayaklanma sona erer. Her biri üçer mısralık 110 bendden meydana gelen destan hece vezniyle yazılmıştır. 2. Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı? (İstanbul 1918). On altı sayfalık bu küçük risâle aynı yıl Yeni Mecmua'nın otuz sekizinci sayısında yayımlanmıştır. 3. İlm-i İctimâ Dersleri (İstanbul 1329 [taş bs.]; Tamamlanmamış Eserler, Ankara 1985, s. 3-45). Gökalp'in Dârülfünun'da verdiği derslerin öğrenciler için forma forma basılmasıyla oluşan bu eserde genel sosyoloji konuları, sosyal olaylar ve tarifler verilmiştir. 4. Kızıl Elma (İstanbul 1330; Ankara 1976). Aralarında "Turan", "Kızıl Elma", "Alageyik", "Altın Destan'ın da bulunduğu yirmi yedi şiir "Turan", "Masallar", "Koşmalar" ve "Destanlar" olmak üzere dört bölümde verilmiştir. 5. İlm-i İctimâ (İstanbul 1332/1916 [taş bs.]; Tamamlanmamış Eserler, Ankara 1985, s. 49-70). Sosyoloji ilminin kuruluşundan ve bazı sosyologlardan bahsedilmektedir. 6. Yeni Hayat (İstanbul 1918; Ankara 1976). Gökalp'in Türkçülük programına dahil din, ilim, vatan, millet, ahlâk, vazife, dil, kadın, medeniyet, sanat, İslâm birliği, aile, devlet gibi konu ve kavramları açıklayan didaktik karakterde otuz iki parça manzumesini ihtiva etmektedir. 7. Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak (İstanbul 1918; Ankara 1976). 1329-1330 yılları arasında Türk Yurdu dergisinde sekiz sayı tefrika edildikten sonra kitap haline getirilen eserde Türkçülük programının önemli konuları bulunmaktadır. Gökalp'in doktrininde yer alan hars, medeniyet, Türklük, mefkure, millet, turan, İslâmiyet gibi kavramlar felsefe ve sosyoloji açısından ele alınmış, sonuçta Türklük, Müslümanlık ve çağdaş olma kavramlarının birbiriyle çelişmediği belirtilmiş, bunların telifi halinde Türk milletinin yüceleceği ümidi telkin edilmiştir. 8. Türk Töresi (İstanbul 1339, 1976). Töre kavramının mânası ve Türk töresinin ne olması gerektiği üzerine tarif ve açıklamalarla başlayan kitap eski Türkler'de din, il dini,

ilhanlık dini, eski Türk kozmogonisi ve menkıbeleri, aşk masalları ve Türk destanlarında çeşitli bilgiler bölümleriyle devam eder. 9. Altın Işık (İstanbul 1339/1342; Ankara 1976). Yedisi mensur, sekizi manzum olmak üzere on beş halk masalı ile "Alparslan" adlı kısa manzum bir piyesi ihtiva eden kitap, halk kültürünün işlenmesiyle millî bir edebiyatın meydana getirilebileceğini göstermek için kaleme alınmıştır. 10. Doğru Yol. Hâkimiyeti Milliye ve Umdelerin Tasnif, Tahlil ve Tefsiri (Ankara 1339, 1976). Halk Fırkası'nın kuruluşu sırasında ortaya atılan dokuz umde

programını ve bunların alt konularını teşkil eden otuz sekiz umdeyi açıklayan kitap bir siyasî parti programı hüviyetindedir. 11. Ala Geyik (İstanbul, ts.). Çocuk Dünyası mecmuası yayını olarak çıkan ve çocuklar için resimlendirilen kitapta Kızıl Elma'da yer alan "Alageyik" ve "Kurt ile Ayı" manzumeleri bulunmaktadır. 12. Türkçülüğün Esasları (Ankara 1339; İstanbul 1976). Gökalp'in başından beri tasavvur ettiği ve önceki kitap ve makalelerinde yer yer ortaya koyduğu Türkçülük düşüncesinin yeni Türkiye Cumhuriyeti ve ilk inkılâp teşebbüsleri karşısında az çok değiştirilmiş ve tekâmül etmiş programı olarak onun en önemli kitaplarının başında gelir. "Türkçülüğün Mahiyeti" başlıklı nazarî bölümle "Türkçülüğün Programı" başlıklı amelî bölüm olmak üzere iki kısımda Türkçülüğün tarihi, tarifi, hars ve medeniyet, millî vicdan, millî tesânüd meseleleriyle dilde, estetikte, ahlâkta, hukukta, dinde, iktisatta, siyasette, felsefede Türkçülük konuları ayrıntılarıyla işlenmiştir. 13. Türk Medeniyeti Tarihi (İstanbul 1341, 1976). Gökalp'in son yıllarında meşgul olduğu, ölümünden sonra basılabilen bu kitap onun en ciddi çalışmalarındandır ve dönemi için olduğu kadar günümüzde de bazı konuları ile önemini korumaktadır. Uzunca bir girişten sonra İslâmiyet'ten önce Türk dini, ilim ve felsefesi, devlet teşkilâtı, ailesi ve iktisadî yapısı olmak üzere beş ana bölüme ayrılan kitap, kapağındaki nota göre lise sınıflarında okutulmak üzere hazırlanmıştır. "Birinci Kısım" kaydından, kitabın İslâmiyet'ten sonraki bölümlerinin de düşünüldüğü anlaşılmaktadır.

Bu eserler, Gökalp'in sağlığında kendisi tarafından tertip ve tanzim edilerek yayımlanmış veya yayıma hazır hale getirilmiştir. Ölümünden sonra ise halk masallarıyla beraber bütün şiirleri Fevziye Abdullah Tansel tarafından notlar ve açıklamalarla birlikte Ziya Gökalp Külliyâtı-I: Şiirler ve Halk Masalları adıyla yayımlanmıştır (Ankara 1952). Tansel ayrıca Gökalp'in

sürgünde iken eşine ve kızlarına yazdığı 572 mektubu Ziya Gökalp Külliyâtı-II: Limni ve Malta Mektupları adı altında neşretmiştir (Ankara 1965). Şevket Beysanoğlu, kitapları dışında kalan şiirlerini Şakî İbrâhim Destanı ve Bir Kitapta Toplanmamış Şiirler başlığı altında neşretmiş (İstanbul 1976), Dârülfünun'da verdiği ders notlarıyla diğer notlarını Tamamlanmamış Eserler adıyla bir araya getirerek yayımlamıştır (Ankara 1985). Gökalp'in Malta adasında iken verdiği konferansların muhtemelen sürgünlerden biri tarafından tutulan notları da Fahrettin Kırzıoğlu tarafından düzenlenerek Malta Konferansları adıyla neşredilmiştir (Ankara 1977). Kitaptaki dört konferans metni, Gökalp'in basılı eserlerinde işlemediği konuları da ihtiva etmesi bakımından önemlidir.

Ziya Gökalp'in doğumunun 100. yılı münasebetiyle yayımlanan koleksiyon içinde kitaplarının yeni basımlarından başka dergi ve gazetelerde kalan makaleleri de derlenmiştir. Böylece ilk kalem tecrübelerinden son günlerine kadar yazdığı yazıların tamamına yakını Kültür Bakanlığı tarafından yayımlanan aşağıdaki koleksiyon içinde yer almış bulunmaktadır: Makaleler I: Diyarbekir, Peyman, Volkan gazeteleri (haz. Şevket Beysanoğlu, İstanbul 1976). Makaleler II: Genç Kalemler, Türk Yurdu dergileri, Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası (haz. Süleyman Hayri Bolay, Ankara 1982). Makaleler III: Millî Tetebbûlar Mecmuası (haz. M. Orhan Durusoy, Ankara 1977). Makaleler IV: İslâm, İktisad, İçtimâiyat, Şâir, Halka Doğru mecmuaları (haz. Ferit Ragıp Tuncor, Ankara 1977). Makaleler V: Muallim, Yeni Mecmua (haz. Rıza Kardaş, Ankara 1981). Makaleler VI: (yayımlanmadı). Makaleler VII: Küçük Mecmua (haz. M. Abdülhalûk Çay, Ankara 1982). Makaleler VIII: Halka Doğru, İslâm, İktisadiyat, Bilgi, İçtimâiyat, Şâir mecmuaları (haz. Ferit Ragıp Tuncor, Ankara 1981). Makaleler IX: Yeni Gün, Yeni Türkiye, Cumhuriyet gazeteleri (haz. Şevket Beysanoğlu, Ankara 1980). Küçük Mecmuada "Türk Devleti'nin Tekâmülü" genel başlığı altında yazdığı yirmi iki makale de Kültür Bakanlığı'nca aynı adla yayımlanmıştır (Ankara 1981).

Edebî Yönü. II. Meşrutiyet sonrası siyaset ve fikir akımları arasında önemli bir yere sahip olan Ziya Gökalp aynı dönem edebiyatı için de dikkate değer bir isimdir. Bir edebiyatçı olarak Gökalp'i iki açıdan değerlendirmek gerekir: Şiirleri ve diğer edebî yazıları, edebiyat üzerine görüşleri.

Yeni Hayat adlı eserinin başında kendisinin de belirttiği gibi “şiirin değil şuurun hâkim olduğu” bir devri yaşadığı için Gökalp’in şiirlerini bir ideolojinin, bir fikir sisteminin programını aksettiren metinler olarak görmek gerekir. Esasen II. Meşrutiyet’ten sonra ortaya çıkan bütün fikir akımları değişik nisbetlerde edebî eserlere yansımıştır. Mehmed Âkif, Tevfık Fikret, Abdullah Cevdet, Mehmed Emin (Yurdakul) gibi Ziya Gökalp de şiirlerini ileri sürülen fikirlerin okuyucu üzerinde daha güçlü bir tesir bırakacağı düşüncesiyle kaleme almıştır. Aralarında destan, manzum hikâye ve halk masalları tarzında uzun parçaların da bulunduğu bütün şiirlerinin sayısı 130 kadardır. Bunlardan aruzla yazılmış olanları on beşi bulmaz. 1911 tarihli “Turan” manzumesinden sonra aruz veznini tamamen bırakmış olduğu bilinmektedir. Böylece şiirlerinin büyük kısmını “Türk millî vezni” dediği heceyle yazmıştır. İlk şiiri olarak bilinen “İhtilâl Şarkısında ve gazel tarzındaki denemelerinde Nâmık Kemal’in, aruzla yazdığı diğer şiirlerinde Serveti Fünûncular’ın tesiri görülür. Heceyle yazmaya başladığı zaman ise önünde Mehmed Emin’in örnekleri vardı. Bu bakımdan çoğunda onun tesiri hissedilir. Bu şiirler genel olarak estetik bakımdan kusurludur. Gereksiz uzatılmış ibareler, sığ bir nesir sentaksı, kafiyelerde zorlanma, hece duraklarındaki monotonluk bu nazmın teknik ârızalarını gösterir. Bununla beraber Gökalp zamanla Mehmed Emin tarzının dışına çıkmış, özellikle halk şiirinden gelen şekilleri kullandığı zaman monotonluktan kurtulmuş ve daha başarılı olmuştur. Çocuk şiirleriyle “Tevhid” ve “İlâhiler’de nisbî bir lirizme yükselir. Özellikle en büyük ideali olan Türklüğün yücelmesinden, büyük ve mefkûrevî (idealist) düşüncelerden bahsettiği, kuru ve mantıkî didaktizmden sıyrılıp bir duygu ve heyecan yoğunluğu ile yazdığı şiirlerinde bu lirizm hissedilir. Konu veya tema olarak şiirleri Turan mefkûresini, Orta Asya Türk tarihini anlatanlar, savaş gücünü, millî dayanışmayı güçlendirmek için kaleme alınmış hamâsî karakterde olanlar, toplumun çeşitli meslek ve kesimlerinden bahsedenler, makale ve kitaplarındaki Türkçülük fikirlerini tekrarlayan ve açıklayanlar olmak üzere birkaç grupta toplanabilir.

Gökalp’in Altın Işık adlı eseri içinde, halk masallarından derleyip konu ve üslupta az çok değişiklik yaparak yeniden kaleme aldığı nesir şeklinde yedi masal vardır. Aynı kitabın sonunda Malazgirt Muharebesi’ni konu alan “Alparslan” adlı iki perdelik bir manzum piyes yer alır. Bunların dışındaki bütün fikrî yazılarında, diğer makalelerinde ve kitaplarında

Gökalp’in nesri sanatkârane değil fakat sağlam ve açıktır.

Nesrinin ve özellikle şiirinin bu hususiyetleri dikkate alınırsa Gökalp’in bir edebiyatçı olarak önemi şairliğinde değil, millî bir edebiyatta şiir ve nesir türlerinin nasıl olması gerektiği konusunda açtığı çığırda ve bu edebiyatın teorik alanına getirdiği bilgi ve görüşlerdedir. Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları’nda ve diğer yazılarında edebiyatın kaynağının halk kültürü olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Avrupa milletlerinde olduğu gibi bizde de şairler ve yazarlar önce kendi halkının edebî mahsullerini yakından tanımalı, daha sonra bunları “tehzîb” yoluyla gerçek sanat eseri haline getirmelidir. Böylece Gökalp, edebiyatı ve özellikle halk edebiyatını sosyolojik bir vakıa olarak kabul ediyor, asıl büyük edebî eserler için halk kültürünün kaynak teşkil etmesi gerektiğini ilk defa ortaya atıyordu; bu fikirden hareket ederek hem yaşadığı bölgenin çevresindeki, hem de Türklük coğrafyasının ulaşabildiği alanlardaki halk edebiyatı, destanlar, efsaneler üzerinde ilk ilmî araştırmaları yapıyordu. Altın Işık’taki mensur ve manzum masallarla Dede Korkut’tan alarak nazmettiği “Deli Dumrul” ve “Arslan Basat” parçaları bu uygulamalarına örnek teşkil eder. Gökalp ayrıca, ikinci bir kaynak olarak Batı edebiyatının klasik ve romantik büyük eserlerinin okunmasını tavsiye eder. Edebiyatın dışındaki güzel sanatlar için de benzer usulleri gösteren Gökalp’in, özellikle Türkçülüğün Esasları’nda Osmanlı şiiri ve mûsikisi hakkında olumsuz kanaatler taşıdığı görülür.

“Yeni lisan” ve dilde sadeleşme hareketinin içinde yer almış olan Ziya Gökalp’in bu konudaki fikirleri daha istikrarlı ve ılımlıdır. Ona göre kavramların Türkçe’de bilinen karşılıkları varsa bunlar tercih edilmeli, yoksa Arapça veya Farsça’sını kullanmaya devam etmelidir. Batı’dan gelen ilmî ve teknik terimler ya aynen alınabilir veya Arapça türetme şekillerinden faydalanılarak yeni kelimeler yapılabilir. Bu usulle Gökalp kendisinden önce başlamış olan bir yoldan giderek felsefe, antropoloji, etnoloji, sosyoloji, folklor gibi alanlarda Batı kaynaklı terminolojiye Arapça karşılıklar bulmuştur. “Hars, mefkûre, halkıyat, kavmiyat” gibi pek çok kelime Gökalp’in o dönemde Türkçe’ye kazandırdıklarındandır. Onun dil ve edebiyat alanındaki Türkçülüğü, eksiklerine ve hakkında yapılan tenkitlere rağmen yenileşmekte olan Türk dilinin ve edebiyatının gelişmesine hizmet etmiş, millî edebiyat akımının ortaya çıkmasında önemli

rol oynamıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Ziya Gökalp, “Hocamın Vasiyeti”, Küçük Mecmua, nr. 8, Diyarbekir 2 Teşrînievvel 1338/1922, s. 1-5; a.mlf., “Babamın Vasiyeti”, a.e., nr. 17 (25 Eylül 1338/1922), s. 1-3; a.mlf., “Pîrimin Vasiyeti”, a. e., nr. 19 (9 Teşrînisânî 1338/1922), s. 1-5; Safvet Örfî [Betin], Ziya Gökalp ve Mefkûre Arasındaki Münasebet Vesilesiyle Bir Tedkik Tecrübesi, İstanbul 1923; Enver Behnan Şapolyo, Ziya Gökalp, İttihat ve Terakki ve Meşrutiyet Tarihi, İstanbul 1943; Osman Tolga, Ziya Gökalp ve İktisadî Fikirleri, İstanbul 1949; Mehmet Emin Erişirgil, Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp, İstanbul 1951; Ali Nüzhet Göksel, Ziya Gökalp (Hayatı-Sanatı-Eseri), İstanbul 1952; Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim, İstanbul 1955; Ziya Gökalp’in İlk Yazı Hayatı (haz. Şevket Beysanoğlu), İstanbul 1956; Fahrettin Kırzıoğlu, Yazılı Vesikalara Göre Ziya Gökalp Müzesi ve Ziya Gökalp, İstanbul 1956; Cavit Orhan Tütengil, Ziya Gökalp, İstanbul 1964; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Ziya Gökalp, İstanbul 1966; Yahya Kemal Beyatlı, Siyâsî ve Edebî Portreler, İstanbul 1968, s. 11-24; Samet Ağaoğlu, Babamın Arkadaşları, İstanbul 1969, s. 4-12; Orhan Türkdoğan, Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi, Erzurum 1970; İsmet Binark - Nejat Sefercioğlu, Ziya Gökalp Bibliyografyası, Ankara 1971; U. Heyd, Ziya Gökalp: Türk Milliyetçiliğinin Temelleri (trc. Cemil Meriç), İstanbul 1980; Hikmet Tanyu, Ziya Gökalp’in Kronolojisi, Ankara 1981; Hikmet Dizdaroğlu, Ziya Gökalp Üzerinde Araştırmalar, Ankara 1981; Mehmet Kaplan, Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar, İstanbul 1987, I, 490-558; Taha Parla, Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm (haz. Füsun Üstel - Sabir Yücesoy), İstanbul 1989; Hüseyin Kâzım Kadri, Ziya Gökalp’in Tenkidi (haz. İsmail Kara), İstanbul 1989; Rıza Filizok, Ziya Gökalp’ın Edebî Eserlerinde Halk Edebiyatı Tesiri Üzerine Bir Araştırma, Ankara 1991; Ağaoğlu Ahmed, “Ziya Gökalp Bey”, TY, 1/3 (1340), s. 163-191; a.e. (Özel Sayı: Doğumunun 120. Yıldönümünde Ziya Gökalp ve Türk

Düşüncesi), XVI/103 (1996); Necati Akder, “Ziya Gökalp”, TA, XVII, 483-493; Rıza Kardaş, “Ziya Gökalp”, İA, XIII, 579-617.

M. Orhan Okay

**Din Anlayışı.**

Ziya Gökalp milliyetçi ve Türkçü hareketin fikir babasıdır; fakat özellikle Cumhuriyetten önceki yazılarında dine de geniş yer vermiştir. Onun genel sosyolojisi üzerinde görülen Durkheim tesiri geniş ölçüde din hakkındaki fikirlerine de yansımıştır. Ancak Gökalp’in Durkheim’i körü körüne benimsemiş olduğunu söylemek doğru değildir. Her şeyden önce Durkheim’e göre toplum hayatı dine dayanır. Bütün toplum müesseseleri dinden çıkmıştır. İkinci olarak Durkheim, Auguste Compte’un üç hal kanununa dayanarak toplumun artık pozitivist düşünce dönemine ulaştığına, dolayısıyla dinî birliğin geride kaldığına ve tıpkı din gibi kutsallık taşıyan toplumun din birliğiyle ayakta tutulamayacağına inanmıştır. Gökalp de bu iki temel fikri benimsemekle birlikte millî sosyolojiyi ilgilendiren noktalarda bunlara tamamen sadık kalma ihtiyacını duymamıştır. Ayrıca Gökalp Durkheim’in aksine, inanan bir insandı ve daima dinî ve tasavvufî hayatın etkisinde kalmıştır. Bu bakımdan onun ruhunda din, özellikle İslâmiyet büyük yankılar uyandırmış ve zaman zaman da çatışmalara sebep olmuştur (Güngör, s. 269). Gökalp’e göre kalp dinî, ahlâkî, bediî kıymetleri anlar; onlardan vecd alır; akıl ise değerleri maddî kadrolara sokmaya çalışır ve bu işi başaramayınca akıl ile kalp arasında bir mücadele başlar. Bu mücadelenin çeşitli sonuçlarından söz eden Gökalp için en ideal sonuç akıl ile kalp arasında bir uzlaşmanın sağlanmasıdır (Makaleler VIII, s. 33).

Gökalp önce dinin ferdî hayattaki rolünü ortaya koyar ve dinin, insan ruhunda bıraktığı derin etkilerin önemini belirterek ferdî şahsiyetin teşekkülünde baş faktör olduğunu savunur. Din kavramını incelerken de dinin mahiyetinin ahlâk, estetik ve mantığın mahiyetinden üstün olduğunu ileri sürer. Çünkü ahlâk insanı fazilete kadar yükselttiği halde din onu evliyalık makamına kadar çıkarabilir (Makaleler VII, s. 22). Her çeşit dinî yaşayış (ramazan orucu, bayram âyinleri, cemaatle kılınan namazlar, mevlidler, kandiller vb.) çocukluk yıllarından itibaren müslümanların ruhunda derin izler bırakır. Bu izler ahlâkî ve estetik duyguların kaynağını

teşkil eder.

Ziya Gökalp, 3 Temmuz 1922'de yayımlanan "Dine Doğru" başlıklı yazısında (a.g.e., s. 21-27) içtimaî değerleri aşağıdan yukarıya iktisadî, ilmî, bediî, ahlâkî ve dinî şeklinde sıraladıktan sonra dinî değerlerin "bütün mânevî kıymetleri câmi'" olduğunu belirtir; bu sebeple de "mukaddes" kelimesiyle gösterilen bu değerleri en yüksek kıymet sayar. Gökalp'in din hakkındaki bu hükmü, onun düşüncesinde çok önemli ve ayrıcalıklı bir yeri olan ahlâkın şerefini eksiltmez. "Zira dinin en çok kuvvet verdiği şey ahlâktır. Peygamberimiz, 'Ben ahlâkı itmam için gönderildim' buyuruyor. Bundan başka, bir şey mukaddes

ise behemehal iyidir de. Hatta diyebiliriz ki mukaddes iyiden daha iyi bir şeydir" (a.g.e., s. 22).

Öte yandan dinin estetik bir yanı da vardır. Gökalp "Felsefeye Doğru" başlıklı makalesinde (a.g.e., s. 28-33), Hz. Ali ve Râbia el-Adeviyye'ye isnat ettiği, dinin bir bediî zevk tarafının da bulunduğunu, ibadetlerin ruhî haz için yapılması gerektiğini vurgulayan bir sözü örnek göstererek ibadetlerin en yükseğinin fayda gütmeyen ibadetler olduğunu, nitekim İslâm inancına göre Allah'ın fiillerinde görülen vasıfların da aynı çıkar gütmezliği yansıttığını hatırlatır. "Ahlâk-ı ilâhiyye ile tahalluk"u emreden hadis de dinî ahlâkın çıkar gütmezliğine önemli bir delildir.

Kaynağı ve mahiyeti itibariyle normal hayatın üstünde olmakla birlikte din yine de insanlar için gelmiştir. Bu bakımdan din kesin itikadları, feyizli ibadetleriyle ruhları vecd içinde coşturur, birbirine bağlar ve içten bir saadet verir. İnsanı mânen besler, ona kalıcı değerler kazandırır. Böylece din insanı medeniyetten de daha iyi tatmin etmektedir. Bundan dolayı dinî duygu iman ve ibadetlerle daima güçlendirilmelidir. Bu duygu zayıflarsa herkesin bu müesseseden beklediği sevgi, şefkat, vecd ve sürur da kaybolur.

Ziya Gökalp, inanan ve inandığını gizlemeyen bir kimse olduğu için dinî duygularını çeşitli şiirlerinde ifade etmiştir. Ruhun huzur ve mutluluğunu maddî saadete tercih ettiğinden dinî pratikler ve faaliyetler üzerinde dikkatle durmuş ve dinî terbiye ile ilgili bilhassa ezan, namaz, oruç, zekât, bayram gibi konularda etkileyici çocuk şiirleri yazmıştır (Şiirler ve Halk

Masalları, s. 242-245). Ona göre prensip olarak en iyi din Allah'ı en çok sevdiren dindir (Ziya Gökalp Külliyâtı II: Limni ve Malta Mektupları, s. 446). Allah'a inanan ve O'nu seven, O'na tam bağlanan kişi ne öfkeli olur ne de bunalıma düşer. Çünkü bunlar iman zaafından ileri gelir.

Gökalp imanı tarihi ve toplumları yürüten kuvvet olarak görür; milletleri ve medeniyetleri yükselten odur (a.g.e., s. 604). İman tarihe yansıyınca topluma da yansıması tabiidir. Gökalp bu hususu şöyle belirtir: "Allah iradesini evvel-emirde umumun vicdanı sûretinde tecelli ettirir, sonra bu umumi vicdan ilâhî kuvvetiyle fiile münkalib olur" (a.g.e., s. 525). Böylelikle Gökalp'in anlayışında ferdî iman cemiyete yansımakta, dinin fertlere verdiği kutsal gayeler ve ideallerin gerçekleşme safhasına girmesiyle toplumların gelişmesi ve yücelmesi de mümkün olmaktadır. Bu düşünceleriyle Gökalp dini, fertleri idealleri uğrunda severek ölüme sevkeden en güçlü müessese ve millî kültürün temeli olarak görmektedir.

Onun sosyolojisinde dinin eğitim açısından da büyük önemi vardır. "Terbiye noktainazarından en faydalı âmil dindir". Zira dine göre ruh, bütün yetkinlikleri kendinde toplayan ulûhiyyetin bir üflemesidir. Ruhta hem bir irade hem vazife mükellefiyeti hem de bu mükellefiyetin müeyyidesi olmak üzere uhrevî mesuliyet şuuru vardır. Gökalp eğitimde ruh terbiyesinin esas olduğunu belirtir, bunun için onun kirlerinden arınmasını zururi görür. Çünkü ruhun aslî kaynağı Allah'tır; bu sebeple ruh O'ndan uzak bırakılmamalıdır. İnsan ayağını yere basmadan duramaz, ruhunu da Allah'a dayandırmadan yaşayamaz (a.g.e., s. 278). Bu fikirler dikkate alındığında Uriel Heyd'in, Gökalp'te "Tanrı inancının yerini ulusal inancın aldığını ve ulusçuluğun bir din haline geldiğini" belirtmesi ve "Gökalp'in Tanrısı toplumdur" diyerek onu ateist Durkheim ile aynı inançta göstermesinin (Türk ulusçuluğunun Temelleri, s. 66, 68) isabetli olmadığı görülür.

Ziya Gökalp, A. Fouillée'den tanıdığı "kuvvet fikirleri" (idées-forces) kavramını İslâm'da da aramış, bu bakımdan insanda yüksek meyiller uyandıran uhrevî itikadları "kuvvet fikirleri" olarak nitelemiştir. Esasen Gökalp, İslâm hakkındaki yazılarında genellikle bu dinin bütün esaslarında fert ve toplumu harekete geçiren, maddî ve manevî olarak gelişme, olgunlaşma ve yükselmeye yönelten dinamik bir yapı göstermeye çalışmıştır. Dinî hayatın insana küçüklükten itibaren şahsiyet kazandırdığını

söyleyen Gökalp bu fikri geliştirerek şu sonuca ulaşır: İmanı kuvvetli müminlerin "feragat ve sekînet'i daha fazla olduğu gibi şahsiyeti de daha güçlüdür. Zayıf olanlarda durum aksinedir. Gökalp buradan farklı bir sonuç çıkararak hayatlarında kuvvetli seciye gösterenlerin bu halini çocukken aldıkları sağlam dinî terbiyeye bağlar. Çocukluğunda dinî terbiye almayanlar ise ölünceye kadar şahsiyetsiz kalmaya, iradesiz ve seciyesiz yaşamaya mahkûmdurlar (Makaleler VII, s. 24).

Dua ve tevekkülden ayrılmayan ruha gam ve kasvetin giremeyeceğini söyleyen Gökalp, tasavvufî hayatın ruh terbiyesindeki güçlü tesirine de dikkat çeker. Ferdin yüksek şahsiyet sahibi olmasında dinin rolünü ortaya koyarken esas maksadı, bunu basamak yaparak dinin cemiyet hayatındaki rolüne yeni bir açıklama getirmektir. Buna göre dinin rolü yalnız fertlere şahsiyet vermekten ibaret değildir; cemiyetlere şahsiyet veren de dindir. Gökalp dinin bu rolünü nasıl yerine getirdiğini araştırırken evliyalık ve peygamberlik kavramlarından faydalanır. Peygamberler evliyadan üstün olup vahye mazhardırlar; onlar insanları bataklıktan kurtarıp mutluluğa erdirmek için gönderilmiştir. Peygamberler semavî bir kitap ve kutsal bir sünnetle gelirler; dinî bir teşkilât kurarak Hak'tan aldıkları her şeyi insanlara ve toplumlara ulaştırıp onlara mal etmeye çalışırlar. Böylece her çeşit insan ve zümrenin bir iman ve ahlâk birliği etrafında kaynaşmasını sağlarlar. Buradan yeni bir cemiyet tipi meydana getirerek bu cemiyete nihaî kişiliğini verirler. Nitekim Hz. Peygamber de Araplar'ı derin bir câhiliyetten kurtararak yüksek bir kültür ve medeniyete kavuşturmuştur; dolayısıyla yaydığı din insanlığın büyük bir kısmının "nâzımı ve mürebbisi" olmuştur. Şu halde din toplumlara peygamberler vasıtasıyla şahsiyet verir. Bunun yanında din bazı insanlara evliyalık derecesi kazandırarak onları metanet, sabır, şefkat ve fedakârlıkta olağan üstü bir seviyeye yükseltir. Ne var ki evliya denilen bu din mürşidleri sadece fertlere şahsiyet verirler. Bu bakımdan evliya ahlâk kahramanlarının fevkinde olmakla birlikte onlardan daha üst mertebede cemiyetlere şahsiyet kazandıran peygamberler vardır. Evliya da bağımsız kalmayıp peygamberlere tâbi olmuştur (a.g.e., s. 24-25). Gökalp, peygamberlerin bu tesirinin sebebini gönüllerinin Hak ile, kendilerinin halk ile olmalarında bulmaktadır. Velîler de onları rehber edinirler. Bu ilkenin diğer insanlara ilham ettiği temel formül de şudur: "Şeytanı ruhumuzdan kovmak, Allah'ı kalbimizde daima hazır bulundurmak". Velîler peygamberlere uyarak ölü vücutları değil ölü ruhları

diriltmek suretiyle fertlere şahsiyet ve dinamizm kazandırırlar (a.g.e., s. 25). Bu tahlil ve tesbitlere bakarak Ziya Gökalp'i Türkiye'de din sosyolojisinin kurucusu saymak, hatta buna bağlı olarak bir evliya sosyolojisi ile peygamber

sosyolojisinin habercisi olarak görmek mümkündür.

Ziya Gökalp'in cevabını aradığı bir soru da şudur: Bir inanç sistemi içtimaî hayatta bilhassa ahlâken nasıl bir eğitim vasıtası olabilir? Gökalp bunun cevabını bizzat peygamberin kurduğu bir dinî teşkilâtta, "ümmet teşkilâtı"nda görür. Milliyetçiliğin hâkim olduğu bir çağda ümmet gerçeği ortadan kalkmış değil midir? Gökalp, ölümünden iki yıl önce yazdığı "Dine Doğru" başlıklı yazısında ümmet gerçeğinin devam ettiği kanaatinde olduğunu söylüyordu. Çünkü Türk toplumunun milliyetinin Türklük, her Türk'ün milletlerarası bağının da İslâmlık olduğunu düşünüyordu. Buna göre "dinî bir efkâr-ı âmme râbıtasıyla birleşerek dinî bir velayete tâbi olan heyete ümmet denilir." İptidaî toplumlarda yalnız ümmet hâkimdir, devlet ve millet yapısı onlarda henüz ortaya çıkmamıştır. Gelişmiş bir cemiyette ise her üçü de ayrı ayrı mevcuttur. Ümmetten devlet, devletten de millet doğmuştur (Makaleler VIII, s. 43-45). Gökalp Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak adlı kitabında (s. 53-56) İslâm ülkeleriyle kültürel bağları güçlendirmek için bu görüşleri doğrultusunda hazırladığı bir program da vermektedir. Gökalp İslâm terbiyesinden, hem uygulanacak usulleri hem de çocukların İslâm akaidine göre yetiştirilmesini anlamaktadır. Buna millî terbiye ile asır terbiyesi yardımcı olacaktır (Makaleler VIII, s. 13-15).

"Dinin İçtimaî Hizmetleri" adlı üç ayrı yazısında (a.g.e., s. 43 vd.) Gökalp, dinin sosyal faydalarının gelişmiş cemiyetlerde aranması gerektiğini belirtir. Ona göre din ibadetler ve itikadlardan ibaret olduğu için siyaset, iktisat, hukuk, sanat, dil ve ilim müesseselerine karışmamalıdır. Dinin içtimaî hizmetlerinin sadece ibadet ve itikadların dünyevî faydalarında aranması, bu faydaların da sadece manevî menfaatlerde gözetilmesi gerekir.

Gökalp dinî âyinleri müsbet ve menfi diye ikiye ayırır. Menfi âyinler (abdest, gusül, tahâret, kurban, hac, zekât vb.) müminin ferdiyetçi, bir başka ifade ile hayvanî yapısından gelen nesnel arzulardan kurtulması amacına yöneliktir (Heyd, s. 100). Gökalp'e göre bu ibadetler "âbidi az çok

mukaddesleştiren" âyinlerdir (Makaleler VIII, s. 51). Müsbet âyinler ise vakte bağlı olma, cemaatle icra edilme ve menfi âyinlerden sonra yerine getirilme şartlarına bağlı olup bunlar beş vakit namaz, teravih, cuma ve bayram namazları ile oruçtur. Dinin içtimaî hizmetleri esas olarak bu müsbet âyinlerle ortaya çıkar. Çünkü din dağınık yaşayan fertleri belli zamanlarda toplayıp ruhları kaynaştırır ve böylece "te'sîs-i millet" şeklinde içtimaî bir hizmette bulunur, millî vicdanı tesis eder. Esasen "ibadetlerin cemaatle eda edilmesi, mukaddesleşmek için cemaatleşmek lâzım olduğuna binâendir" (a.g.e., s. 57). Öte yandan gerçek dindarlar aynı zamanda millî hamiyete sahip oldukları gibi hakiki milliyetperverler de dinin sonsuzluğuna inanırlar (a.g.e., s. 43-45, 50-59).

Uriel Heyd'in, Ziya Gökalp'in bir sosyolog olarak döneminin sosyal şartları sebebiyle ibadetlerin ahlâkî ve içtimaî muhtevalarına fazlaca önem veren tahlillerine dayanarak onun "Tanrı'yı ülkünün bir simgesi" saydığı, bütün dinleri "sadece yaşamın bir simgesi görünümünde" değerlendirdiği, insanlığın gelişmesinin en üst merhalesine varmasıyla "yavaş yavaş bunlardan (ibadetlerden) vazgeçilmesi gerektiğini" ileri sürdüğü şeklinde sonuçlar çıkarması (Türk Ulusçuluğunun Temelleri, s. 99-100), yine Gökalp'i ateist bir düşünür olarak gösterme eğiliminin bir ürünü olup doğru değildir. Zira ibadetlerin formel özelliklerinin ötesinde ahlâkî ve içtimaî amaçlı muhtevalarını tesbit etme gayreti "mesâlih, makāsıd, hikmeti teşrî" gibi isimler altında başta fıkıh ve tasavvuf olmak üzere çeşitli İslâmî ilimlerde eskiden beri sürdürülmektedir. Gökalp'in dinin içtimaî tesirlerini sosyoloji metoduyla incelemesi ise (Makaleler VIII, s. 51) onun döneminde daha çok önem kazanmış olan aynı geleneğin bir devamı sayılmalıdır.

Gökalp, 1911'de İslâm Mecmuası'nda yayımlanan "İçtimaî Usûl-i Fıkıh" başlıklı yazısında (a.g.e., s. 21-24), İslâm şeriatının kıyamete kadar her asrın şeriatı olarak kalacağına inananların bu ağacın daima canlı ve verimli kalmasını kabul etmek zorunda olduklarını, çünkü "yaşamayan ve yaşatmayan" bir kanunun hayatın düzeni olamayacağını ifade eder. Ona göre bundan, fıkhın bir nas metodunun olduğu gibi bir de içtimaî metodunun bulunduğu sonucu çıkar. Gökalp, "içtimaî usûl-i fıkıh" dediği bu metodun ancak fıkıhçılarla sosyologlar tarafından kurulabileceği düşüncesindedir. Zira ilmî olarak sosyolojinin alanına giren örf, hukukun nasla birlikte ikinci kaynağını meydana getirir; örf hem içtimaî kuralları

hem de içtimaî vicdanı oluşturur. Fıkıh ise vahiy ile birlikte içtimaî konulara da dayanır; yani İslâm şeriatı hem ilâhî hem de içtimaîdir. Fıkhın vahye dayanan naklî esasları mutlaktır, tekâmül edemez; içtimaî esasları ise sosyal bünyenin gelişmesine paralel olarak değişir. Hüsün-kubuh da “fevka’l-akl ve içtimaî’dir. Gökalp, “içtimaî şeriat” dediği sosyal kanunların devamlı oluş ve değişim içinde bulunduğunu, buna göre fıkhın bu kısmının İslâm ümmetinin sosyal gelişmesine uygun olarak tekâmül etmeye yalnız elverişli değil aynı zamanda mecbur olduğunu söyler (a.g.e., s. 17-21). Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Gökalp önce dinin sahasını diğer sahalardan ayırarak onu itikad ve ibadetlere münhasır kılmış, sonra da fıkhın nassa dayanan esaslarının örfe ve içtimaî ihtiyaçlara göre değişmesi zaruretini belirtmiştir. “Diyanet ve Kazâ” başlıklı makalesinde (a.g.e., s. 46-49) diyanetle kazânın birbirinden çok ayrı şeyler olduğunu ileri sürmüş, bazı yazılarında ve şiirlerinde müftünün kazâya yani hukuka karışmaması gerektiğini savunmuştur.

Gökalp buradan yeni bir ictihada ulaşarak “İçtimaî Usûl-i Fıkıh” başlıklı yazıda şu sonuca varmıştır: Kur’an’da bildirilen esaslar Allah’ın kanunlarıdır; bunun gibi cemiyetleri idare eden kanunlar da Allah’ın kanunlarıdır. Şu halde biz Kur’an’daki esasların yerine örfleri yani sosyal kanunları ikame edersek dinin dışına çıkmış sayılmayız. Örfte “zımnî, mecazî bir itibarla ilâhî bir mahiyet” gören, “içtimaî muayyeniyet” (determinizm) ve uyumu “âdetullahın tecellisi” olarak kabul eden Gökalp’in bu ictihaddan maksadı dini devletten ve içtimaî hayattan (ahlâkî yönü hariç) ayırmak, yani laik anlayışı yerleştirmektir. Bu bakımdan onun Cumhuriyet dönemindeki laik uygulamanın içtimaî ve fikrî zeminini hazırladığını söylemek yanlış olmaz. Gerçekten Gökalp, “Diyanet ve Kazâ” başlıklı yazısında İslâmî gelenekteki fetva ve kazâ ayırımına dayanarak hukuk ile dinin birbirine karıştırılmasının dine karşı bir ilgisizlik doğurduğunu ileri sürerken başka bir yazısında da (a.g.e., s. 50) dinin içtimaî hizmetlerini ibadetler ve itikadlarla sınırlar. Gökalp, teokrasi ve klerikalizmin cemiyetleri geri bıraktığını ve millî vicdanın uyanmasına engel olduğunu ileri sürmüş (Türkçülüğün Esasları, s. 65), çağdaş bir millet olabilmek için millî hukukun

bütün dallarını teokrasi ve klerikalizm kalıntılarından kurtarmak gerektiğini söylemiştir (a.g.e., s. 133). Ona göre dil ve kültür birliğine dayalı milliyetler

eskiden de vardı. Fakat “dinî ve siyasî emperyalizmler onları... saltanat ve ümmet çemberleri arasında hapsetmişti” (a.g.e., s. 59). Ziya Gökalp’in bu fikri onun ümmet birliğini büsbütün reddettiği anlamına gelmez. Ancak Gökalp, müslümanlarda ümmetin bir hükümet şeklinde değil bir üniversite biçiminde geliştiği kanaatindedir. Nitekim Hıristiyanlık’ta dinî teşkilâta kilise adı verilirken Müslümanlıkta medrese adı verilmiştir. Bu şekilde Gökalp ümmet kavramını, müslümanların bilgi iletişimini ve bilgide gelişmelerini sağlayan bir kurum olarak anlar (Makaleler VII, s. 26-27). Buna karşılık müslüman milletlerin millî vicdanı kuvvetlendirmekle bağımsızlıklarını elde edebileceklerini, nitekim İslâm birliği idealinin müslüman milletleri müstemleke olmaktan kurtaramadığını belirtir (Türkçülüğün Esasları, s. 12-13, 65). Bu açıdan Gökalp’in hilâfetin ilgasını istemesi gerekirdi. Fakat Gökalp önceleri, “Halife örf ve icmâa dayanır ve hilâfetin istişare meclisi parlamentodur” derken Türkçülüğün Esasları’nda her çeşit teokratik kurallarla şer‘iyye ve evkaf mahkemelerinin lağvedilmesini istemiştir. Onun laik rejimle ilgili açık bir teklifi olmamakla birlikte 1928’de İslâm devletin resmî dini olmaktan çıkarılmış ve 1937’de din ile devlet anayasada resmen ayrılmıştır.

Gökalp yeni Türk Cumhuriyeti’nde dine ahlâk, eğitim, sevgi ve millî birlik açısından dar bir yer ayırmakta; bir yandan dinin toplumdan tamamen tecridine karşı çıkarken öte yandan İslâm’ın hayatiyetini yalnızca ferdin vicdanında devam ettirmesini uygun görmektedir. Ancak bu takdirde dinin içtimaî hizmetleri mesnetsiz kalmaktadır. Aile hukukunda da değişiklik isteyen Gökalp erkekle kadının nikâhta, talâkta, mirasta, meslekî ve siyasî haklarda eşit tutulmasını çağdaş devletteki eşitlik ilkesinin gereği olarak görür (a.g.e., s. 134).

Türkçülüğün Esasları’nın “Dinde Türkçülük” başlıklı bölümünde din bir buçuk sayfalık bir yer işgal edebilmiş ve burada sadece Türkçe ezan ve Türkçe hutbe meselesi ele alınmıştır. Uriel Heyd’e göre, “Atatürk’ün dine karşı tutumu olmasaydı Gökalp Türkiye’de İslâmiyet üzerinde çok verimli bir araştırmanın ve hatta ilginç bir dinsel reform hareketinin başlatıcısı olabilirdi” (Türk Ulusçuluğunun Temelleri, s. 97).

Erol Güngör “Ziya Gökalp ve Türkçülükte Din Meselesi” başlıklı makalesinde (Atsız Armağanı, s. 267-280), Ziya Gökalp çapında bir

sosyolog ve mütefekkirin Türkiye'deki en büyük problemlerden birini birkaç sayfa içinde âdeta geçiştirmesinin akla birtakım ihtimaller getirdiğini belirterek bu ihtimallerden en kuvvetlisini, "o günkü siyasî atmosferin dinî Türkçülük konusunda ihtiyatlı davranmayı gerektirmesi" şeklinde özetler. Buna göre belki de Cumhuriyet'in yeni anlayışı ile ters düşmemek için sosyolojinin temel konusu olan din hakkında susmayı tercih eden Gökalp'in Türkçe ezan ve Türkçe Kur'an teklifi, 1928'de İlâhiyat Fakültesi'nde bir reform heyetinin çalışmalarına tesir ettiği gibi daha sonra resmen uygulamaya konulmuş ve Türkçe ezan 1950'ye kadar devam ettiği halde Kur'an'ın Türkçe okunması deneme halinde kalmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak (İstanbul 1918; haz. İbrahim Kutluk), Ankara 1976; a.mlf., Türkçülüğün Esasları (Ankara 1339), İstanbul 1958; a.mlf., Makaleler I (haz. Şevket Beysanoğlu), İstanbul 1976; a.e. II (haz. Süleyman Hayri Bolay), Ankara 1982; a.e. III (haz. M. Orhan Durusoy), Ankara 1977; a.e. IV (haz. Ferit Ragıp Tuncor), Ankara 1977; a.e. V (haz. Rıza Kardaş), Ankara 1981; a.e. VII (haz. M. Abdülhalûk Çay), Ankara 1982; a e. VIII (haz. Ferit Ragıp Tuncor), Ankara 1981; a.e. IX (haz. Şevket Beysanoğlu), İstanbul 1980; Ali Nüzhet Göksel, Ziya Gökalp Diyor ki, İstanbul 1950; Ziya Gökalp Külliyâtı-I: Şiirler ve Halk Masalları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1952, s. 242-245; Ziya Gökalp Külliyâtı II: Limni ve Malta Mektupları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1965; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Türk Düşüncesi Tarihi, İstanbul 1966, s. 297-326; a.mlf., Ziya Gökalp, İstanbul, ts. (Kanaat Kitabevi); Tahir Çağatay, "Ziya Gökalp" (H. Freyer, İctimaî Doktrinler Tarihi [trc. Tahir Çağatay] içinde), Ankara 1968; Erol Güngör, "Ziya Gökalp ve Türkçülükte Din Meselesi", Atsız Armağanı, İstanbul 1976, s. 267-280; U. Heyd, Türk Ulusçuluğunun Temelleri (trc. Kadir Günay), İstanbul 1979, s. 66, 68, 97-122; Nihat Nirun, Sistematik Sosyoloji Açısından Ziya Gökalp, İstanbul 1981; Orhan Türkdoğan, Millî Kültür, Modernleşme ve İslâm, İstanbul 1983, s. 86-90, 105-155; a.mlf., Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri, Ankara 1987; Niyazi Berkes, Felsefe

ve Toplumbilim Yazıları, İstanbul 1985, s. 200-208; Kerim Yavuz, “Ziya Gökalp’in Dinî Tutumu ve Din Anlayışı”, İİFD, sy. 2 (1977), s. 211-221; Korkut Tuna, “Ziya Gökalp’in Millî Sosyoloji Anlayışı”, İÜ İktisat Fakültesi Sosyoloji Konferansları, XXI, İstanbul 1986, s. 51-67; Ahmet İnam, “Ziya Gökalp’in Düşünce Çerçevesini Anlama Denemesi”, Ortadoğu Teknik Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi, sy. 1, Ankara 1988, s. 51-82.

Süleyman Hayri Bolay

**Eğitim Anlayışı.**

Ziya Gökalp’in eğitim hakkındaki görüşlerini, aldığı eğitimin oluşturduğu birikimin yanı sıra döneminin yerli ve yabancı eğitimcilerinin fikirlerini inceleyerek ulaştığı kanaatler de yönlendirmiştir. Kendisinin önde gelen İslâm düşünürleri kadar bazı çağdaş Batı filozofları üzerinde de incelemeler yaptığı bilinmektedir. Ayrıca Türk folkloru hakkındaki araştırmaları, onun eğitimle ilgili görüşlerinin şekillenmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Kazandığı bu teorik bilgiler dışında rüşdiye, idâdî ve dârülfünun gibi değişik seviyedeki okullarda ders vermesi ve bu okul programları için yaptığı ıslahat teklif ve teşebbüsleri de eğitimciliğinin uygulanmasına zemin teşkil etmiştir.

İmparatorluk devrinde aydınların sürgün edildikleri şehirlerden biri olan Diyarbakır’da doğmuş olması o dönemin sosyal, politik, kültürel ve ekonomik şartları içinde Gökalp’in problemleri daha iyi kavramasına, devrin bazı aydınlarını yakından tanımasına imkân vermiş olmalıdır. Bu arada Gökalp Nâmık Kemal, Ziyâ Paşa ve Ahmed Midhat gibi devrin önemli kişilerinin eserlerini okumuştur. Ayrıca idâdîde öğrendiği Fransızca ile de Fouillée, Tarde, Le Bon, Bergson ve Durkheim gibi Batı dünyasında isim yapmış fikir adamlarının eserlerini inceleyerek bir taraftan geleneksel eğitim ve kültürün, diğer taraftan Batı fikir ve kültür hayatının gelişmesinden haberdar olmuştur.

Gökalp’in eğitime dair düşünce ve teklifleri çeşitli kitap, makale ve şiirlerinde yer alırsa da özellikle 1915-1916 yılları arasında Muallim mecmuasına “Millî Terbiye” başlığı altında yazdığı alt, “Terbiye Meselesi” başlıklı iki ve 1918 yılı içinde Yeni Mecmua’ya eğitimde disiplin

konusunda yazdığı beş yazıda yoğunlaşır (Makaleler V).

Ziya Gökalp cemiyet, fert, millet, mefkûre, medeniyet, kültür gibi kavramlara yüklediği sosyolojik anlamlar ışığında eğitimi “bir toplumda yetişmiş neslin yetişmekte olan nesle toplumun kültürünü aktarması” şeklinde tanımlar ve aktarılacak olan şeyleri açıklamak için eğitimle öğretimi birbirinden ayırır. Eğitimi geniş anlamda kültürün, öğretimi ise medeniyet içinde ulaşılan gerçeklik

yargılarının aktarılması şeklinde ele alan Gökalp’e göre öğretim bir anlamda fayda amacı güder. Ekonomik çıkar, maddî kazanç, rahat bir yaşama düzeni sağlama öğretimin hedefidir. Çünkü öğretim “nâ-millî”dir, milletlerarasıdır; çağdaş medeniyetin bilim ve tekniğine dayanmaktadır. Türkiye’nin Batı medeniyetiyle ilişkisi bu açıdan teknik yöndedir (a.g.e. V, s. 29-30; VIII, s. 34-35).

Gökalp eğitimi kültüre bağlar. Eğitimin amacı genç kuşağa millî kültürü aktarmaktır. Millî kültür milletin özünü oluşturur ve bir milletin hayatı, dış görünüşünde çeşitli medeniyetlerin geleneklerinden oluşan ayrı cinsten bir karmaşa gibi göründüğü halde, gerçekte birbiriyle uyumlu kurumlardan meydana gelen katıksız bir kültürden ibarettir. Onun için kültüre ulaşmanın yollarını bilmek gerekir. Millî kültüre ulaşmak isteyenler yabancı kültürün hayranı olmamalıdır; ortak bir geleneğin çeşitli milletlerde uğradığı değişiklikleri, yani farklı kurumları nasıl ortaya çıkardığını araştırmalıdır; bir kültürde mevcut zıt akımlar arasındaki gizli bağlantı noktalarını bulmalıdır.

Türk milleti çağdaş bir toplum olma yolunda bulunduğuna göre eğitimde millîliğin sağlanması, çağdaşlığına millîliği de ekleyerek onu olgunlaştıracaktır. Şu halde Türk çocuğu millî kültüre göre eğitim görmelidir. Eğitimin amacı kişilik sahibi fertler yetiştirmektir. Çünkü bunlar milletin seçkinlerini meydana getirirler. Yapıcı ve yaratıcı kişiler bunlar arasından çıkar. Öte yandan Gökalp’e göre fert ancak millî kültürün temsilcisi olduğunda gerçek bir kişiliğe ulaşabilir.

Gökalp, daha 1916-1917 yıllarında Muallim mecmuasına yazdığı makalelerle sosyolojinin eğitime uygulanmasını sağlamaya çalışırken geniş

anlamda eğitime sosyal ve kültürel muhtevası ile bakıyordu. Bu anlayış çerçevesinde Gökalp'in millî kültür için tahrip edici gördüğü şey, medeniyetin ürünü olan fen ve tekniğin öğretilmesi değil yabancı milletlerin geleneklerinin benimsenmesidir. Bu geleneklerin kültür süzgecinden geçmeden millî hayata karışması bünyeyi tahrip eder. Bir milletin ahlâkı, seciyesi ve zevkleri kendine özgüdür. Dışarıdan kavramlar, teknikler, metotlar alınabilir; duygular, heyecan ve zevkler ise bir kültüre has unsurlardır.

Ziya Gökalp, öğrenimlerini sürdüreceklerin yeni bilgilerle uzmanlaştıklarında artık yeterince kültürel öğrenim görme fırsatı bulamayacaklarından, eğitim-öğretimin ilk dönemlerindeki ders programlarında kültür derslerinin daha ağırlıklı olmasını istemektedir. Eğitimin, toplumun yetişen kuşağa fikir ve duygularını aktarması şeklindeki tanımı Durkheim'inkinden farklı değildir. Fakat Gökalp'te yetiştirme unsuruna ağırlık verilmiştir. Millî kültür halk içinde vardır. Bunu arayıp bulmak ve eğitim sırasında aşılamak gerekir. Eğitimin esası, halk içinde yaşayan bu ruhun okulda müsbet ilimle terkip edilmesi suretiyle genç nesli bilgili ve iyi vatandaş olarak yetiştirmek olmalı, aydınların halkla, halkın aydınlarla iletişim kurması ve bütünleşmesi bu şekilde sağlanmalıdır.

Gökalp, Türkiye'de kendi devrindeki eğitimin Batı'daki gibi karakterli, tutarlı ve ahlâklı insanlar yetiştirmediği, kozmopolit olduğu görüşündedir. Nitekim İstanbul'da Sahaflar Çarşısı medrese öğrencilerine, Beyoğlu kitapçıları Avrupa maarifine, Bâbıâli'deki kitabevleri ise Tanzimat okullarına yönelik olarak işletilir. Buralarda yetişenler de sofu, Levanten ve Tanzimatçı tiplerini oluşturur. Bu kimselerde karakter ve tutarlılık görmek mümkün değildir (Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin 15 Eylül 1916'da İstanbul'da toplanan kongresine verdiği lâyiha; Makaleler I, s. 151-152). Bunun çözümü okulda kültürü (Türklük ve İslâmlık), pozitif bilgi ve Batıcılık'la yani çağdaş medeniyetle birleştirmektir. Böylece yeni nesil, hem İslâm ve Türklük değerlerinden hareketle mevcut toplumsal çevreye hem de pozitif ilimlerle kozmik çevreye uyum gösterecektir. Şu halde Gökalp'e göre eğitimin hedeflerinden biri, kişinin öncelikle içtimaî ve tabii çevresine uyumunu sağlamaktır. Fert dil, din, ahlâk, estetik, hukuk, ekonomi vb. hususlarla ilgili değer yargılarıyla âhenk içinde sosyal çevreye uyum sağlar. Değer yargıları ise tabii olarak toplumdan topluma değişir. Öte

yandan her toplumda ortak olan gerçeklik yargılarının öğrenilmesi, medeniyetin yahut onu teşkil eden değerler olan bilim ve teknolojinin öğrenilmesi demektir. Gökalp'e göre, bir yandan değer yargılarından oluşan kültürü eğitimle ruhsal alışkanlıklar haline getirirken öte yandan medeniyeti oluşturan değerler konusunda da çağa uyum sağlanacaktır.

Ziya Gökalp, sosyolojide pozitivist yaklaşımın metodoloji açısından takipçilerindendir. Kendisi araştırmanın objektif olması, bunun için de sosyal olgunun araştırılmasında olgunun peşin hükümlerden soyutlanması ve bir nesne gibi ele alınması gerektiğini ifade eder. Olguların nesnel olarak ele alınmasıyla, dış görünüşlerindeki statik sınırların ve buradan hareketle his ve heyecanlarla karışmış dinamik nokta ve görünümlerin tesbiti mümkün olacaktır (Berkes, s. 113-123; krş. Kösemihal, s. 30-55). Gökalp'in sosyolojik açıdan problemlere yaklaşırken düşündükleriyle uyguladıkları arasında çelişkiye düştüğü Heyd tarafından vurgulanmıştır (Foundations of Turkish Nationalism, s. 155; a.e. [trc. Cemil Meriç], s. 125-126). Ancak Gökalp, ülkesinin meselelerini çözmek amacıyla sosyolojik problemlerde yoğunlaşmış, hatta millî bir sosyolojinin temellerine de dikkat çekmiştir (Berkes, s. 171-183).

Gökalp'e göre bütün ilmî araştırmalar gibi sosyolojik araştırmaların da üç temel şartı vardır, a) Araştırma tamamen teorik olmalı, pratik faydaya yönelmiş olmamalıdır, b) Duyguya değil akla dayanmalıdır, c) Tümevarımcı olmalıdır. Gökalp kısaca, "Tetkikler nefsî (sübjektif) olmamalı, şey'î (objektif) olmalı" şeklinde özetlediği bu şartlara araştırma konusunun bağımsız bir gerçek olması şartını da ekledikten sonra Durkheim'i takip ederek bir toplumu onu oluşturan fertlerden farklı ve bağımsız bir gerçek olarak görmedikçe bilimin konusu yapmanın mümkün olmadığını ifade eder (Makaleler III, s. 6). Öte yandan nasıl din, hukuk, ekonomi, dil ve sanat millî perspektif açısından normatif karakter gösteriyorsa, eğitimin sosyoloji açısından incelenmesi de normatif olup bir tür kültür sosyolojisi karakteri taşır.

Ziya Gökalp, herhangi bir kategori gibi ahlâkî sahanın da belli bir sebeplilik perspektifinden ilmî araştırma konusu olabileceğine inanır. Ahlâkî değerlerin aktarılmasındaki başarısızlığın eğitimde kargaşaya yol açtığını ileri süren Gökalp bu kargaşaya örnek olarak medrese, Levanten okulları ve

Tanzimat mekteplerinin telif edilemez durumunu gösterir.

Onun yöntem açısından bir özelliği de sosyal varlıkla fonksiyonel analiz arasındaki ilişkileri incelemesidir. Ona göre toplumda yeni oluşan dinamik karakterlerin fonksiyonlarının kavranması gerekir. Milletin yaşadığı içtimaî hadiseler, krizler, savaşlar vb. olaylar, sosyal bünye içinde millî idealler açısından ortaklaşa algılanıp belli sembollere dönüşürler.

Bu idealler de milletin hayatında eğitim fonksiyonlarını sürdürür.

Gökalp'in ferdiyetçilik ve şahsiyet ayrımının kavramsal temellerine indiği ve bu kavramlar arasındaki ilişkiyi kültür ve medeniyet ikilemi açısından tahlil ettiği görülmektedir. Bu açıdan kültürle şahsiyet arasındaki ilişkilerin tahlili psikoloji, sosyoloji ve sosyal psikoloji alanlarının bir araya getirildiği bir bütünlük arzeder. Gökalp, Amerikan ve Batı yaklaşımının davranışçı bir perspektif taşıdığını, psikoloji ve psikiyatri ağırlıklı olduğunu ifade eder. Meselâ Broudy'de olduğu gibi bu yaklaşım tarzı istek, arzu, ihtiyaç ve eksikliklerin karşılanması, insanın kendi kaderini belirlemesi, kendini gerçekleştirme, kendine güven ve insanın kendisiyle bütünleşmesi gibi temel prensiplerde yoğunlaşmıştır. 1920'lerde yazılmış psikoloji kitaplarında da sıkça rastlanan bu prensipler, Gökalp'in yaklaşımında psikolojik olmaktan çıkıp sosyolojik bir nitelik taşımaya başlar.

Ziya Gökalp'in hangi tip ferdiyetçiliği savunduğu ve hangisini reddettiğine gelince, düşünüre göre şahsiyetin oluşması mefkûre, kolektif heyecan ve içtimaî şuurun ferdi sosyal şahsiyet haline getirmesiyle mümkündür. Fert artık kendi menfaatlerini unutur, bütün çabasını toplumun çıkarı için kullanır. Böylece fert toplumun kutsallığını hisseder ve toplumsallaşır. Yüksek derecede ahlâk, dinî duygu ve kültürün özümsenmesi onu güçlü bir şahsiyet yapar. Büyük adamlar bu duygu ile kavrulanlardır. Esasen pozitif şahsiyet de bununla kaimdir (Türk Ahlâkı, s. 10-11; ayrıca bk. Anar, s. 188-192, 193-195).

Gökalp Türkleşmek, İslâmlaşmak ve muâsırlaşmak prensiplerini eğitim görüşleri açısından da ele almıştır. Muâsırlaşmak, gerek teori gerekse uygulama açısından Avrupa'nın bilim ve tekniğinin alınması anlamına geliyordu. Gökalp'e göre Türk toplumu güçlenmek için bilim ve teknolojiyi

kendisinin bir parçası haline getirmek zorundadır. Toplumun ahlâkî ve mânevî ihtiyaçları da din ve kültürle karşılanmalı, dolayısıyla eğitim ve öğretim bu ihtiyaçları yerine getirecek şekilde düzenlenmelidir.

İnsanın karakterini metafiziğe bağlı olmaksızın sosyal olgu açısından açıklayan Gökalp'in eğitim teorisi, okulun öğrencileri kitap kurdu olarak yetiştirmesine, onlara karşı sert ve acımasız olmasına, insan gerçeğiyle bağdaşmayacak katı bir disiplin uygulamasına karşı açık bir isyandır. Bu sebeple Gökalp, kültürün bir ürünü olarak yaygın eğitimin eğitim alanındaki açıkları kapatmak üzere temel bir fonksiyonu olduğunu söyler. Gökalp'in eğitimde informel arkadaş ve referans gruplarına dikkati çekişi, bu konulara başkalarının da değinmiş olması muhtemel ise de Willard Waller'in The Sociology of Teaching'inden çeyrek asır, Janes Coleman'ın The Adolescent Society'sinden en az yarım asır ileridedir (Anar, s. XI). Ona göre eğitimin ana hedefi, millî seçkinleri yetiştirmek ve seçkinlerle kitleler arasındaki farklılığı azaltmak suretiyle eğitimin yaygınlaşmasını sağlamak olmalıdır. Kültür ve medeniyet arasındaki diyalog devam edeceğine göre eğitimin amacı sadece vatan severlik ve milliyetçilik olmamalıdır. Gökalp'in temel düşüncelerinden biri, halkı kalitesizlikten ve kaderci olma durumundan çıkarıp kendi kendini idare eden, inisiyatiflerini geliştirip kullanabilecek bir ruha yahut yaratıcılığa kavuşturmaktır ki böylece demokrasi ve çağdaşlaşma kendiliğinden oluşacaktır.

Öte yandan Gökalp'te disiplin meselesinin ele alınış biçimi, bugünün eğitim psikolojisinin ele aldığı şekilde bir iç disiplin olarak görülür. Gökalp, cezalandırma ve korkutma ile iç disiplinin teşekkül edemeyeceğini vurgulamış, fakat öğrencilerin disiplinli bir hayat sürmeleri halinde toplumun kurallarına daha kolaylıkla intibak edeceklerini belirtmiştir. Ona göre sosyalleştirme süreciyle eğitimin ilişkisi açısından bütün yaygın eğitim prensipleri, yani toplumda var olan ve henüz müfredat programlarına alınmamış bulunan hususlar da toplumun değerlerinin aktarılması bakımından belli sonuçlar doğurmakta olup bunların gözden kaçırılmaması gereklidir. Gökalp, yaratıcı düşünme kabiliyetinin geliştirilmesine olan ihtiyacın farkındadır; fakat yaratıcı kapasitenin kaynağı olarak sosyal hayatı gördüğü için bütün yaratıcılık kapasitesinin mefkûrede var olduğunu kabul eder (Anar, s. 75-77). Ona göre halk hikâyeleri ilmî bakımdan bir değeri yokmuş gibi görünürse de kahramanlarına atfedilen idealist, azimli ve insan

üstü karakterler sebebiyle bu hikâyeler oldukça faydalıdır. Nitekim Mc. Clelland da millî karakterler ve bunların ekonomik gelişme ve modernleşme süreciyle ilgili problemlere etkisi bakımından çocuk hikâyelerinin önemini vurgulamıştır (Communications and Political Development, s. 152-161).

Gökalp'e göre eğitimin görevlerinden biri de inisiyatif kullanabilme, mesuliyet yüklenebilme gibi hususlarda öğrencilerin becerilerinin geliştirilmesidir. Eğitim fonksiyonel bir nitelik taşımalıdır. Öğrencilerin gelişmesi onların neyi tekrar edebildiğiyie değil, inisiyatiflerinin ne kadarını bağımsız olarak toplumun iyiliği için kullanabilecekleriyle ölçülmelidir. Eğitimin kalitesi üretici vasfıyla orantılıdır.

Ziya Gökalp, kızlarına yazdığı mektuplardan birinde öğrencinin en çok ilgi duyduğu ve sevdiği ilim ve meslek dalına yönelmesi gerektiğine, çünkü çocukların hangi alana yeteneği varsa ondan zevk alacağına, böylece eğitimde başarının istidatları keşfetmeye bağlı olduğuna işaret ettikten sonra din ve ahlâk eğitimine de temas etmektedir. Bu alanlardaki derslerin çocuklarda coşku uyandırması gerektiğini belirterek kendi döneminde bu derslerin coşkudan yoksun biçimde okutulduğundan çocuklara Allah ve mefkûre sevgisi verilemediğinden yakınmakta, onların bu duyguları ilâhilerden ve destanlardan aldıklarını, bu şekilde edebiyatın daha da önem kazandığını belirtmektedir (Limni ve Malta Mektupları, s. 73).

Gökalp okulların her seviyede karma eğitim yapmasını savunmuştur. Ona göre öğretmen öğrencileri frenlemeden önce onları nasıl kontrol edeceğini ve onlara nasıl davranacağını bilmelidir. Öğretmenin öncelikli fonksiyonu, çocuğun ahlâkî gelişmesini olumlu yönde etkilemek ve öğrenciye millî ülkünün ne olduğunu kavratmaktır.

Ziya Gökalp'in eğitim anlayışını şekillendiren ana fikir, millî ve dinî (kültür) kimliği yitirmeksizin çağdaşlaşmayı mümkün kılan bir eğitim sistemini oluşturma gayesinde yatmaktadır. Ona göre Türk Devleti, millî kültürün ve çağdaş medeniyetin gereklerini yerine getiren mefkûreci şahsiyetler yetiştirmek üzere teşkil edilmiş bir millî eğitim sistemini hayata geçirdiği ölçüde geleceğe güvenle bakabilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak (İstanbul 1918; haz. İbrahim Kutluk), Ankara 1976, s. 57-61; a.mlf., Türkçülüğün Esasları (Ankara 1339), İstanbul 1976; a.mlf., Türk Ahlâkı (haz. Mustafa Görgen), İstanbul 1975, s. 10-11; a.mlf., Makaleler I (haz. Şevket Beysanoğlu), İstanbul 1976, s. 151-152; a.e. III (haz. M. Orhan Durusoy), Ankara 1977, s. 3-7; a.e. V (haz. Rıza Kardaş), Ankara 1981; a.e. VIII (haz. Ferit Ragıp Tuncor), Ankara 1981,

s. 34-35; U. Heyd, Foundations of Turkish Nationalism, London 1950, s. 155; a.e.: Ziya Gökalp: Türk Milliyetçiliğinin Temelleri (trc. Cemil Meriç), İstanbul 1980, s. 125-126; Niyazi Berkes, Turkish Nationalism and Western Civilization, London 1959, s. 113-123, 171-183; D. Mc. Clelland, “National Character and Economic Growth in Turkey and Iran”, Communications and Political Development (ed. L. W. Paye), Princeton 1963, s. 152-161; Ziya Gökalp Külliyâtı-II: Limni ve Malta Mektupları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1965, s. 73; E. Durkheim, The Rules of Sociological Method (trc. S. A. Solovay-J. H. Mueller), New York 1966; İlhan Başgöz-H. E. Wilson, Educational Problems in Turkey 1920-1940, Bloomington 1968, s. 25; Nurettin Şazi Kösemihal, Durkheim Sosyolojisi, İstanbul 1971, s. 30-55; Suat Anar, The Social and Philosophical Foundations of Modern Turkish Education: The Impact of Ziya Gökalp’s Teaching on Philosophy of Education (doktora tezi, 1976), University of Maryland, s. XI, 66-68, 75-77, 188-192, 193-195, 200; Orhan Türkdoğan, Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi, İstanbul 1978; Hikmet Yıldırım Celkan, Ziya Gökalp’in Eğitim Sosyolojisi, İstanbul 1989; Halil İnalcık, “Sosyal Değişme, Gökalp ve Toynbee”, TK, III/31 (1965), s. 422; Necati Akder, “Dil ve Kültür Şuuru”, a.e., IX/103 (1971), s. 574-576.

Suat Anar

**Sosyolojisi.**

Osmanlı toplumunda değişim eğilimini harekete geçiren faktör, Batı'da olduğu gibi sanayileşmenin ortaya çıkardığı meseleler değil, daha ziyade merkezî yönetimden hoşnutsuzluk ve seçkinlerin meşrutiyet talebi şeklinde iki noktada toplanabilecek olan siyasî-içtimaî sebeplerdir.

Gökalp sosyolojisinin özellikle metot açısından başlıca kaynağı olan Emile Durkheim, "Sosyal olgu sosyal sonuçlarıyla ilişkisi açısından araştırılmalıdır" diyordu. Gökalp içtimaî ve siyasî problemleri tahlil ederken Durkheim'in bu yöntemi yanında sosyolojinin felsefî temellerine de inme gereğini duymuş; bu da onu karmaşık sorunları incelerken bazan sosyolojinin yöntemi dışında tümdengelim yöntemine başvurmaya, Kur'an'dan ve fıkıhtan örnekler kullanmaya götürmüştür. Esasen Gökalp, Durkheimci sosyolojiyi tanımadan önce pozitivizm ve idealizmi uzlaştırarak bir değerler ve eylemler felsefesi geliştirmeye çalışmış, hatta meselelerin tahlilinde bu felsefeden faydalanmış ve bu anlayışı sosyolojik idealizm olarak sunmuştur.

Ziya Gökalp kavramları çok net olarak ortaya koymaya çalışmış, onları tahlil ederken dikkatli ve mekanik bir tutum takip etmiştir. Gökalp, Batı sosyoloji geleneğinde bulunan düalist yaklaşımı (cemaat-cemiyet, organik-mekanik, dinamik-statik gibi) bu kavramlarda korumuş ve bunları oldukça şuurlu bir biçimde kullanmıştır.

Gökalpçi düşüncenin esaslarını oluşturan, bu düşüncenin sosyolojik açıklamasını yapabilmek için incelenmesi gereken başlıca kavramlar şunlardır: l. Hars ve Medeniyet. Spencer ve Durkheim gibi pek çok sosyal bilimcinin kabul ettiği ve içtimaî değişmenin etkenlerinden olan nüfus yoğunluğu ve iş bölümünün gelişimi, Durkheimci ifade ile mekanik toplumdan organik topluma geçiş toplumsal evrimin oluşum çizgisini belirler. Gökalp de Durkheim'in bu görüşünü benimsemiş, ancak medeniyetin maddî hars (kültür) ağırlıklı değiştirme gücü karşısında kültürün silinmesi korkusu onu kültür ve medeniyeti farklılaştırma çabasına götürmüş (Heyd, s. 44-47), böylece bu iki kavram Gökalpçi düşüncenin iki önemli dayanak noktasını teşkil etmiştir.

Kültür milletin din, ahlâk, estetik, ekonomi, edebiyat, teknik gibi değerlerle ilgili hayatının bir sentezidir (Makaleler V, s. 30-31; Türkçülüğün Esasları,

s. 25). Gökalp, milletlerin kendilerine has değerleri yanında diğer milletlerle ortak bulunan değerlere rastlamanın da mümkün olduğunu söyler. Medeniyet, milletlerce ortak içtimaî tanımların belli bir gelişim aşamasında paylaşılmasından oluşmaktadır. Şu halde medeniyet milletlerarası karakter gösterir ve gerçeklik hükümlerinden meydana gelir. Kültür ise bir millete mahsus karakteristik özellikler taşır. Nitekim Gökalp İngiliz, Fransız, Alman kültürlerinin her birinin bağımsız olduğuna, fakat bunların birlikte Batı medeniyetini meydana getirdiğine işaret eder (Türkçülüğün Esasları, s. 25-26). Bu kavramlarla ilgili önemli bir nokta da kültürün kendiliğinden (spontane) oluşmasına karşılık medeniyetin bilinçli, rasyonel bir çabanın ürünü olmasıdır (a.e., s. 104).

Böylece Gökalp, ilmî sosyoloji yöntemini kullanarak Türk kültürünü koruyup geliştirmeye, Batı medeniyetiyle Türk kültürü arasında diyalog kurmaya çalışmaktadır. Değiştirilmesi istenmeyen değerleri kültür, değiştirilmesi istenenleri de medeniyet kapsamında ele almakta, buradan hareketle Batı medeniyetiyle bütünleşmenin stratejilerini ortaya koymaktadır. Çünkü kültürü oluşturan değerler milletlerin öz malı olup bunların değişmesi değil gelişmesi gerekir. Medeniyetin unsurları ise kültürün gelişimine imkân vermediğinde değiştirilecektir.

Ziya Gökalp'in bu farklılaşmadan, Gaston Richard'ın yazıları vasıtasıyla Tönnies'den haberdar olmuş veya bunu I. Dünya Savaşı döneminde Türkiye'ye gelen Alman profesörlerinden öğrenmiş olması muhtemeldir (Anar, s. 79; Fındıkoğlu, Sosyalistler XII, s. 17). Ayrıca Giddens Revue philosophique'de Durkheim'in Tönnies'den haberdar olduğunu da açıklar (Durkheim, Selected Writings, s. 146-147). Esasen bu yaklaşım, Graham Sumner'ın meşhur örf ve âdetler analizinde de yer almaktadır (Anar, S. 77).

Gökalpçi düşüncede kültür-medeniyet ikilemiyle ilgili tesbitler Uriel Heyd ve Erol Güngör tarafından sunî olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Nitekim Gökalp kültür ve medeniyetin muhtevasını tartışırken dil, din, hukuk, ahlâk gibi kavramları bazan kültürün, bazan da medeniyetin konusu olarak ele almıştır. Bu karmaşa belki de Gökalp'in, Türk toplumunun çok hızlı değiştiği bir dönemde gerekli tahlil ve değerlendirmeleri yapabilmek için acele davranmak zorunda kalmasından kaynaklanmıştır. Şüphesiz Heyd ve Niyazi Berkes'in düşündüğü gibi bu onun sistematiğinde de bazı

eksikliklerin bulunabileceği ihtimalini akla getirmektedir (Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, s. 54-56).

Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyet ayırımı aynı zamanda mekanik ve organik toplum tipleriyle de ilgilidir. Bu ayırım günümüz sosyolojisinde de kullanılmaktadır (Türkdoğan, s. 25). Nitekim Maclver, tıpkı Gökalp gibi kültürü medeniyetin antitezi olarak kabul etmektedir. Medeniyet milletleri birbirine benzer hale getirirken kültür belli bir biçimde farklılaştırmaktadır. Burada Gökalp sosyolojiye dayanmayan pratik sebeplerle hareket etmektedir (a.g.e., s. 24). Bu ise vatandaşlarının önce güçlü bir biçimde kültürü benimsemesini, ardından da Batı medeniyetine uyum sağlamasını istemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Kroeber'de olduğu gibi ona göre de medeniyet kaynağını kültürde bulmaktadır. Bu açıdan her toplumun önce yalnız kültürü vardır; medeniyet kültürün sonucudur. Gökalp bunu tarihî şartlardan faydalanarak da ortaya koyar. Türkler kültürce zengin fakat medeniyetçe fakirdir. Onun bu görüşü tartışmaya açıktır. Ancak Gökalp kültüre bir denetim fonksiyonu yüklemekte,

yani medeniyet unsurlarının iktibas edilişinde kültürün kaosu önleyecek bir rol oynaması gerektiğini düşünmektedir.

Kültür ve medeniyetin birleşen noktaları sosyal hayatın din, estetik, ahlâk, ekonomi, dil ve teknoloji alanları olup bunlar kültür ve medeniyeti oluşturur. Tıpkı Batı uygarlığının Alman, Fransız, İngiliz kültürlerinden meydana gelişi gibi her medeniyet içinde kendine has farklı kültürlere rastlamak mümkündür.

Gökalpçi düşüncede kültür, bağımsızlığını sürdürmek için medeniyeti temsil etmelidir. Eğer bir kültür çevresindeki medeniyeti temsile çalışmazsa medeniyet kültürü bozar (Berkes, s. 109). Hatta kültür kaynağını medeniyetten almakta, medeniyet çok gelişince de kültür bozulmaktadır. Yine Gökalpçi düşüncede kültürleri kuvvetli, fakat uygarlıkları zayıf milletler uygarlık düzeyleri yüksek milletleri yenmektedir (Güngör, Dünden Bugünden: Tarih-Kültür-Milliyetçilik, s. 103). Şu halde bir milletin sağlam olabilmesi için kültürle medeniyet arasında denge kurulması gerekir. Gökalp daha sonraları Telif ve Tercüme Dairesi başkanlığı yaptığı dönemde bir taraftan Bat'nın temel kültür eserlerini Türkçe'ye çevirmek, diğer

taraftan da millî kültürü geliştirecek eserler yazdırmak suretiyle inandıklarını hayata geçirmeye çalışmıştır.

Kültürün önemi milliyet ve millet kavramıyla içten ilişkisindedir. Tarihî gelişme açısından bu oluşum kültür-millet tipine doğrudur. Bir toplumun millet olması bağımsız bir kültüre sahip olmasına bağlıdır. Kültürün gelişmesi toplumda milleti oluşturan din, dil, ahlâk, zevk gibi değer yargılarının eğitim yoluyla gerçekleşmesine bağlıdır. Bundan dolayı kişinin başka medeniyetlere hayran olmaması, önce eğitim ve sosyalleşme yoluyla kendi kültürünü edinmesi gerekir. Gökalp din, ahlâk, dil, teknik, estetik vb. elemanları bakımından kültür ve medeniyet kavramlarının benzerliğini ve aynılaşmasını tahlil ederek bunların sosyal hayatın bütün safhalarını kapsadığını göstermektedir (Anar, s. 85). Böylece monist bir yaklaşımdan sentezci bir teoriye yönelmektedir.

2. Mefkûre. Ziya Gökalp, "ideal" mukabili olarak bizzat kendisinin türettiği mefkûre kelimesini daha dar ve özel anlamda "millî ülkü" karşılığında bir terim olarak kullanmıştır. Gökalp, sosyal hayatı düzenleyen değerler ve inançların neler olduğu sorusunu, bu hususlara tesir eden esas şekillendirici güç olan mefkûrenin yapısı ve topluma etkileri gibi problemleri Durkheim sosyolojisinden faydalanarak çözmeye çalışır (Heyd, s. 35-36). Heyd, Gökalp'in ilk defa Türk Yurdu'ndaki yazılarında toplumun bir sosyal bunalım halinde uyanan bilincini mefkûre anlayışıyla işlediğini söyler. Toplum burada kendi oluşumunu, kökenini ve görevini bilinçli bir şekilde anlar. Bunalımlı dönemler mefkûrenin yaratılış günleridir; millî felâketler kalpleri birleştirerek ortak bir kalp vücuda getirir. Mefkûre bu birleşmiş güçten doğar ve yeni kurumlar meydana getirir (Türkleşmek, islâmlaşmak, Muâsırlaşmak, s. 63-67). Pozitivizm taraftarı olan Gökalp mefkûreyi metafizik dünyadan çıkaramaz, ferdin zihninde oluşan ve ferdin topluma kabul ettirdiğini ifade eden teorileri de kabul edemezdi. Şu halde bu sübjektiflikten kurtulmak için mefkûrenin varlığı ilmî olarak ortaya konmalı, böylece ilk ve temel Durkheimci sosyolojik kural uygulanmalıydı. Buna göre değerlerin yakından incelenmesi durumunda onlarda gizli ve yaptırımcı bir güç olduğu görülür. Fakat ferdin üstündeki realite aslında sosyal gerçekliktir. Değerler toplum için sübjektif karakter göstermekle birlikte bunlar fertlerce benimsenmek suretiyle sosyal vicdanı oluşturarak objektif nitelik kazanmaktadır. Bu şekilde fertler millî kişilikler halini alır,

toplumu kendilerinden farklı bir realite olarak görürler. Yeni hayat ve yeni değerler artık toplumun ruhu olacaktır. Hikâyeler, inançlar, atasözleri ve estetikten ahlâk ve ekonomi anlayışına kadar bütün değerler millî mefkûreyi teşkil edecektir.

Gökalp'e göre modern toplumda millî vicdan varlığını sürdürürken sosyal sebepler toplumda yenilikler meydana getirebilir. Bu değişmeler özellikle sosyal yapı, sosyal yoğunluk, sosyal homojenlikle sosyal iş bölümünde kendini gösterir. Ziya Gökalp, sosyal olguların sebebini yine sosyal olgulara bağladığı için Durkhemci görüşü Marx'ın tarihî maddeciliğine tercih eder. Çünkü mefkûrenin anahtar terimleri sosyal morfolojide yatar. Durkheim gibi Gökalp de sosyal olayları kolektif bilince indirger.

Zümrenin içtimaî vicdanında şuur halini almış olan inançlar sosyal çekicilik ve yaptırım gücü sayesinde insanları toplumla bütünleştirir. Bu bakımdan örf düşünülen mefkûreye benzer. Örf toplumun vicdanını ve aktüel davranışlarını şekillendirici bir rol oynamaktadır. Heyd'in ifadesiyle, insanların isteklerinden bağımsız ve toplumu birleştiren kararlı güç içtimaî şuur olup bu şuur toplumda düşünme, duyma ve görevlerin yerine getirilişinde bir ahenk sağlar (Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, s. 154).

3. Seçkinlerin Dolaşımı Teorisi. Gökalp'in teori ve perspektifleri kültürü millîleştirir; çünkü kültür millî olma yeteneğini kazandırır. Gökalp toplumun millîleşmesini ister; zira toplum millî kültürle kişilik kazanacak ve güçlenecektir. Ancak medeniyet olmaksızın belli bir toplumun yükselmesi de mümkün değildir. Batı dünyası uygarlığı paylaşır; fakat her birinin kendine özgü kültürü de vardır. Gökalp millî varlığın millî kültüre bağlı olduğuna inanır. Bu bakımdan Tanzimat'ta devlet yönetiminin Batı kültürünü almasının yanlışlığını vurgular.

Tönnies gibi Gökalp de kültür ve mefkûrenin kaynağını halkta bulur. Ona göre kültür seçkinlerin nezdinde bozulmuş, potansiyelini yitirmiştir (Heyd, s. 48-50). Halbuki halk kültürün yaşayan müzesidir. Eğer toplumda seçkinler bozulmuşsa bunların tekrar millî kişilik kazanması ancak kültüre dönmeleriyle mümkün olur. Toplumsal yabancılaşmayı önlemenin yolu da seçkinlerin halka gitmesidir. Seçkinler halktan kültürü almalı, bu arada kendileri de halka medeniyeti götürmelidir. Halbuki Türk seçkinleri millî

kültürden faydalanmadan yetiştirilmiştir. Bu açığın kapatılması için seçkinler halkın arasında yaşamalı, onların atasözü ve deyimlerini, olayları açıklayış ve anlayış tarzını, mantığını kavrayarak ahlâkî ve dinî duygularını paylaşmalıdırlar (Türkçülüğün Esasları [İng. trc. Robert Devereux], mütercimin önsözü, s. IX-XI).

Gökalpçi demokrasi seçkincidir. Eğer halk-seçkinler diyalogu kültür ve medeniyetin bir diyalogu olarak gerçekleştirilirse seçkin-halk ilişkisi de sağlıklı bir düzene kavuşmuş olur. Çünkü seçkinler içtimaî hareketlilik esasına göre başarı, yetenek ve çalışmaları nisbetinde yükselirler; bu da açık ve demokratik toplumda gerçekleşir. Görüldüğü gibi burada tek şart aydınların millî olmasıdır.

4. Gökalpçi Sosyal Değişme Teorisi. Sosyal değişme sosyal konuların en vazgeçilmezlerindendir. XIX. yüzyılda teoriler genellikle Batı uygarlığının gelişimiyle ilgiliydi. Bu yaklaşımlar, sosyal sistemlerin özel karakteristiklerini veya mekanik özelliklerini ilk hareket noktası olarak kabul ettiler. Gökalpçi yaklaşım, Durkheimci sosyolojik idealizmin takipçisi olarak çoğulcu bir karakter taşır. Gökalp değişime tesir eden faktörleri ele alırken sosyal, kültürel ve teknolojik faktörlerin nasıl farklı sosyal değişimler oluşturduğunu, bunların başka alanları nasıl bir farklılıkla etkilediğini, değişik faktörlerin ve tepkilerin kültür-medeniyet diyalogunda nasıl birleştiğini tahlil eder (Türkdoğan, s. 11-29).

Gökalpçi düşüncenin iki ana kavramından biri olan medeniyet bilim ve teknoloji üzerine kurulmuştur. Kültürün elemanları tabii, medeniyetin elemanları sunîdir. Şu halde kültür yaşama biçimi, medeniyet ise bunun görünümüdür. Gökalp’in medeniyet kavramı P. A. Sorokin’deki maddî kültüre, hars kavramı da manevî kültüre uygun düşer. Gökalpçi kültür-medeniyet farklılaşmasına Sorokin’in modeli arasında paralellik vardır. Bu durum, Gökalpçi sosyolojinin günümüz sosyoloji çerçevesi içinde de yerinin olduğunu göstermektedir.

Sosyal değişme içtimaî yapının farklılaştırılması olup bu da bir toplumun kültürüyle ilgilidir. Sosyal değişme, toplumların statüko dengesinin kaybolmasına ve bir aşamadan bir başka aşamaya doğru ilerlemesine sebep

olur. W. F. Ogburn, maddî kültürdeki değişimin daha sonra manevî kültürü değiştireceğini ifade eder (Sociology, s. 819-829). Şu halde öncelik maddî kültür alanındaki değişmededir. Gökalp'e göre de toplumsal değişme önce maddî kültürde başlar ve kültür medeniyet için ön şart olur.

Gökalpçi sosyal değişme, Durkheim'in toplum tipleri ayırımından hareket eden mekanik toplumorganik toplum oluşumunda ve kültür-medeniyet etkileşimine doğru kendini gösterir. Gökalp, toplumları basit ve karmaşık olarak ayırırken ilkel toplumdan millî topluma doğru oluşumun belirtilerini tesbit eder. Bunlardan ilkel veya basiti ifade eden birinci toplumda mekanik karakter hâkimdir. İnsanlar inanç, davranış, algılama ve tepkide bulunma bakımından birbirlerine oldukça benzerler. Burada homojen niteliklerin ağır bastığı bir toplum tipi ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık nüfus artışı ve iş bölümünün ağırlık kazandığı, bilgi ve becerinin ön plana çıktığı organik toplumlarda Durkheim'in ifadesiyle artık iş bölümünün ürünü olan yeni grupların dayanışması doğar; toplumun bütünsel dayanışma biçiminden gruplar dayanışmasına yani zümreler dayanışmasına ulaşılır. Bu değişim "anomi" denilen kuralsızlık halini doğurur; değişmelerin çok hızlı oluşu toplumda kaos meydana getirir. Gökalp ise tarih felsefesinde olduğu gibi sosyal değişme teorisinde de iyimserdir. Organik toplumda iş bölümünün oluşturduğu gruplardaki organik dayanışmanın yanında mekanik dayanışmanın da devam ettiğini kabul eder. İlkel toplumdan karmaşık topluma doğru ilerlerken klan veya kabilenin kaybolması millî duyguların gelişimini sağlamıştır. Şüphesiz bunda kültür unsurlarının daha kolay etkileşim alanı yaratmasının, yani teknolojik imkânların artmasının da etkisi olmuştur. Gökalp, kan bağının yerine millî kültürü koyarak organik toplumda bütünleşmeyi mümkün kılmaya, toplumsal değişmede anomiyi önlemenin yolunu göstermeye çalışmıştır.

Gökalpçi sosyal değişme evrimci karakter gösterir. Organik dayanışmanın bulunduğu toplumlarda değişme milletleşme yönündedir. Gökalp, toplumsal düzenleme ve kültürel iletişimin anominin önlenmesinde etkin olduğunu vurgular ve çoğulcu nitelikli bir sosyoloji düşüncesi oluşturmaya çalışır.

5. Gökalpçi Düşüncenin Epistemolojisi. Bazı farklılıklara rağmen Gökalp, Durkheim'in takipçisi olarak içtimaî ve felsefî alandaki kendi fikirlerinin epistemoloji açısından karşılaştığı problemlerle de ilgilenmiştir (Anar, s.

113-120). Ona göre toplumsal bilinç, toplumsal temsil edilme ve mefkûreler toplumun dinamizmini oluşturur. La Capra'nın işaret ettiği gibi Durkheim, dinin sosyolojik açıklamasında din sosyolojisini bilgi problemiyle irtibatlandırmış, toplumsal temsil ve bilinci tabiatı itibariyle dinî temele bağlamıştır (Emile Durkheim, Sociologist and Philosopher, s. 265). Gökalp de masallara, dinî inançlara, ahlâk ve mefkûreyi gerçekleştirecek kavramlara bazı nitelikler yükleyerek içtimaî temsilin yarı yarıya dinî karakter gösterdiğini belirtmek suretiyle Durkheim'in görüşüne katılır.

Gökalp bilgi probleminin pek çok yönüyle ilgilenmiştir. Problem, bütün olgular için aynı determinizm ve monistik ilkenin uygulaması ile çözülemezdi. Durkheim'in sosyoloji ile metafizik arasında ilişki kurmamasına ve epistemolojiyi metafizikle desteklemesine karşılık Gökalp toplumu bütünleştirmek amacıyla bilimsel bir titizlikle sosyal metafizik ve toplumsal felsefeye önem vermiş, diğer bilimlerle onların sadece toplumsal ilişkiler dolayısıyla önemli sebep ve sonuçlan bakımından ilgilenmiştir. Toplumsal olmayan bilgi ve varlığın da gözden kaçırılmaması gerekliydi. "Bugünkü Felsefe" adlı makalesinde artık bugünün felsefesinin bilimle uyumlu hale getirilebileceğini, çünkü mantığa dayalı olduğunu vurgulamıştır (Makaleler II, s. 1-7).

Ziya Gökalp'in eksik noktalarından biri, herhangi bir konunun anlaşılmasına yarayacak ve onu aydınlatacak felsefî kavramların tartışılmasından ziyade mevcut şartlarla ilişkisi açısından sosyal bilimlere fazla önem vermesidir (Heyd, s. 43). Fakat Gökalp, Türkler için zamanın henüz başlı başına felsefe ile ilgilenmeye elverişli olmadığı bir dönemde sınırlılığın ardındaki ütopyacı görüşlerin keşfedicisi olmaktan ziyade, sosyolog olarak toplumun problemlerine çözüm üretmeye çalışmıştır.

Gökalp'in toplumsal analizleri yeterince ilmî derinlik ve objektiflik taşımaz. O zaman zaman kendine rehber edindiği ilkelerden uzaklaşmış, bazan sübjektif kalırken bazan da fikirlerini bir dogma gibi ortaya atmıştır (a.g.e., s. 113-114). Normatif yasalaştırmanın sürekliliğini ve çarpıtılmış normatif toplumsal temsil biçimini tartışmayan Gökalp, yabancılaşma ile geçerlilik arasındaki ilişkiyi belirleyerek Marx'ın sınıf hâkimiyetine dayalı bir grup çıkarını düşünen görüşünün aksine seçkinlerle halkın dengeleşme noktalarını göstermiştir.

Gökalpçi düşüncenin toplumculuğa inancı, inananların İslâm kardeşliği ve eşitlik geleneğine dayanır; onun inancı buradan hareketle kendisini toplumsal dayanışmacılığın yollarını bulmaya götürür. Bu sebeple tıpkı Amerikan sosyolojisi gibi Gökalpçi sosyoloji de içtimaî çatışmayı reddeder. Fakat günümüzde çatışma sosyolojisi toplumsal dinamizmin tesbitinde önemli ipuçları vermektedir.

Ziya Gökalp’in epistemolojiyi yorumu, kültürel tecrübenin ve onun anomi ile ilişkisinin yapısal açıklamasıdır. Epistemolojik analizin konusu bu anlamda, aşağı yukarı örnekler ve kategorilerin değişik birleşimlerinin kelime ve eylemlerde belirtilen anlamlarının açığa çıkarılmasını gerektirmektedir. Bu açıdan epistemoloji kültür ve toplumla ilişki içindedir. Bu ise toplumsallaşma sürecinin epistemolojik incelenmesine de özel bir önem yüklemektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak (İstanbul 1918; haz. İbrahim Kutluk), Ankara 1976; a.mlf., Türkçülüğün Esasları (Ankara 1339), İstanbul 1976; a.e.: The Principles of Turkism (trc. Robert Devereux), Leiden 1968, mütercimin önsözü, s. IX-X1; a.mlf., Makaleler II (haz. Süleyman Hayri Bolay), Ankara 1982; a.e. V (haz. Rıza Kardaş), Ankara 1981; W. F. Ogburn-M. F. Nimkof, Sociology, Boston 1940, s. 819-829; Osman Tolga, Ziya Gökalp ve İktisadi Fikirleri, İstanbul 1949; C. W. Mills, The Power Elite, London 1956; F. M. Keesing, Cultural Anthropology, New York 1958, s. 454-455; Turkish Nationalism and Western Civilization (trc. Niyazi Berkes), London 1959, s. 104-109 (Ziya Gökalp’in bazı makalelerinin çevirisi ile birlikte inceleme); E. Durkheim, The Rules of Sociological Method (trc. S. A. Solovay-J. H. Mveller), New York 1966, s. III; a.mlf., Selected Writings (haz. ve trc. A. Giddens), Cambridge 1972, s. 146-147; Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, Sosyalistler XII, İstanbul 1966, s. 17; a.mlf., İçtimaiyat Dersleri, İstanbul 1976, tür.yer.; a.mlf., “Ziya Gökalp’ta

Sosyalizm Telâkkisi”, TK, III/36 (1965), s. 929; S. N. Eisenstadt, Comparative Perspectives on Social Change, Boston 1968, s. XI; Doğan Avcıoğlu, Dün-Bugün-Yarın-Türkiye’nin Düzeni, Ankara 1969, s. 175; P. A. Sorokin, Society, Culture and Personality, New York 1969, s. 313; D. la Capra, Emile Durkheim, Sociologist and Philosopher, Ithaca 1972, s. 265, 272, 280; Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri (haz. Rıza Kardaş), İstanbul 1973 (Ziya Gökalp’in makaleleriyle birlikte inceleme); Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, Ankara 1973, tür.yer.; Suat Anar, The Social and Philosophical Foundations of Modern Turkish Education: The Impact of Ziya Gökalp’s Teaching on Philosophy of Education (doktora tezi, 1976), University of Maryland; Orhan Türkdoğan, Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi, İstanbul 1978; a.mlf., “Ziya Gökalp’te Sosyal Değişme”, Töre, IV, Ankara 1972, s. 16; U. Heyd, Ziya Gökalp: Türk Milliyetçiliğinin Temelleri (trc. Cemil Meriç), İstanbul 1980; Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, İstanbul 1980, s. 54-86; a.mlf., Dünden Bugünden: Tarih-Kültür-Milliyetçilik, İstanbul 1986, s. 103; Nihat Nirun, Sistematik Sosyoloji Açısından Ziya Gökalp, İstanbul 1981; Hikmet Yıldırım Celkan, Ziya Gökalp’in Eğitim Sosyolojisi, İstanbul 1989; Nureddin Şazi Kösemihal, “Memleketimizde Tecrübî Sosyolojinin Doğuşu ve Gelişmesi”, Sosyoloji Dergisi, sy. 6, İstanbul 1950, s. 123-124; Necati Akder, “Dil ve Kültür Şuuru”, TK, IX/103 (1971), s. 574-576; Rıza Kardaş, “Ziya Gökalp”, İA, XIII, 583-614.

Suat Anar

# GÖKBİLGİN, M. Tayip

(1907-1981)

Osmanlı tarihçisi.

Ordu'da doğdu. Dedeleri, Samsun'un Çarşamba kazasında kadılık ve müderrislik yaptıklarından yörede Hocazâdeler diye anılan bir aileye mensuptur. Babası Hacı Mehmed Emin Efendi'dir. İlk öğrenimini Çarşamba'da yaptı; daha sonra bir süre medreseye devam etti ve babasından hüsn-i hat dersleri aldı. İstiklâl Savaşı sırasında ara verdiği tahsilini Samsun, Erzurum ve Trabzon muallim mekteplerinde tamamlayarak 1929'da Aşkale köy okulunda meslek hayatına başladı. 1936'ya kadar Tercan ve Aşkale ile İspir'in Kân ve Salaçur köylerinde ve Çarşamba'da öğretmenlik yaptıktan sonra aynı yıl açılan Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Hungaroloji Bölümü'ne girdi. Yan disiplin olarak da Tarih Bölümü'nün Yeni ve Yakınçağlar dersleriyle Latince, Fransızca ve Almanca derslerini takip etti. 1936-1939 yıllarında hocası Laszlo Rásonyi'nin teşvikiyle yaz aylarında Macaristan'da Keszthely ve Debrecen yaz üniversitelerine devam ederek sertifikalar aldı; Macar Millî Arşivi'nde staj yaptı. 1940'ta "Osmanlı Tarihi'nin Macarca Kaynakları" adlı teziyle fakülteden mezun oldu. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü'nde açık bulunan tercüman yardımcılığı kadrosuna, 1942 Şubatında Tarih Bölümü'nde asistanlığa getirildi. Yedek subaylık hizmetini yaptığı sırada Kasım 1942'de Rumeli'de Yürükler ve Tatarlar adlı tezle doçent oldu. Askerlik hizmetini tamamladıktan sonra 1 Mart 1943'te Yeni ve Yakınçağlar Kürsüsü'nde doçent olarak göreve başladı. 1955'te profesör oldu ve Ortaçağ Kürsüsü'ne geçerek burada Osmanlı Devleti'nin kuruluş devri derslerini verdi. 1961'de yeni kurulan Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi Kürsüsü'nün başına getirildi. 13 Temmuz 1977'de emekli oluncaya kadar bu görevini sürdürdü. Zeki Velidi Togan'ın emekliliğe ayrılmasından sonra Edebiyat Fakültesi bünyesindeki İslâm Tetkikleri Enstitüsü müdürü oldu ve kürsü başkanlığının yanı sıra bu vazifeyi de yürüttü. 2 Haziran 1981'de vefatına kadar ilmî çalışmalarına devam etti.

İyi bir hoca olan, yurt içinde ve yurt dışında pek çok kongre ve sempozyuma katılan Gökbilgin aynı zamanda değerli bir ilim adamıydı. İlmî faaliyetleri arasında özellikle arşiv belgeleri üzerinde yaptığı çalışmalar dikkati çeker. Daha 1943'te Türk Tarih Kurumu üyesi olmuştu. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar uzanan geniş bir tarih dilimi içinde çok çeşitli dersler vermiş, kitap ve makaleler yazmıştır. Tarihin yanı sıra arşivcilik, Osmanlı diplomatiği ve kütüphanecilik de Gökbilgin'in meşgul olduğu alanlardır. Nitekim Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi Kürsüsü'nün başına geçmesinden sonra Türkiye'de ilk defa paleografya ve diplomatik dersi bu kürsüde okutulmaya başlanmıştır.

Eserleri. 1. XV-XVI Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı, Vakıflar-Mülkler-Mukataalar (İstanbul 1952). Bu eser, müellifin İslâm Ansiklopedisi için "Edirne" maddesini hazırlarken topladığı malzemeye dayanır. Burada Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve Ankara Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyûd-ı Kadîme Arşivi'nde bulunan tahrir defterleriyle mühimme ve maliyeden müdevver defterler kullanılmış, pek çok orijinal belgeye yer verilmiştir. Osmanlı Devleti'nin Bursa'dan sonraki merkezi olması ve İstanbul'un fethinin ardından ikinci merkez haline gelişi dolayısıyla seçkin bir yere sahip olan Edirne'nin başlangıçta Paşa sancağı iken sonradan merkezin Çirmen'e nakledilmiş olduğu konusuna da temas edilen kitapta Edirne şehrinin gelişmesi, padişah hasları başta olmak üzere has, zeamet ve timarlarla mukātaa, vakıf ve mülkler kronolojik sıraya göre ele alınmıştır. 2. Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân (İstanbul 1957). Doçentlik tezi olarak hazırlanıp daha sonra bazı ilâvelerle bastırılan bu eser, Osmanlı Devleti'nin nüfus ve iskân politikası üzerindeki incelemelerin, Ömer Lutfi Barkan'ın önemli çalışmalarına rağmen henüz araştırmaya muhtaç durumda olması dolayısıyla kaleme alınmıştır. Anadolu'daki yörükler hakkında daha fazla inceleme yapıldığından Rumeli yörüklerinin konu olarak seçildiği bu kitapta yörüklerin menşei, Rumeli'ye geçişleri ve bu bölgedeki yörük grupları ayrı ayrı incelenmiş; yörük teşkilâtının dağılmasını önlemek üzere XVII. yüzyılda bunların "evlâd-ı fâtihân" adı altında teşkilâtlandırılmaları hususu ele alınarak evlâd-ı fâtihân tahrirlerine yer verilmiştir. 3. Millî Mücadele Başlarken (I-II,

Ankara 1959-1965). Üniversitede Osmanlı tarihi derslerinin yanı sıra Yüksek Denizcilik Okulu, Güzel Sanatlar Akademisi ve Teknik Okul'da inkılâp tarihi dersleri verdiğinden Türk inkılâp tarihine de eğilen ve bu vesileyle inkılâp tarihi ve Atatürk'le ilgili çok sayıda yazı kaleme alan Gökbilgin, bu eserinde Mondros Mütarekesi ile Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılışı arasındaki devreyi incelemiştir. Ağırlıklı olarak Meclisi Vükelâ mazbataları, Nutuk'ta ve Harb Tarihi Vesikaları Dergisi'nde yayımlanan belgelere dayandırılan eserde Mondros'tan sonra memleketin işgali, buna karşı tepkiler ve Osmanlı hükümetinin düştüğü güç durum, Anadolu'daki müdafaa cemiyetleriyle Mustafa Kemal'in Anadolu'ya geçişi, kongreler ve nihayet Büyük Millet Meclisi'nin kuruluşuna kadarki faaliyetler anlatılır. 4. Osmanlı Müesseseleri Teşkilâtı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış (İstanbul 1977). Osmanlı teşkilâtı ve müesseselerinin kuruluş ve gelişme safhaları, bununla ilgili bazı önemli konuların ele alındığı eser bir ders kitabı niteliği taşımaktadır. 5. Osmanlı İmparatorluğu Medeniyet Tarihi Çerçevesinde Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi (İstanbul 1979). Eser bu konuda Türkçe olarak yazılmış ilk kitaptır. Gökbilgin'in meslek hayatının son yıllarında hazırladığı bu eser, Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi Kürsüsü'nde okuttuğu derslere dayanmaktadır. Bununla birlikte eser daha sonraki diplomatik çalışmalarında rehber vazifesi görmüştür.

M. Tayyip Gökbilgin, bu kitapların yanı sıra Ayn Ali Efendi'nin Kavânîn-i Âl-i Osmân der-Hulâsa-i Mezâmîn-i Defteri Dîvân adlı risâlesinin tıpkıbasımına geniş bir giriş yazmıştır (İstanbul 1979, s. 1-40). İlmî makaleleri Türk Tarih Kurumu Belleten'i başta olmak üzere Tarih Dergisi, Tarih Enstitüsü Dergisi, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, Vakıflar Dergisi, Oriente Moderno ile Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions ve diğer bazı yabancı dergilerde yayımlanan Gökbilgin birçok ansiklopedi maddesi de kaleme almıştır. İslâm Ansiklopedisi'nde yayımlanan bir kısım maddeleri (meselâ "Edirne", "Köprülüler", "Süleyman I", "Mehmed III") birer kitap hacmindedir. Encyclopaedia of Islam'ın ikinci edisyonu ile Meydan Larousse'un Türkçe yayımında da maddeleri bulunmakta olup ayrıca Bilgi, Kemalizm, Tarih Dünyası, Tarih Hazinesi gibi aylık ve haftalık dergilerle Cumhuriyet, Dünya, Ulus, Milliyet gibi günlük gazetelerde popüler yazılar yazmıştır

(bibliyografyası için bk. Kütükoğlu, sy. 12, s. 1-24).

## BİBLİYOGRAFYA

Mahmut H. Şakiroğlu, "Büyük Bir Kaybımız. Prof. M. Tayyib Gökbilgin 1907-1981", TTK Belleten, XLV/180 (1981), s. 551-572; Mübahat S. Kütükoğlu, "Prof. M. Tayyib Gökbilgin'in Ardından", TED, sy. 12 (1982), s. 1-24; Mihail Guboğlu, "Prof. Tayyib Gökbilgin Hakkında Anılarım ve Onun Eserlerinde Romen Ülkeleri", a.e., s. 783-836; Salih Tuğ, "Profesör M. Tayyib Gökbilgin (1907/1323 H.-1981/1401 H.)", İTED, VIII 1-4 (1984), s. 249-251.

Mübahat S. Kütükoğlu

# GÖKBÖRİ

(bk. KÖKBÖRİ).

# GÖKÇEADA

(bk. İMROZ).

# GÖKMEDRESE

Sivas'ta Selçuklular dönemine ait medrese.

Sâhibiye Medresesi diye de bilinen yapı fîrûze renkli çinilerinden dolayı Gökmedrese adıyla tanınmaktadır. III. Gıyâseddin Keyhusrev devrinde vezir Fahreddin Ali b. Hüseyin Sâhib Ata tarafından 1271 yılında yaptırılmıştır. Medresenin Şaban 663 (Haziran 1265) tarihinde düzenlenen vakfiyesinin sûreti Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunmaktadır (Defter, nr. 592, s. 100-103; nr. 604, s. 67-73). Taçkapı nişinin köşelerindeki sütunçelerin üstünde yer alan iki panodaki "amel-i üstâd Kālûyânü'l-Konevî" ibaresinden mimarın adının Kālûyân olduğu öğrenilmektedir. İki katlı ve açık avlulu olarak dört eyvanlı plan düzenine göre kurulan medresenin taçkapısı batı yönünde yer almaktadır. Cephede, taçkapının solunda kemeri yonca yaprağı şeklinde yapılmış üç lüleli ilginç bir kitâbeli çeşme, köşelerde de iki bölüm halinde geometrik ve bitkisel kabartma motiflerle bezeli iki dayanma kulesi bulunmaktadır.

Medresenin en gösterişli bölümü, üzerindeki süslemelerle Selçuklu kapıları arasında önemli bir yere sahip olan taçkapıdır. Yapıya âbidevî görünüşünü veren taçkapının çoğunlukla stalaktit kavsaralı olan nişi önce yazı kuşağından oluşan bir sivri kemer, sonra da dikdörtgen taş işçiliğine sahip bir bordürle kuşatılmıştır. Yayvan kemerli kapı açıklığının iki yanındaki nişler taçkapının birer küçük benzeri şeklinde yapılmıştır. Cephe süslemesinde palmetler, lotuslar ve birbirini kesen geometrik kompozisyonlar yer alır; ayrıca hayat ağacı, nar, şahin, kuş ve hayvan başı gibi figürler göze çarpar. İkisi nişi çevreleyen sivri kemerin altında, ikisi de üstünde olmak üzere dört adet yuvarlak boşluk bulunmakta ve bunlar buralarda oynak halde dört adet kabara olduğunu göstermektedir. Bu yuvarlak boşlukların üstünde ise kitâbe yer almaktadır. Taçkapıyı üç taraftan çeviren ve dikdörtgen bordürü teşkil eden beş sıra friz geometrik ve bitkisel motiflerle bezenmiştir.

Cephede taçkapı üzerine inşa edilen iki minare, tabana kadar inen ve

taçkapı ile bütünleşen süslemeli kaideleriyle tam bir simetrik uyum içindedir. Yivli olan minarelerin yivlerinin arası, birkaç

santimetre çapındaki yarım daire şeklinde fîrûze renkli sırlı tuğlaların üst üste sıralanmasıyla meydana getirilen kaval silmelerle ayrılmıştır. Ayrıca minareler üzerine yine fîrûze çinilerle zikzak motifli süslemeler yapılmıştır. Minarelerin kaideleri üzerinde sırayla üstten aşağı, tuğladan yapılan evreni temsil etmesi muhtemel daire şeklinde bir motif, onun altında bitkisel bir bezeme, sonra bir kitâbe ve kitâbenin altında da geometrik yıldız motifleri yer almakta, daha aşağılarda ise hayat ağacı ile onun altında altıgen çerçeve içinde yine birer kitâbe bulunmaktadır. Hayat ağacı üzerinde kartal veya şahin gibi görünen çift başlı bir yırtıcı kuş resmedilmiştir; ayrıca hayat ağacı üzerinde bazı kuş tasvirleri ve meyvelerden nar görülmektedir. Medresenin yayvan kemerli kapısının sol tarafında, bir yaprak üzerine sıralanmış çeşitli hayvan başlarından oluşan bir süsleme bulunmakta ve hayvan başlarının burç sembolleri oldukları sanılmaktadır.

Taçkapının açıldığı giriş eyvanı yıldız tonoz örtülüdür. Bu eyvanın iki yanında yer alan kapılardan sağdakiyle mescide, soldakiyle dârülkurrâya geçilir. Her iki mekân da kubbeli ve pencereli olup mescid dârülkurrâdan daha büyüktür ve kubbesine Türk üçgenleriyle geçiş sağlanmıştır; minarelerin merdivenlerine de bu odalardan çıkılmaktadır. Bu mekânların yanlarına rastlayan cephe kısmının iki köşesinde dikdörtgen iki salon bulunur. 14,50 X 24,25 m. ölçülerindeki havuzlu avlunun iki yanında, çeşitli başlıkların kullanıldığı değişik cinsten sütunlara oturan iki revak yer almakta ve bu revaklara cephenin köşelerindeki salonlardan başka iki yan eyvanlarla onların iki yanında yer alan altışar oda açılmaktadır; bu odalardan sağ diptekiler diğerlerinden daha büyüktür. Girişin karşısındaki büyük eyvanın (yazlık dershane) yanlarında ise doğrudan avluya açılan ve medresenin en büyük kapalı mekânlarını oluşturan iki salon (kışlık dershaneler) yer almaktadır; sağdaki daha büyüktür. 1239 (1824) tarihli bir onarım kitâbesi bulunan ve bugün bakımsız durumda kapalı tutulan yapının ahşap kapısı son zamanlarda kaldırılıp yerine demir bir şebeke yerleştirilmiştir. Eski kaynaklarda avlu çevresinde iki kat üzerine yirmi dört molla odasının bulunduğu bildirilen bina 1934-1967 yılları arasında müze olarak kullanılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

A. Gabriel, Monuments turcs d’Anatolie, Paris 1934, II, 155-161, lv. LII-LIX; M. de Saint-Pierre, Trésors de la Turquie, Paris 1959, s. 226; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, s. 92-96; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970, I, 40-48; a.mlf., “Sivas Gökmedrese ve Düşündürdükleri”, Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 4, Ankara 1982, s. 93-100; Gönül Öney, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları, Ankara 1978, s. 13, 15, 40, 47, 51, 58-61; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Selçuklu Mimarisi ve Moğollar, Ankara 1986, s. 14-18; N. Burhan Bilget, Gök Medrese, Ankara 1989; Samim Oktay, “Sivas’ta Gök Medrese”, Arkitekt, sy. 198-199, İstanbul 1948, s. 113-115; Sadi Bayram-Ahmet Hamdi Karabacak, “Sahib Atâ Fahrü’d-dîn Ali’nin Konya, İmaret ve Sivas Gökmedrese Vakfiyeleri”, VD, XIII (1981), s. 52-69; Engin Beksaç, “Değişimlerin Tanıkları”, STAD, III (1988), s. 57-64; Besim Darkot, “Sıvas”, İA, X, 576.

# GÖKMEDRESE

Tokat'ta XIII. yüzyılın ikinci yarısına ait medrese.

Kabul edilen yaygın görüşe göre Muînüddin Süleyman Pervâne tarafından dârüşşifâ olarak yaptırılmıştır. Taçkapı nişi içinde kemerin üzerinde yer alan kitâbe taşı yazısızdır ve bu durum, Muînüddin Pervâne'nin 1277 tarihinde İlhanlılar tarafından idam edilmesinden sonra kazındığı şeklinde yorumlanmaktadır. Yapı 1930 yılında onarılarak müze haline getirilmiştir.

Yapı, biri daha yüksek ve büyük olan iki eyvanıyla açık avlulu iki eyvanlı medrese grubuna girer. Bugün ikinci kat hizasına kadar cadde tabanından aşağıda kalmış olup kapısına merdivenle inilmektedir. Mukarnaslı âbidevî giriş fazla bozulmadan günümüze kadar gelmiş, ancak yan taraflarındaki yıpranmış bazı yumuşak taşlar yenilenmiştir. Yapının dış yüzlerinde tamamen moloz malzeme kullanıldığı, sadece aralardaki destek payelerinin kesme taştan olduğu görülmektedir. Sivri kemeri kırmızı ve kirli sarı taşlardan yapılmış kapının içinde yer aldığı mukarnaslı nişi çevreleyen ve düz bir niş oluşturan geometrik bezemeli satıh köşelerde sütunçelerle nihayetlenmekte ve sütunçelerin tepelerinde yüksek kabartma halinde işlenmiş sütun başlıkları bulunmaktadır. Bu geometrik

bezemeli düz nişin üzerinde, yüksek bir çerçeve teşkil eden bordürün köşelerine gelecek yerlerde yine sivri kemerli iki pencere açıklığı görülmektedir.

20,50 X 12,40 m. ölçülerindeki avluya geçit veren giriş eyvanı, avluyu çevreleyen on iki sütunlu dikdörtgen revaka açılmaktadır; sivri kemerlerin oturduğu devşirme sütunlar kaidesiz olarak dikilmiştir. Avlunun güney cephesinde yer alan 7,50 X 6,90 m. ölçülerindeki eyvan kuzeydekinden daha büyüktür ve yer yer turkuvaz çinilerin bulunduğu duvarlarında üç adet nişe sahiptir. Yapıya Gökmedrese denilmesinin sebebi de özellikle büyük eyvanın iki yanında sağlam kalmış olan çinilerdir. Bu eyvanın kuzeyinde yer alan 8,30 X 6,50 m. boyutlarındaki mihraplı odanın binanın mescidi olduğu anlaşılmaktadır. Eyvanın güneyinde bulunan 11,80 X 6,50 m.

ölçülerindeki salon ise medresenin türbesi olarak kullanılmıştır. Bu salonun bitişiğindeki odalar avlu etrafına sıralananlardan daha büyüktür. Bu odalardan sonra üç küçük hücre, ardından dikdörtgen bir kapalı mekân, daha sonra da giriş eyvanının sağında ve solunda ikişer oda ile bunların bitişiğinde aynı zamanda üst kata geçit veren merdivenli dikdörtgen bir hol yer almaktadır; bu hol ile mescid arasında altı küçük oda daha bulunmaktadır. Üst katta sütunların yerini holü çepeçevre dolaşan küçük bodur payeler almıştır. Büyük eyvan üst kata kadar devam etmekte ve yapıya hâkim olmaktadır. Üst kat ana hatlarıyla alt katın bir tekrarı niteliğindedir. Medresenin dış tarafında mevcut bazı yıkıntılar bitişikte başka yapıların da bulunduğunu göstermekte, ancak bunların mahiyeti ve medrese ile münasebeti hususunda yeterli bilgi vermemektedir.

Yapı süsleme açısından oldukça gösterişlidir. Bugün değişik kısımlarda görülen çeşitli kalıntılardan, iç cephelerle iki katlı avlu revaklarının tamamen çini ve sırlı tuğlalarla kaplı olduğu anlaşılmaktadır. Çini süslemelerin merkez sahnesini teşkil ettiği görülen ana eyvan cephesinde, köşelerde fîrûze renkte altıgen levhaların aralarına küçük mor üçgen levhalar yerleştirilerek bir bordur elde edilmiş ve tabandan tavana kadar uzatılmıştır. Bunun hemen yanında yine aynı renklerde uzun bir âyet friziyle onun yanında ahşap sanatlarında sıkça görülen birbirine geçmeli on köşeli yıldızlardan oluşan motiflerin bulunduğu bir süsleme kuşağı yer almaktadır. Kuşaklarla kemer arasında da bitkisel motiflerden ince bir şerit uzanmaktadır. Bu hareketli ana eyvan cephesinin yanı sıra giriş eyvanının hemen yan cephelerinden başlayan ve ikinci kat revaklarının kemerlerine kadar yer yer devam eden aynı tarz çinilerin türbe mekânı ile bazı lahitlerin üzerinde de bulunduğu görülmektedir. Taçkapının üstünde de fîrûze üzerine mor harflerle “Ali” ismi yazılmış çini bir mühüre rastlanmaktadır. Süslemeleri içinde bazı arabesk motifler de görülen Gökmedrese, gerek mimarisi gerekse tezyinatı ile Anadolu Selçuklu sanatının en ilgi çekici örneklerinden biridir.

## BİBLİYOGRAFYA

A. Gabriel, Monuments turcs d’Anatolie, Paris 1934, II, 96-100, lv. XXII-1, XXIII, XXlV-4; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, s. 96-99; Şerare Yetkin, Anadolu’da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1972, s. 94-96; Gönül Öney, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları, Ankara 1978, s. 83, 84, 88; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), s. 129-130; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s, 151-152; İbrahim Numan, “Tokat Gökmedrese ile Yanındaki Yapı Bakıyesi Arasındaki Mimari Münasebet”, Suut Kemal Yetkin’e Armağan, Ankara 1984, s. 249-261; Ersal Yavi, Tokat, İstanbul 1986, s. 40-44, 112-113.

Özkan Ertuğrul

# GÖKMEDRESE CAMİİ

Amasya’da XIII. Yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Selçuklu camii.

Giriş bölümünün medrese olarak kullanılmasından ve bitişiğinde yer alan türbenin mor fîrûze rengi çini ve sırlı tuğlalarla süslenmiş olmasından dolayı bu adla anılan yapıya bânisine izâfeten Torumtay Camii de denilmektedir. Camiyi yaptıran kişinin, II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında Amasya valiliğine getirilen ve halen binadan bir sokakla ayrılmış bulunan kendi yaptırdığı 677 (1278-79) tarihli türbede yatan Seyfeddin Torumtay olduğu bilinmekte, ancak yerinden sökülen kitâbesi bulunamadığı için caminin inşa tarihi kesin olarak tesbit edilememektedir. Yapıda yalnızca 1316 (1898-99) tarihli bir onarım kitâbesiyle kapının pervazı üzerinde “أبو السلم النجار“ şeklinde

usta ismine ait olması gereken bir ibareye rastlanmaktadır (Uzunçarşılı, s. 98). Ancak kitâbesi bulunmamakla birlikte bizzat Seyfeddin Torumtay tarafından düzenlenen vakfiyesinin 665 (1266-67) tarihini taşıması sebebiyle inşaatın en geç o yıl içinde bitirilmiş olduğu kabul edilmektedir.

Vakfiyesinde Gökmedrese adıyla zikredilen ve devrinde hem medrese, hem cami olarak kullanılan bu yapı, kuzeydoğudan bitişen türbeyle birlikte kompleks bir ünite teşkil etmekte ve özellikle dışa kapalı, kalın ve masif kesme taş kaplı duvarlarıyla Selçuklu mimarisinin bütün karakteristik özelliklerini bünyesinde taşımaktadır. Türbe hariç tutulduğunda yapının planı düzgün bir dikdörtgen oluşturmaktadır. Türbenin daha içeriye oturtulmasıyla öne çıkarılan cami cephesinin önemle vurgulandığı ve iki yandan birer silindirik köşe kulesinin sınırladığı bu masif duvarlı dışa taşkın cephede Selçuklu mimarisinin genel karakterine uyulduğu göze çarpar. Ortada yer alan sivri kemerli giriş ve iki yanındaki birer mihrap veya taçkapı nişi gibi hazırlanmış pencerelerle simetrik bir düzen gösteren cephede en dikkat çekici unsurlar, pahlanmış kübik kaideler üzerinde yükselen ve binaya âbidevî bir görünüm veren köşe kuleleridir. Yedi basamaklı bir merdivenle çıkılan cümle kapısı sivri tonozlu bir eyvanın içine yerleştirilmiştir. Eyvan kemerini ve yanlarındaki pencereleri

çepeçevre kuşatan bordürlerde, fazla bir yüksekliği olmayan alçak kabartma tarzında işlenmiş geometrik bir süsleme ile karşılaşılır. Eyvanı kuşatan kemer, alt tarafta birbirine iri zencireklerle bağlanan örgülü iki kaval silmenin oluşturduğu bir bantla ve üst tarafta bunu takip eden iki geniş bordürle kademeli bir düzen gösterir. En üstteki geometrik bezemeli bordur giriş kemerini keskin bir hat olarak belirler. Kemerin dışında ise taçkapılarda olduğu gibi yüksek bir dikdörtgen çerçeve bordürü yer almaktadır. Bugün Amasya Müzesi'nde bulunan kabartma kündekârî tekniğindeki kapı kanatları Selçuklu ahşap işçiliğinin güzel bir örneğidir. Giriş kemeri gibi dıştan geniş bir bordürle dikdörtgen çerçeve içine alınan cephe pencereleri mukarnaslı kavsaraları, sütunçeleri ve köşelerinde yer alan yarım küre kabaraları ile birer mihrap nişi kompozisyonu içinde düzenlenmiştir. Sütunçelerin yüzeylerinde iç içe geçmiş kaz ayağı motiflerinden oluşan girift zemin örgüleri, pencereleri kuşatan geniş bordürde ise sekiz kollu yıldız geçmelerden oluşan tipik bir Selçuklu süslemesi görülür. Bu bordürün süslemelerini, yanlarında yer alan ve simetrik olarak alt alta sıralanmış bulunan değişik geçme motifleriyle dolgulu yuvarlak madalyonlar tamamlamaktadır. Alçak kabartma ve ajur tekniğinde işlenmiş olan madalyonlarda ince bir taş işçiliği göze çarpar. Cephedeki bu pencerelerin dışında yalnız doğu duvarında dört adet pencere bulunmakta ve bu durumdan, açıklık olayının son derece sınırlı tutulduğu yapıda bütün Selçuklu yapılarında olduğu gibi dış dünyaya kapalılığın esas alındığı anlaşılmaktadır.

Kapıdan girildiğinde derinlemesine uzanan ve dörderden iki sıra halindeki haçvari kesitli sekiz paye ile üç nefe ayrılmış olan bir iç mekânla karşılaşılır. Mihraba karşı dik açıyla gelişen neflerin her birinde beşer adet bölüm bulunduğu ve bu şekilde elde edilen on beş bölümün bir kısmının kubbe, bir kısmının da tonozla örtülü olduğu görülmektedir. Kubbe ve tonozların bugün simetri göstermeyen durumları ve kubbelerin bazı bölümlerde yuvarlaklığını yitirerek elips bir görünüm almaları sonraki onarımların ürünüdür. Yan neflerden farklı görünmesine özen gösterilen orta nefte girişten hemen sonraki bölüm aydınlık fenerli bir kubbe ile, daha sonraki bölüm ise bir yıldız tonoz ile örtülmüştür. İç mekânda dikkate değer bir süsleme yoktur; yarım silindirik bir nişten ibaret olan mihrap çok sadedir.

Caminin kuzeydoğu duvarına bitişik durumda inşa edilen ve içinde kimlerin yattığı bilinmeyen türbe, iki katlı olduğu izlenimini veren ilginç bir yapıya sahiptir. Bakan kişiye bu hissi veren mimari unsur, taştan kare bir kaide üstüne yerleştirilen küp şeklindeki kesme taş türbenin üzerinde ikinci bir kat gibi yükselen tuğla ile örülmüş kasnaktır. Bugün yıkık durumda bulunan on altı köşeli yıldız kesitli külâhın oturtulduğu sekizgen kasnak küçük bir türbe şekil ve ölçülerinde yapılmış, ayrıca her yüzü dıştan dikdörtgen çerçeve içine alınan sivri kemerli yüzeysel birer nişle hareketlendirilrniştir. Caminin içine eyvan şeklinde derin bir kemerle açılan türbenin ziyaretgâhına ayrıca dıştan, caminin sol köşe kulesinin arkasına yerleştirilmiş olan dar bir merdivenle de ulaşılmaktadır. Yapının camiye bitişik duvarı hariç diğer cephelerine, iki yandan sütunçelere oturan süslü sivri kemerlerin çevrelediği derin birer niş içine yerleştirilen üç pencere açılmıştır; pencereleri dıştan yine geniş bir dikdörtgen bordur ve çerçeve silmeleri kuşatmaktadır. Türbede görülen en önemli özellik, tuğla üst yapıda (kasnakta) yoğunlaşan sırlı tuğla ve çini süslemelerdir. Külahın hemen altına gelen yerde, bir kuşak halinde fîrûze rengi sırlı tuğla örgülü kûfî bir yazı frizi görülür. Sekizgen kasnağın her yüzündeki sivri kemerlerin içleri ve kemerlerle dikdörtgen çerçeve arasında kalan köşe boşlukları mor ve fîrûze renkli sırlı tuğlalardan yapılmış çeşitli geometrik geçme motifleriyle süslenmiş, aralarda kalan boşluklara da yine fîrûze ve mor çinilerden rozet ve yıldızlar yerleştirilmiştir.

Türbeye girildiğinde, cenaze mahzeninin üstünde yer alan ve içten bir kubbe ile örtülü olan ziyaret yerinde, üzerleri altıgen ve üçgen çini levhalarla kaplı ikisi küçük yedi sanduka görülür. Türbenin camiye açıldığı kemerin içi fîrûze ve mor tuğlalardan yapılmış baklava dizileri ve etrafını çevreleyen yeşil

çinilerle süslenmiş, alınlığı ise yine yeşil renkte düz kare çini levhalarla kaplanmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Amasya Târihi (s. nşr. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş), Ankara 1986, I, 132-133, 240; İsmail Hakkı Uzunçarşıl,. Kitâbeler, İstanbul 1345/1927, s. 95-99; A. Gabriel, Monuments turcs d’Anatolie, Paris 1934, II, 20-25, Iv. VIII-IX; Şerare Yetkin, Anadolu’da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1972, s. 93-94; Gönül Öney, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları, Ankara 1978, s. 62, 66, 69, 116; Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 205-210; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 129; İsmet Kayaoğlu, “Turumtay Vakfiyesi”, VD, XII (1978), s. 91-112.

Selda Ertuğrul

# GÖKMEN, Mehmet Fatin

(1877-1955)

Kandilli Rasathânesi'nin kurucusu ve ilk müdürü.

Akseki'de doğdu. İlk öğrenimini burada ve Alanya'da, medrese hazırlık sınıflarını İstanbul'da Fâtih Medresesi'nde tamamladı. Sultan Selim Camii Muvakkithânesi'nde o dönemin başmüneccimi Hüseyin Hilmi Efendi'nin yanında çalışırken astronomi ve matematiğe olan büyük merakı sebebiyle tanınmış ilim adamlarından Sâlih Zeki Bey'in dikkatini çekti ve onun teşvikiyle 1901 yılında yeni açılan Riyâziyyât Medresesi'ne (fen fakültesi) girdi. Bu medreseyi 1904'te birincilikle bitirdi ve ardından kısa bir süre Dârüşşafaka'da matematik öğretmenliği yaptı. Daha sonra Sâlih Zeki Bey'in isteği üzerine mezun olduğu medreseye astronomi ve hesâb-ı ihtimâliyyât müderrisi olarak girdi; bir süre de bu medresenin yöneticiliğini yaptı. Çevresinde daha çok Fatin Hoca olarak tanındı.

21 Haziran 1910 tarihinde, İttihat ve Terakkî döneminin maarif nâzırı Emrullah Efendi, Fatin Hoca'yı 1868'den beri faal olup Otuzbir Mart Vak'ası sırasında tahrip edilen ve yeniden kurulması istenen Rasathâne-i Âmire'nin müdürlüğüne tayin etti. Fatin Hoca yaptığı incelemeler sonunda rasathâne yeri olarak, o zamanlar üzerinde Boğazlar Komutanlığı'na bağlı bir topçu birliğiyle İstanbul Belediyesi'ne ait yangın haber verme memurlarının oturduğu bir kâgir kule ve iki küçük odadan ibaret bir binanın bulunduğu bugünkü İcadiye tepesini seçti ve maarif nâzırının verdiği 500 altın lira ile derhal mevcut binaların tanzim işine başladı. Hemen arkasından Fransız Meteoroloji Birliği Müdürü Angot ile temasa geçerek birinci sınıf bir meteoroloji istasyonu için gerekli aletlerin siparişini verdi. Kısa sürede sağladığı aletlerle 1 Temmuz 1911 tarihinden itibaren sürekli ve sistematik meteoroloji faktörlerinin ölçüm ve kayıtlarını başlattı.

Balkan Harbi, I. Dünya ve Kurtuluş savaşlarına rastlayan yıllarda Rasathâne-i Âmire'de önemli bir gelişme olmamıştır. Her ne kadar bu müessese meteoroloji gözlemleriyle işe başlamışsa da Fatin Hoca'nın

amacının bundan ibaret olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim 1923 yılında Cumhuriyet kurulur kurulmaz hükümete verdiği bir öneriyle rasathâneden ayrı bir meteoroloji teşkilâtı oluşturulmasının gereğine işaret etti. Daha sonra da bu konu üzerinde ısrarla durup rasathânenin meteoroloji çalışmalarının dışında, örnek aldığı Belçika'daki Uccle Kraliyet Gözlemevi gibi bir astronomi ve jeofizik gözlemevi olması için çaba harcayarak bina yapımını ve ilgili aletlerin satın alınmasını gerçekleştirdi. 1933 üniversite reformu sırasında medrese kökenli olduğu için öğretim üyesi kadrosuna alınmayan Fatin Hoca kendini tamamen rasathânedeki faaliyetlerine adadı; fakat üniversiteden uzaklaştırılması olayı hayatında önemli bir yara halinde kaldı. İdealindeki Batılı anlamda bir rasathâne kurmak için güç şartlar altında yoğun bir çalışma ortamına girdi ve sonuçta bugünkü Kandilli Rasathânesi'nin sağlam temellere oturmasını sağladı. Osmanlılar'ın son dönemlerinde kurulan bu ikinci rasathâne artık bir Ortaçağ rasathânesi olmayıp Türkiye'de ilk defa ve henüz üniversitede ders konusu dahi değilken zaman tayini, oşinografik ölçümler, depremler ve yer manyetizmi konularında gözlem yapacak tesis ve aletleri sağlayarak bu alanlardaki ilk çalışmaları başlatmış modern bir gözlemevi idi. Fatin Hoca'nın on beş yıllık bir çabayla Almanya'dan getirterek ancak 1935'te yerine monte ettirebildiği 20 milimetrelik Zeiss marka teleskopla bizzat topladığı birçok yazma ve matbu eserden oluşan rasathâne kitaplığı büyük önem taşımaktadır. Bugün onun kurduğu servisler daha da modernleşerek çalışmalarına devam etmekte ve artık Kandilli Rasathânesi milletlerarası düzeyde ilmî araştırmalar yapmaktadır.

Fatin Hoca 1943 yılında yaş haddi sebebiyle emekli olarak hayatını adadığı Kandilli Rasathânesi'nden ayrıldı; fakat bu kurumla ilgisi ölünceye kadar devam etti. Emekliye ayrıldıktan sonra, gençliğinde İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin faal bir üyesi olarak sürdürüp Meşrutiyetin ilânıyla çekildiği siyasî hayata tekrar döndü ve 1943-1950 yılları arasında Konya milletvekilliği görevinde bulundu. Fatin Gökmen'in en büyük eseri hiç şüphesiz Kandilli Rasathânesi'dir. Hemen hemen bütün ömrünü harcadığı bu eseri modern Türkiye'nin yükselişinde önemli bir yapı taşı olmuş ve halkın ona büyük manevî değer taşıyan "hoca" unvanını lâyık görmesine yol açmıştır.

Eserleri. Fatin Hoca'nın gazete ve dergilerde özellikle bilim tarih

konularında yayımladığı çeşitli yazılarının yanında Türk Takvimi (İstanbul 1936), Eski Hitay Takvimi (1936), 19 Haziran 1936 Küsûf-i Küllîsi (1936), Eski Türkler'de Hey'et ve Takvim (İstanbul 1937), Rubu Tahtası Nazariyatı ve Tersimi (İstanbul 1948) adlı kitapları ile İslâm Ansiklopedisi için tamamen veya kısmen telif ("Astronomi", "Bîrûnî", "İbnüzzerkale") veya tadil ve ikmal ettiği ("Kelb", "Kıble", "Kıran", "Saat") maddeleri bulunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Süheyl Ünver, İstanbul Rasathanesi, İstanbul 1969, bk. İndeks; Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Rasathaneleri (Kandilli Rasathanesi yayını), İstanbul 1973, s. 1-3; "Gökmen, Fatin", TA, XVII, 501-502; "Gökmen, Mehmet Fatin", Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi, İstanbul 1983-85, V, 2459; "Gökmen, Mehmet Fatin", ABr, IX, 588.

Muammer Dizer

# GÖKMESCİD

Tebriz'de Karakoyunlular dönemine ait cami.

İran'da Doğu Azerbaycan'ın merkez şehri Tebriz'in en önemli yapıları arasında yer alır; Cihan Şah Mescidi veya Muzafferiye isimleriyle de tanınır. Halk

arasında mavi çinilerinden dolayı Mescidi Kebûd (mavi cami) denilen yapı, Karakoyunlu Cihan Şah tarafından 870 (1465-66) yılında yaptırılmıştır. Mimarı Muhammed el-Bevvâb'dır. Girişteki çini kitâbesinin büyük kısmı kaybolmuş olmakla birlikte süslemeler arasında yer alan mimarının ismi halen okunabilmektedir. Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın, 872'de (1467) Cihan Şah'ı öldürüp Karakoyunlu saltanatına son vererek Tebriz'e girmesi üzerine yarım kalan binanın daha sonra Uzun Hasan'ın oğlu Ebû Muzaffer Yâkub Bahadır Han zamanında eşi ve kızı Sâliha Hatun'un çabaları ile tamamlandığı rivayet edilmektedir. Yapı tamamen tuğladan inşa edilmiş olup dışı zengin çini mozaik ve renkli sır tekniğinde çinilerle kaplıydı ve adını da buradan almıştı. Çeşitli seyyahların ve son dönem araştırmacılarının yapı hakkında anlattıklarında çelişkiler bulunmaktadır. Cami 1922 yılından itibaren günümüze kadar süren bir dizi onarım görmüştür. Bu sırada özellikle cümle kapısı, ışıklıklar, kubbe, çiniler, minareler bakım ve onarıma tâbi tutulmuştur.

Gökmescid'in zemin planı ve biçimi IX. (XV.) yüzyıl için son derece ilgi çekicidir. Bina, Büyük Selçuklular devrinde esasları belirlenen kubbe yapımına sadık büyük ve hafifçe sivrilen bir kubbe ile kendini belli eder. Bu kubbe esas olarak mihrap önünde yer almakla birlikte üç yandan daha alçak kubbeli mekânlarla çevrilidir. Her üç yönde üçer kemer açıklığı ile bu kubbeli yan mekânlar ortada büyük kubbenin altındaki harimle bağlantı içindedir. Derin ve geniş mihrap nişinin iki yanındaki geçitler, kıble yönünde yer alan ikinci kubbeli mekâna geçişi sağlar. Burası dıştan köşeleri pahlanarak yumuşatılmış türbe kısmıdır. Üzeri büyük ve yüksek bir kubbe ile örtülü olup kalın tuğla duvarların iç yüzlerinde dört yönde boşaltma kemerleri ve derin nişler görülür. Bu bölümde mermer levha kaplamalar

dikkati çeker. Kıble nişi içinde dört lahit vardır.

Yarım kubbe biçimindeki yüksek cümle kapısından başlayan zengin çini süslemelerin büyük kısmı dökülmüş ve pek azı aslına uygun biçimde onarılmış olup mevcut süslemeler tezyinatın eski ihtişamını anlatabilecek durumdadır. Bunlarda geometrik ve nebâtî desenler yanında kitâbeler de önemli yer tutar.

Kuzeydeki cümle kapısının bulunduğu cephenin iki yanında iki minarenin varlığı bilinmekte olup bunlardan biri yakın geçmişin kayıtlarında da belirtilmektedir. İçeriden spiral merdivenlerle çıkılan, kaide kısımları orijinal olarak mevcut bu minarelerin üst kısımları günümüzde yağmur sularının içeriye girişini önlemek için geçici olarak kapatılmıştır.

Gökmescid, Büyük Selçuklu dönemi mimarisinin prensiplerini merkezî plan doğrultusunda bir adım ileri götüren ve Anadolu Türk mimarisiyle aradaki bağlantıyı sağlayan önemli yapılardan biridir. Cümle kapısı, türbe eksenindeki yarım kubbelerle biten çözümü, kubbe-yarım kubbe ilişkisi bakımından kademelenmeyi sağlayan Osmanlı mimarisindeki erken yapılara da bir basamak teşkil eder.

## BİBLİYOGRAFYA

E. Diez, Die Kunst der Islamischen Völker, Berlin 1917, s. 93; R. Byron, “Timurid Architecture”, A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope), London-New York 1938, III, 1131-1133; İsmâil Dîbâc, Râhnümâ-yı Âs̱âr-ı Târîḫî-yi Âzerbaycân, Tebriz 1955, s. 58; Abdülalî Kareng, Mesâcid-i Tebrîz, Tebriz 1958, s. 282, 297-299; A. Godard, Persian Art, Paris 1962, s. 348; Meshkati Nusretullahi, A List of the Historical Sites and Ancient Monuments of Iran, Tahran 1965; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 80; F. N. Yossofabad, Tebriz’de Gökmescid ve İslâm Mimarisindeki Yeri (yüksek lisans tezi, 1987), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 26, rs. 85-87; V. Minorsky-[T. Yazıcı], “Tebriz”, İA, XII/l, s. 95.

Ara Altun

# GÖKSU KASRI

(bk. KÜÇÜKSU KASRI).

# GÖKYAY, Orhan Şaik

(1902-1994)

Dil, tarih ve edebiyat araştırmacısı, şair.

16 Temmuz 1902 tarihinde babasının öğretmenlik yaptığı İnebolu'da doğdu. Babası, 1876'da ailesiyle birlikte Filibe'nin Çırpan ilçesine bağlı Uysal köyünden Türkiye'ye göç eden Mehmed Cevdet Efendi, annesi Şefika Hanım'dır. Ailenin beş çocuğundan biridir. Hamdullah Suphi Tanrıöver'in Maarif vekilliği döneminde her öğrencinin bir Türk adı almasıyla ilgili olarak yayımladığı genelge üzerine Hüseyin Vehbi olan ismine Orhan'ı eklemiş, Balıkesir'de bulunduğu sırada da Şaik'i ilâve etmiştir. Nüfus kaydında adı Hüseyin Vehbi Şaik Gökyay olarak geçmektedir.

Gökyay'ın, ilk öğrenimini gördüğü Kastamonu'da çocukluğu kendi tabiriyle "bir inanç ve şiir dünyasında" geçmiştir. Babasının devam ettiği Şeyh Merdan Efendi Tekkesi'nin onun dinî eğitiminde önemli bir yeri vardır. Kastamonu'da başladığı orta öğrenimini ağabeyinin öğretmen olarak bulunduğu Aydın'da sürdürdü. Daha sonra döndüğü Kastamonu'da idâdînin dokuzuncu sınıfında iken ailesinin maddî sıkıntıya düşmesi üzerine öğrenimine ara vererek bir süre Kastamonu'da özel idarede kâtip olarak çalıştı. Onun halk diline ve edebiyatına ilgisi, halk gelenek ve görenekleriyle içli dışlı yaşadığı bu yıllarda uyanmaya başladı. Edebiyat hocası İsmail Habip'in (Sevük) teşvikiyle yazdığı ilk şiirleri bu şehirde çıkmakta olan Açıksöz gazetesinde yayımlandı (1922). Ardından öğrenimini sürdürmek için Ankara'ya gitti. Son sınıfına kaydolduğu Ankara Dârülmuallimîni'nden Temmuz 1922'de mezun oldu. Aynı yıl Giresun'un Piraziz nahiyesinde öğretmenliğe başladı. Bir yıl Samsun'da öğretmenlik yaptıktan sonra Balıkesir'e tayin edildi. Balıkesir'de bulunduğu yıllarda (1924-1926) Çağlayan adıyla bir edebiyat dergisi çıkardı (20 Teşrînievvel 1341/20 Ekim 1925). Mayıs 1926'ya kadar on beş sayı yayımlanan bu dergide şiirleri ve Gönül Kızı takma adıyla "Aya Mektuplar" başlığı altında yazıları çıktı. Dergide ayrıca Mehmed Âkif (Ersoy), Tokadîzâde Şekib ve

Hasan Basri (Çantay) gibi tanınmış kişilerin yazılarına yer verdi. Bu arada kısa süreli olarak askerlik hizmetini yaptı. Ardından lise diploması alabilmek için son sınıfına kabul edildiği Kastamonu Lisesi'ni 1927 yılında bitirdikten sonra İstanbul'a giderek Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'ne kaydoldu. Aynı zamanda Yüksek Muallim Mektebi imtihanını da kazanması, ailesine yük olmadan üniversite öğrenimini sürdürmesini sağladı. Hocalarından özellikle M. Fuad Köprülü'den etkilendi ve onun teşvikiyle Almanca'sını ilerletti. Bu yıllarda Köprülü'nün tavsiyesiyle kendilerine Türkçe dersi verdiği Theodor Menzel, Franz Taeschner, Paul Wittek ve Herbert Duda gibi Türkologlar'la münasebetlerini daha sonra da devam ettirdi. Wittek ve Duda ile olan ilişkileri bir hayat boyu sürecek dostluğa dönüştü. İlmî formasyonunun teşekkülünde bilhassa Wittek'in önemli rolü olmuştur.

Orhan Şaik Gökyay Edebiyat Fakültesi'ni bitirince (1930) Kastamonu Lisesi'ne edebiyat öğretmeni olarak tayin edildi. Daha sonra sırasıyla Malatya Orta Mektebi'nde (1931-1933), Edirne Kız ve Erkek muallim mektepleriyle Edirne Lisesi'nde (1933-1934), Ankara Erkek Lisesi'nde (1934-1936), Eskişehir Lisesi'nde (1936-1937) ve Bursa Lisesi'nde (1937-1939) öğretmenlik yaptı. Edirne'de bulunduğu sırada kendisi gibi öğretmen olan Ferhunde Sarıoğlu ile evlendi. Âdeta adıyla özdeşleşen "Bu Vatan Kimin?" adlı şiirini Bursa'daki öğretmenliği sırasında yazdı. 1938'de, uzun süreden beri üzerinde çalıştığı Dede Korkut hikâyelerini yayımladı. Ertesi yıl, daha sonra Devlet Konservatuvarı haline getirilen (1941) Mûsiki Muallim Mektebi'ne öğretmen ve müdür olarak tayin edildi. Irkçılık-Turancılık davasında tutuklanıncaya kadar (1944) bu görevde kaldı. On bir ay sonra beraat edince tekrar öğretmenliğe döndü. Galatasaray Lisesi'nde edebiyat öğretmenliği (1946-1951), İngiltere'de talebe müfettişliği (1951-1954) yaptı. Yurda dönünce İstanbul Çapa Eğitim Enstitüsü'ne edebiyat öğretmeni olarak tayin edildi (1954). 1959 yılında P. Wittek'in daveti üzerine Londra'ya gitti ve School of Oriental and African Studies'de Türk dili ve edebiyatı okutmanı olarak çalıştı. 1962'de tekrar Eğitim Enstitüsü'ndeki edebiyat öğretmenliğine döndü. 13 Temmuz 1967'de yaş haddinden emekliye ayrıldı. Bundan sonra da eğitim ve öğretim dünyasından kopmayan Orhan Şaik Gökyay, Eğitim Enstitüsü'nde ve ölümünden birkaç yıl öncesine kadar Marmara ve Mimar Sinan üniversitelerinde ders verdi. 2 Aralık 1994'te öldü ve ertesi gün Üsküdar

Nakkaştepe Mezarlığı'na defnedildi.

Zamanının önemli bir kısmını özel olarak ilgilendiği öğrencilerine ayıran, bildiklerini onlarla paylaşan ve elinden gelen her türlü yardımı yapmaya çalışan, kendisine sorulan soruları cevaplandırmak için ileri yaşına rağmen kütüphanelere gitmekten ve uzun mektuplar yazmaktan geri durmayan Orhan Şaik Gökyay yetmiş yıllık hocalık hayatında binlerce öğrenci yetiştirmiştir. Büyük bir titizlikle koruduğu kitaplarını Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'ne bağışlamıştır. Orhan Şaik Gökyay koleksiyonu, merkezin yapılmakta olan yeni kütüphane binasında ayrı bir bölümde muhafaza edilecektir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi tarafından kendisine 7 Haziran 1989 tarihinde yapılan bir törenle fahrî doktorluk payesi verilmiş, ayrıca çeşitli kuruluşlarca birçok ödüle ve dostları tarafından "hocaların hocası" unvanına lâyık görülmüştür. Journal of Turkish Studies'in 6 ve 7. sayıları Orhan Şaik Gökyay Armağanı adıyla yayımlanmıştır (Guest editors Ahmet Turgut Kut-Günay Kut, Harvard University 1984).

Orhan Şaik Gökyay'ın hayatının ilk yarısında şiir, ikinci yarısında ilmî araştırmalar önemli bir yer tutar. Genellikle aruzla yazdığı ilk şiirlerinde yaşadığı dönemin dilini ve bir ölçüde Tanzimat sonrası Türk şiirine hâkim olan söyleyiş tarzını benimsemiştir. Bu hazır kalıplar içinde yine de onun coşkulu kişiliğinin yer yer kendini gösterdiği, ayrıca şiirlerinde geleneksel halk söyleyişine yakın bir özelliğin hissedildiği söylenebilir. Daha sonraki dönemde ise büyük çoğunluğu hece vezniyle yazılmış olan şiirlerinde

halk şiirinin tarz ve edası açıkça görülür. Daha çok vatan, tabiat, kahramanlık, yalnızlık gibi temaları işleyen Gökyay genellikle hamasî bir şair olarak tanınmıştır. Bunu, "Bu Vatan Kimin?" adlı şiirinin okul kitaplarına girmiş ve yeni yetişen nesiller tarafından sevilerek okunmuş olmasına bağlamak yerinde olur. Ancak onun şiir dilinin inceliklerini yansıtan asıl ustalıklı çalışmaları "İçlenme", "Bana Bir Seslenen Var", "Karmakarışık", "Zeytin Dalı", "Hey Ne Şirin Bu Dünya", "Gelibolu'da Yazıcıoğlu'nun Çilehanesi" ve "Adres" gibi şiirleridir.

Zamanının önemli bir bölümünü telif, tercüme eserlere ve Osmanlı dönemi klasik eserlerini bugünkü dile aktarmaya ayıran Orhan Şaik Gökyay'ın

özellikle Dede Korkut ve Kâtib Çelebi üzerinde önemli çalışmaları vardır. 200'e yakın makalesi arasında (makalelerinin bir listesi için bk. Kut, Orhan Şaik Gökyay, s. 67-81; Eski, Yeni ve Ötesi, s. 25-39), çeşitli alanlarda yapılan ilmî çalışmaları değerlendiren tenkit yazıları büyük bir yekün tutar. Gökyay bu yazılarında kendine has üslûbuyla, zaman zaman da iğneleyici bir tarzda ciddi ve ilmî çalışmaların nasıl yapılması gerektiğini göstermiştir. Makalelerinin önemli bir bölümünde eski medeniyet ve kültürümüzü yeni nesillere tanıtacak konuları ele almış, "Kitaplarda Neler Var?" başlığı altında yazdığı yazılarla birçok müellifi ve eserini gün ışığına çıkarmıştır.

Eserleri. A) Dede Korkut Üzerindeki Çalışmaları. 1. Dede Korkut (İstanbul 1938). Kitapta Dede Korkut hikâyeleri hakkında yetmiş yedi sayfalık bir girişten sonra metin, lugatçe ve isimler cetveli yer almaktadır. Eserin daha sonra günümüz Türkçe'siyle birkaç yayımı daha yapılmıştır (Bugünkü Dille Dede Korkut Masalları, İstanbul 1939, 1943, 1963; Dede Korkut Hikâyeleri, İstanbul 1976, 1980). 2. Dedem Korkudun Kitabı (İstanbul 1973). Dede Korkut'un ilk baskısından sonra konuyla ilgili çalışmalarını sürdüren Gökyay, eserde konuyla ilgili bütün çalışmaların bibliyografyasını vermiş, metinde geçen bazı kelimeleri açıklamış, eserin kullanılışını kolaylaştıracak çok ayrıntılı bir de dizin eklemiştir. Yazar, Dede Korkut'a dair bu tarihten sonra yapılan çalışmaları da tesbit ederek kitabın hacmini iki misline çıkaracak bir çalışma yapmışsa da bu eser henüz basılmamıştır.

B) Kâtib Çelebi Hakkındaki Çalışmaları. Kâtip Çelebi'den Seçmeler (İstanbul 1968, 1982, 1988). Kitapta, Kâtib Çelebi'ye dair geniş bir incelemeden sonra müellifin eserlerinden seçmeler ve açıklamalı bir dizin yer almaktadır. Bu eserin muhtasarı da yayımlanmıştır (Kâtip Çelebi, Ankara 1986). Orhan Şaik Gökyay'ın bu konudaki çalışmaları İslâm Ansiklopedisi için 1955 yılında hazırladığı madde ile başlar (Şakiroğlu, III/15 [1995], s. 43). Bu uzun çalışmanın genişletilmiş bir neşri Cavit Baysun tarafından Tarih Dergisi'nde başlatılmışsa da yarım kalmıştır (TD, VIII/11-12 [İstanbul 1956], s. 135-150). Gökyay ayrıca Kâtip Çelebi, Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler (Ankara 1957) adlı ortak esere "Kâtip Çelebi Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri" adıyla bir makale yazmıştır (s. 3-90). Bunların dışında Kâtib Çelebi'nin Mîzânül-hak fî ihtiyâri'l-ehak (İstanbul 1972, 1980) ve Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr (İstanbul 1973, 1980) adlı eserlerini açıklamalarla birlikte günümüz Türkçe'sine aktaran

Gökyay, ölümünden önce aynı müellifin Fezleke'sinin müellif nüshası üzerinde çalışmaktaydı. İslâm Ansiklopedisinin Türkçe ve yabancı dillerdeki neşirlerinde "Kâtib Çelebi" maddesi Orhan Şaik Gökyay tarafından yazıldığı gibi (İA, VI (1955), s. 432-438; El2 [İng.], IV [1978], s. 760-762) Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ndeki "Kâtib Çelebi" maddesi de onun tarafından hazırlanmıştır.

Ç) Molla Lutfî ile İlgili Çalışmaları. Muhtemelen iğneleyici üslûbu ve keskin zekâsından dolayı meslektaşlarının kıskançlığına sebep olarak idam edilen Molla Lutfî (ö. 900/1494-95) Gökyay'ın dikkatini çekmiş ve bu konuda birkaç makale yanında bir de monografi yazmıştır (Molla Lütfi, Ankara 1987). Ayrıca Molla Lutfî'nin, çağdaşlarını acımasızca eleştirdiği Harnâme adlı eserini de Kahire'de bulunan tek nüshasına dayanarak yayımlamıştır ("Tokatlı Molla Lütfî'nin Harnâmesi", Türk Folkloru Belleten, 1986/1, s. 155-182).

D) Bugünkü Türkçe'ye Çevirip Açıklamalarla Yayımladığı Eserler: Orhan Şaik Gökyay, eski kültürümüzü yeni yetişen nesillere aktarabilmek için titiz bir şekilde günümüz Türkçe'sine aktardığı aşağıdaki eserleri bazan metni kadar notlar ilâve ederek yayımlamıştır: Mercimek Ahmed, Kābusnâme (İstanbul 1944, 1966, 1974); Ahmed Râsim, Eşkâl-i Zaman (İstanbul 1969); Gelibolulu Mustafa Âlî, Hâlâtü'l-Kahire mine'l-âdâti'z-zâhire (Ankara 1984); Gelibolulu Mustafa Âlî, Görgü Toplum Kuralları Üzerinde Ziyafet Sofraları (Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis) (I-II, İstanbul 1978); Zekeriyyâzâde, Ferah Cerbe Fetihnâmesi (İstanbul 1975; Ankara 1988; eserin Ferah Cerbe Savaşı adıyla bir başka baskısı daha vardır [İstanbul 1980]). "Risâle-i Mimariyye" ile (İsmail Hakkı Uzunçarşılı Armağanı, Ankara 1972, s. 113-215) "II. Sultan Osman'ın Şehadeti" (Atsız Armağanı, İstanbul 1976, s. 187-256) adlı makaleleri de bu tarzda yapılmış kitap hacminde çalışmalardır. Orhan Şaik Gökyay Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sini neşretmek üzere bazı çalışmalar yapmış, eserin teybe okuduğu I. cildinin daktilo nüshası ölümünden sonra yayımlanmıştır (İstanbul 1996).

E) Tenkit ve Tanıtma Yazıları. 1. Dûçent-nâme (İstanbul 1964). Dede Korkut üzerine yapılan bir çalışmayı eleştiren küçük bir kitaptır. 2. Destursuz Bağa Girenler (İstanbul 1982). 3. Seçme Makaleler 1: Eski, Yeni

ve Ötesi (İstanbul 1995). Makalelerinin önemli bir kısmını üç ciltte bir araya getirecek olan eserin ilk cildidir.

Orhan Şaik Gökyay, Ankara Devlet Konservatuvarı müdürlüğü sırasında, Türk kültür tarihi açısından önemli olan Ankara Devlet Konservatuvarı Tarihçesi adlı bir eser kaleme almıştır (Ankara 1941). Gökyay, M. Fuad Köprülü'nün teşvikiyle başladığı tercüme çalışmalarını daha sonra da sürdürmüş, birkaç makale ve edebî eseri Türkçe'ye çevirmiştir (Kut, Orhan Şaik Gökyay, s. 229). Brockelmann'dan tercüme ettiği İslâm Devletleri ve Milletleri Tarihi adlı eserin nüshası Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ndedir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde "Burhân-ı Kātı'", "Cihannümâ", "Cönk", "Dede Korkut", "Deli Birâder" ve "Düstûrü'l-amel" maddeleri çıkmış bulunan Gökyay'ın yazdığı diğer bazı maddeler de sırası geldikçe yayımlanacaktır.

Az sayıda şiiri bulunan Orhan Şaik Gökyay'ın hayatının son dönemlerinde Bu Vatan Kimin başlığı altında bir araya getirdiği şiirleri, Mersin'deki özel Türkmen Lisesi'nin kurduğu Orhan Şaik Gökyay Kütüphanesi Yayınları'nın ilk kitabı olarak neşredilmiştir (İstanbul 1994; Gökyay'ın şiirlerinin yayımlandığı dergiler için bk. Kut, Orhan Şaik Gökyay, s. 25-30).

Orhan Şaik Gökyay son yıllarında hâtıralarını yazmayı düşünüyordu. Ancak hastalığı bu çalışmayı engellediğinden

hayatının ilk yıllarıyla ilgili çok az bir kısmını kaleme alabilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Orhan Şaik Gökyay, Seçme Makaleler 1: Eski, Yeni ve Ötesi, İstanbul 1995, s. 25-39; Gültekin Koç. Orhan Şaik Gökyay (lisans tezi, 1973), AÜ DTCF; Ülkü Öztürk, Orhan Şaik Gökyay'ın Ozanlığı (lisans tezi, 1980), AÜ DTCF; a.mlf., "Orhan Şaik Gökyay'ın Bibliyografyası", TUBA, VI (1984),

s. X-XVII; Günay Kut, “Orhan Şaik Gökyay”, a.e., VI (1984), s. I-IX; a.mlf., Orhan Şaik Gökyay, Ankara 1989; a.mlf., “Hocam Orhan Şaik Gökyay’la Hasbihal”, TT, XXII/133 (1995), s. 34-37; Alpay Kabacalı, Kültürümüzden İnsan Adaları, İstanbul 1995, s. 13-17; Sait Maden, “Orhan Şaik Gökyay’ın Şiir Dünyası”, TUBA, VI (1984), s. XVIII-XX; Birol Emil, “Son Büyük Hoca da Gitti, Orhan Şaik Gökyay”, Türk Edebiyatı, sy. 255, İstanbul 1995, s. 77-80; Kurtuluş Kayalı, “Kültürel Erozyona Tepki ya da Orhan Şaik Gökyay’ın Entellektüel Olarak Önemi”, Folklor/Edebiyat, I/2, İstanbul 1995, s. 60-65; Mahmud Şakiroğlu, “Dede Korkud’un Torunu, Kâtib Çelebi’nin Evlâdı Orhan Şaik Gökyay’ın Ardından: Tarih Metni Neşri ve Araştırmaları Hakkında”, TT, III/15 (1995), s. 42-45; Gönül A. Tekin, “Orhan Şaik Gökyay”, a.e., XXII/133 (1995), s. 38-39; Necdet Sakaoğlu, “Durağı Cennetin Söz Bahçeleri Olsun...”, a.e., XXIII/136 (1995), s. 5-8; Necdet Öztürk, “Orhan Şaik Gökyay: Hayatı ve Eserleri”, TDA, sy. 94 (1995), s. 27-45; “Gökyay”, TA, XVII, 510; “Gökyay”, TDEA, III, 355-356.

İsmail E. Erünsal

# GÖLPINARLI, Abdülbaki

(1900-1982)

Türk tarikatları ve özellikle Mevlevîlik, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Yûnus Emre üzerindeki araştırmaları ile tanınan âlim.

Baba tarafı Azerbaycan'da Gence'ye çıkan, oradan Bursa'ya göç etmiş bir ailenin çocuğudur. Kendisine seçtiği Gölpınarlı soyadı, büyük babası Mustafa İzzet Efendi'nin dedesi Abbas Ağa'nın Gence'deki Gökçay bucağının Gölpınar (Gökbulak) köyünden olması dolayısıyla ailesinin Gölpınarlızâdeler diye tanınmasındandır. Aile zamanla Rusçuk'a yerleşmiş, büyük babasının oranın Eytam müdürü oluşunun yanı sıra babası Ahmed Âgâh Efendi de Vilâyet Mektubî Kalemi'nde hizmet görmüştür. 1877-1878 Türk-Rus Savaşı sırasında İstanbul'a gelen Âgâh Efendi, burada Dağıstan göçmenlerinden Aliye Şöhret Hanım ile evlenmiştir. Âgâh Efendi Evkaf Nezâreti'nde vazife aldıktan başka Rusçuk'ta iken takdirini kazandığı Ahmed Midhat Efendi'nin maiyetinde ömrünün sonuna kadar onun çıkardığı Tercümân-ı Hakîkat gazetesinde çalışmış; burada yıllarca verdiği hizmetten dolayı "şeyhülmuhâbirîn", "baba" gibi unvanlarla anılmıştır. Abdülbaki Gölpınarlı 10 Ramazan 1317'de (12 Ocak 1900) İstanbul'da Kadırga semtinde dünyaya geldi. Kendisine başlangıçta dedesinin taşıdığı Mustafa İzzet adı verilmişse de ailenin çocukları çok yaşamadığı için uzun ömürlü olsun diye adı Abdülbaki'ye çevrilmiştir. "Kıyâmî" mahlası ile şiirler yazan büyük babası gibi şairlik tarafı olan babası Âgâh Efendi kendi gayretiyle Çağatayca ve Farsça öğrenmiş, Rusçuk'ta iken Bektaşîliğe intisap etmiş, İstanbul'a gelişinde ise Nakşî olmuştu. Kültürlü bir aile muhitinde yetişen, daha yedi sekiz yaşlarında iken Bahariye Mevlevîhânesi'ne devama başlayıp küçüklük çağından itibaren tasavvuf ve tarikat kültürü ile temasa geçen Abdülbaki, Bâbıâli'de Hoca Tahsin Medresesi'ndeki Yûsuf Paşa İlkmektebi'nden sonra özel Menbaülirfan İdâdîsi'nin rüşdiye kısmını bitirip devam etmekte olduğu Gelenbevî İdâdîsi'nin son sınıfında iken 1916'da babasının ölümü üzerine tahsilini bırakarak çalışma hayatına atılmak zorunda kaldı. Mezun olduğu Menbaülirfan'da coğrafya ve Farsça hocalığından başka bir ara

Vezneciler'de kâğıtçılık ve kitapçılık yaptı. Geçim sıkıntısı çektiğinden dostlarından birinin davetine uyarak 1920'de gittiği Çorum'un Alaca ilçesinde Kenzülirfan İlkmektebi'nde başmuavin, daha sonra da başmuallim oldu. 1924'te İstanbul'a gelerek imtihanla Erkek Muallim Mektebi'nin son sınıfına kabul edildi. 1925'te burayı bitirip babasının ölümüyle eksik kalmış devam süresini doldurmak için son sınıfına girdiği İstiklâl Lisesi'nden mezun oldu (15 Ağustos 1926). Bir yandan öğretmenlik yaparken bir yandan da devam ettiği Edebiyat Fakültesi'nde yüksek tahsilini tamamladı (1930). Konya, Kayseri, Balıkesir liselerinde edebiyat öğretmenliğinden sonra bir ara İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi hâfız-ı kütüblüğünü takiben tekrar Balıkesir'de az bir süre edebiyat ve kısa bir zaman da Gazi Osman Paşa Ortamektebi'nde Türkçe öğretmenliği yaptı. Daha sonra Vefa Lisesi'ne tayini çıkıp bunun ardından iki yıl kadar da Kastamonu Lisesi edebiyat öğretmenliğinde bulundu. Resmî sicil özetinde (JTS, XIX [1995], s. XIII) yer almamakla beraber birçok yerde onun Haydarpaşa Lisesi'nde edebiyat öğretmenliğini sürdürdüğünden söz edilir. Vefa Lisesi'ndeki öğretmenliğinin tarihi de belli değildir. Gölpınarlı, 1939'da Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne ilkin okutman, ardından doçent olarak tayin edildi. Söylenene bakılırsa akademik kariyere geçişi, Yunus Emre. Hayatı adlı eseri doktora tezi sayılmak suretiyle gerçekleşmiştir. Bu fakültede Farsça ve metinler şerhi hocalığı yapmakta iken 1942'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne geçerek burada İslâm-Türk tasavvuf tarihi ve edebiyatı derslerini okuttu. 1945 Nisanında Marksist faaliyette bulunmak isnadı ile tutuklanıp on ay süren bir yargılanma sonunda beraat ederek (26 Şubat 1946) görevine döndü. 1949'da kendi isteğiyle emekliye ayrıldı. Bundan sonra kendini tamamıyla Mevlânâ, Mevlevîlik ve tarikatlarla ilgili araştırmalarına veren Gölpınarlı 25 Ağustos 1982'de vefat etti. Kabri Üsküdar'da Seyitahmet deresindeki Şiî Mezarlığı'ndadır.

Çok hassas ve farklı bir karaktere sahip olan Abdülbaki Gölpınarlı, küçük yaşlarından başlayarak çeşitli tarikatlara girmişse de fazla sebat göstermeden bunlardan ayrılmıştır. Görüş ve cephe değiştirmesiyle ilgili olarak, Nâmık Kemal'e yaptığı hücumlardan dolayı Nâzım Hikmet aleyhinde yazılmış yazılar arasında en ağır hicviyeyi kaleme alan bir kimse iken sonraki yıllarda Marksist tanınan

bir çevre ile ilişkide bulunabilmesi onun değişken mizacı hakkında bir fikir verebilir. Nâzım Hikmet'e karşı, adı geçenin Peyami Safa'ya olan hicviyesi yolunda yazdığı bu manzume Atsız tarafından, "Bu aşağıdaki şiiri arkadaşım Abdülbaki Gölpınarlı gönderdi. Nâzım Hikmetof Yoldaşa haddini bildiren bu yazıyı da Türkçüler'in duygularına makes olduğu için neşrediyorum" kaydıyla yayımlamıştır (Komünist Don Kişotu Proleter-Burjuva Nâzım Hikmetof Yoldaşa, İstanbul 1935, s. 13-16). Çabuk parlar, bir görüşten onun tam karşıtı bir görüşe geçebilen mizacına mukabil bütün hayatı boyunca Şiîlik ve Mevlevîliğe büyük bir sadakatle bağlı kalmıştır. Şiî usulünce namaz kılarken secdede başını koyduğu Necef taşını göz yaşı ile ıslatır, Mevlânâ'dan söz ederken gözleri yaşarırdı. Farsça'yı iyi öğrenmiş, ayrıca girdiği tarikatlarda tasavvuf ve bu tarikatların âdâbı hakkında bilgi edinmiştir.

Gölpınarlı'nın araştırma yazılarının büyük bir kısmı Atsız Mecmua, Orhun, Azerbaycan Yurt Bilgisi ve Balıkesir Halkevi mecmuası Kaynak'tan başlayarak Türkiyat Mecmuası, Şarkiyat Mecmuası, İktisat Fakültesi Mecmuası, Türk Dili dergisiyle Aylık Ansiklopedi, Türk Ansiklopedisi ve İslâm Ansiklopedisi gibi ilmî yayın organlarında çıkmıştır. Ayrıca çeşitli gazete ve dergilere de çok sayıda yazı yazmıştır. Onun yorulmak bilmez çalışmaları ile Türk tarikat ve tasavvuf tarihi üzerindeki bilgiler gelişmiş, Yûnus Emre, Mevlânâ ve Mevlevîlik araştırmaları mühim ilerlemeler kaydetmiştir. Kendisine gelene kadar Yûnus Emre'nin iptidaî ve güvenilirlikten uzak neşirler seviyesinde kalmış şiirlerinin sağlam metinlerine ilk defa onun sabırlı çalışmaları ile kavuşulmuştur. Bu arada Gölpınarlı'nın Yûnus Emre'yi bâtınî göstermek gibi birtakım zorlamalara girişmekten kendini alamadığı da kaydedilmelidir. Öte yandan yakın zamanlarda Fr. Taeschner'in kalemine inhisar etmiş gibi görünen fütüvvet müessesesiyle ilgili literatür onun vukuflu araştırmaları, Arapça ve Farsça'dan yaptığı fütüvvetnâme tercümeleri ve Türkçe fütüvvetnâmelerden açıklamalı metin neşirleriyle fevkalâde zenginleşmiştir. Divan şiirinin en seçme eserlerinden bazılarının metinlerini, açıklayıcı giriş ve notlarla yeni nesillere sunmuş olduğunu da belirtmek gerekir. Bütün bunlardan başka Mevlânâ Celâleddin'in eserleri de günümüz Türkçe'sine onun kalemiyle külliyat halinde kazandırılmıştır. Gölpınarlı'nın zengin ve işlek Türkçe'si, yaptığı bütün tercümeleri asıllarına yakın bir zevkle okunur kılmıştır.

Eserleri. Abdülbaki Gölpınarlı'nın büyüklü küçüklü sayısı 114'e varan kitabı ve 400'ün üstünde ilmî makalesi vardır. Gölpınarlı başlangıçta, 1927-1933 yılları arasında ilk mektepler için epey zaman okutulmuş çeşitli ders kitapları da yazmıştır. Bunlar arasında din derslerine ait olanlar başta gelir. Eserleri şu gruplar altında toplanabilir: A) Başlıca Telif Eserleri ve Önemli Makaleleri. 1. Melâmîlik ve Melâmîler (İstanbul 1931). Gölpınarlı, ilmî alandaki ilk ve aynı zamanda şöhretini yapan bu eserini Edebiyat Fakültesi mezuniyet tezi olarak uzun bir çalışma sonunda ortaya koymuştur. Bu hacimli araştırması daha çok Türk Melâmîleri'nin biyografileriyle bunların düşüncelerini içine alır. Daha sonraki yıllarda kendi el yazısı ile yaptığı ilâve ve notları ihtiva eden nüshası üzerinden bir tıpkıbasımı yapılmıştır (İstanbul 1992). Burada, 1931'de Türkiyat Enstitüsü adına basılırken başına eseri değerlendiren bir önsöz yazmış olan M. Fuad Köprülü'ye ithaf sayfasını Gölpınarlı'nın "kaziyye-i mensûha" diye bir kayıt düşerek iptal ettiği göze çarpmaktadır. 2. Baki. Edebî Şahsiyeti, Baki'de Tasavvuf, Müntehap Parçalar (İstanbul 1932). 3. Fuzulî (İstanbul 1932). 4. Kaygusuz Vizeli Alâeddin. Hayatı ve Şiirleri (İstanbul 1933). Ahmed Sârbân'a isnat edilen "Kaygusuz" mahlaslı şiirlerin Vizeli Alâeddin'e ait olduğunu ortaya koyan ve onun etraflı biyografisini veren bir araştırmadır. 5. "Yunus Emre'de Öz Türkçe Kelimeler" (TM, IV [1934], s. 265-279). 6. "Âşık Paşa'nın Şiirleri" (TM, V [1936], s. 87-100). 7. Yunus Emre. Hayatı (İstanbul 1936). Yûnus Emre hakkında bilinenleri zenginleştiren ve onun hayatını aydınlığa kavuşturmaya çalışan bir araştırmadır. 8. Yunus ile Âşık Paşa ve Yunus'un Bâtınîliği (İstanbul 1941). 9. "Nâmık Kemal'in Şiirleri", Nâmık Kemal Hakkında (İstanbul 1942, s. 13-77). 10. Pir Sultan Abdal (Ankara 1943, Pertev Nailî Boratav'la birlikte; genişletilmiş 2. bs. İstanbul 1991). 11. "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları" (İFM, XI/1-4 [1949-1950], s. 3-354). Burada biri Arapça, biri manzum olmak üzere beşi Farsça altı adet en eski fütüvvetnâmenin tıpkıbasımı verilmiş, makalenin sonuna da tercümeleri eklenmiştir. 12. "Burgâzî ve 'Fütüvvetnâme'si" (İFM,XV/l-4 [1953-1954], s. 76-154). 13. Divan Edebiyatı Beyânındadır (İstanbul 1945). Divan edebiyatını her yönüyle kusurlu ve kötü göstermek gayesini güden, geniş tartışmalara yol açmış nihilist tutumda bir tenkittir (hakkındaki tepkiler için özellikle bk. Nurullah Ataç, "Mektup-Abdülbâki Gölpınarlı'ya", Ulus, 16 Nisan 1945; Orhan Şaik Gökyay, "Bu da Divan Edebiyatı Beyânındadır", Yücel, nr. 112 [Şubat 1946], s. 186-193). Böyle bir eseri kaleme almaktan duyduğu pişmanlığı

sonraları çeşitli vesilelerle ifade eden Gölpınarlı'nın divan şiirini örnekleriyle tanıtma yolunda çalışmalara ve metin neşirlerine yönelmesi dikkat çekicidir. 14. Mevlânâ Celâleddin: Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler (İstanbul 1951, 4. bs. 1985). Bedîüzzaman Fürûzanfer'in aynı adlı eserinden mülhem olmakla birlikte Mevlânâ ve etrafındakiler hakkında onunla ölçülemeyecek kadar ayrıntılı bilgi ihtiva etmektedir. Tevfîk Subhânî tarafından, başına Gölpınarlı hakkında konulan bir önsözle birlikte Mevlânâ Celâlüddîn: Zindegânî, Felsefe, Âs̱âr u Güzîdeî ez Ânhâ adıyla Farsça'ya tercüme edilmiştir (Tahran 1363 hş./1984). 15. Yunus Emre: Hayatı, Sanatı, Şiirleri (İstanbul 1952, 9. bs. 1979). 16. Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik (İstanbul 1953). Bazı ilâvelerle birlikte ikinci baskısı yapılan eser (İstanbul 1983), Mevlânâ'dan sonra gelen Mevlevîler'in hal tercümeleriyle Mevlevîlik hakkında ayrıntılı bilgiler ihtiva eder. 17. Kaygusuz Abdal, Hatayî, Kul Himmet (İstanbul 1953). 18. Naili-i Kadim (İstanbul 1953). 19. Nesimi-Usuli-Ruhi (İstanbul 1953). 20. Pir Sultan Abdal (İstanbul 1953, 5. bs. 1981). 21. Şeyh Galip (İstanbul 1953). 22. Divan Şiiri: XV-XVI. Yüzyıllar (İstanbul 1954). 23. Divan Şiiri: XVII. Yüzyıl (İstanbul 1954). 24. Divan Şiiri: XVIII. Yüzyıl (İstanbul 1955). 25. Divan Şiiri: XIX. Yüzyıl (İstanbul 1955). 26. Divan Şiiri: XX. Yüzyıl (İstanbul 1955). 27. "Şeyh Seyyid Gaybî oğlu Şeyh Seyyid Hüseyn'in 'Fütüvvet-Nâme'si" (İFM, XVII/l-4 (1955-1956), s. 27-72). 28. "Fütüvvet-Nâme-i Şeyh Seyyid Hüseyn İbni Gaybî" (a.y., s. 73-126 (Eserin Latin harflerine çevrilmiş metnidir)). 29. "Fütüvvet-Nâme-i Sultanî" ve "Fütüvvet Hakkında Notlar" (a.y., s. 127-155 [Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin "Fütüvvetnâme"si hakkındadır]). 30. "Konya'da Mevlânâ Dergâhı'nın Arşivi"

(a.y., s. 156-178). 31. "Faḍlallāh-i Ḥurūfī'nin Oğluna Ait Bir Mektup" (ŞM, I [l956], s. 37-57). 32. "Faḍlallāh-i Ḥurūfī'nin Wasiyyat-Nāma'sı veya Wāsāyā'sı" (ŞM, II [1957], s. 53-62). Fazlullah-ı Hurûfî'nin vasiyetnâmesinin metnini de içine almaktadır. 33. "Mawlānā Şams-i Tabrīzī ile Altmış İki Yaşında Buluştu" (ŞM, III [1959], s. 156-161). 34. Nasreddin Hoca (İstanbul 1961 [Abidin Dino'nun yaptığı resimlemelerle]). 35. Yunus Emre ve Tasavvuf (İstanbul 1961, 2. bs. 1992). 36. Yunus Emre ve Yattığı Yer (Eskişehir 1963). 37. Alevî-Bektaşî Nefesleri (İstanbul 1963). 38. Mevlevî Âdâb ve Erkânı (İstanbul 1963). Mevlevîler arasındaki terimlerle Mevlevîliğe giriş ve semâ töreni hakkında ayrıntılı bilgileri içine alır. 39.

“Bektaşîlik-Hurûfilik ve Faḍl Allah’ın Öldürülmesine Düşürülen Üç Tarih” (ŞM, V [1964], s. 15-22). 40. “Hurûfîlik ve Mîr-i ʿAlem Celâl Bik’in Bir Mektubu” (TM, XIV [1965], s. 93-110). 41. Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (İstanbul 1966). 42. Mevlânâ Müzesi Yazmalar Katalogu (I-IV, Ankara 1967-1994). 43. 100 Soruda Tasavvuf (İstanbul 1969, 2. bs. 1985). 44. 100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar (İstanbul 1969, 2. bs. 1985). 45. Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi (İstanbul 1972). 46. “Niyâzî-i Mısrî” (ŞM, VII [1972], s. 183-226). 47. Hurûfîlik Metinleri Kataloğu (Ankara 1973). 48. Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri (İstanbul 1977).

B) Tercümeleri. 1. Nizamî-i Aruzî. Çiharı Makaleden İlm-i Tıp ve Meşhur Hekimlerin Mahareti (Süheyl Ünver’in açıklamaları ile, İstanbul 1936). 2. Tansuknâme-i İlhan der Fünunu Ulûm-ı Hatâî Mukaddimesi (İstanbul 1939). 3. Fuzuli, Sıhhat ve Maraz (İstanbul 1940). 4. Mevlânâ Celâleddin, Seçme Rubâîler (İstanbul 1945, 2. bs. 1968). 5. Mevlânâ, Mesnevî (I-VI, İstanbul 1942-1946, 7. bs. Ankara 1988). Veled İzbudak tercümesine yaptığı şerhtir. 6. Ferideddin-i Attar, Mantık al-Tayr (I-II, İstanbul 1944-1945, 4. bs. 1990-1991). 7. Hafız Divanı (İstanbul 1944, 5. bs. 1992). 8. Şebüsterî, Gülşeni Râz (İstanbul 1944, 4. bs. 1989). 9. Ferideddin-i Attar, İlâhiname (İstanbul 1947, 5. bs. 1988). 10. Hayyam. Rubaîler ve Silsilat-al-Tartîb, İbn-i Sînâ’nın Tamcîd’i ve Tercemesi (İstanbul [1953]). 11. Mevlânâ Celâleddin, Dîvân-ı Kebîr, Gül-deste (İstanbul 1955). 12. Mevlânâ Celâleddin, Dîvân-ı Kebîr (I-VII, İstanbul 1957-1974; 2. bs. Ankara 1992). 13. Mevlânâ Celâleddin, Divan-ı Kebîr’den Seçme Şiirler (İstanbul 1959; Divan-ı Kebîr’den Seçmeler adıyla 2. bs. İstanbul 1970; 3. bs. Ankara 1989). 14. Mevlânâ Celâleddin, Fîhi Mâ-Fîh (İstanbul 1954, 2. bs. 1959). 15. Mevlânâ Celâleddin, Mektuplar (İstanbul 1963). 16. Mevlânâ Celâleddin, Mecâlis-i Sab‘a (Konya 1965; 2. bs. İstanbul 1994). 17. Şebüsterî, Gülşen-i Râz Tercüme ve Şerhi (İstanbul 1972). 18. Mevlânâ Celâleddin, Mesnevî ve Şerhi (I-IV, İstanbul 1973-1974, daha sonra Mesnevî Tercümesi ve Şerhi adıyla, I-VI, İstanbul 1981-1984). 19. Mevlânâ Celâleddin, Rubâîler (İstanbul 1964; 2. bs. Ankara 1982). 20. Hayyam ve Rubaileri (İstanbul 1973, 2. bs. 1994). 21. Mevlânâ Celâleddin, Fîhi Mâ-Fîh, Mektuplar ve Mecâlis-i Sebâ’dan Seçmeler (İstanbul 1972; 3. bs. Ankara 1985). 22. Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî, Ma’ârif (İstanbul 1973). 23. Sultan Veled, İbtidâ-Nâme (Ankara 1976).

C) Yayımladığı Metinler. 1. Yunus Emre Divanı (I-II, İstanbul 1943, III, 1948). Yûnus Emre ve diğer Yûnuslar'la ilgili ayrıntılı bir önsözle birlikte Yûnus divanındaki arkaik kelimeleri açıklayan bir sözlüğü de ihtiva eder. 2. Fuzûlî Divanı (İstanbul 1948, 3. bs. 1985). 3. Nedim Divanı (İstanbul 1951, 2. bs. 1972). 4. Rubâiyyât-ı Hakîm Hayyâm, Tarabhâne-i Yâr Ahmed-i Râşidî, Risâle-i Silsiletü't-tertîb, Hutbe-i Temcîd-i İbn Sînâ ve Terceme-i Hutbe ve Temcîd bâ Mukaddime ve Havâşî-i Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul 1332 hş./1953). 5. Vilâyet-nâme (Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, İstanbul 1958, 2. bs. 1990). 6. Yunus Emre, Risâlat al-Nushiyye ve Dîvân (Eskişehir 1965; Yunus Emre, Divan ve Risâletü'n-nushiyye adıyla 2. bs. İstanbul 1991). 7. Halîl bin İsmâil bin Şeyh Bedrüddin Mahmûd, Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı (İstanbul 1967, İsmet Sungurbey ile birlikte). 8. Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk (İstanbul 1968; bazı yazmaları ile Bulak basması arasında bir edisyon kritik mahiyetinde olan bu yayında eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi Eki, nr. 171'de kayıtlı müellif hattı ile olan nüshasının tıpkıbasımı da verilmiştir). 9. Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri (İstanbul 1971, 6. bs. 1991). 10. Şeyh Galib, Seçmeler ve Hüsn ü Aşk (İstanbul 1976). 11. Şeyh Galib Divanından Seçmeler (İstanbul 1971; 4. bs. Ankara 1989).

D) Şiîliğe Dair Eserleri ve Tercümeleri. 1. Yeni Gülzâr-ı Hasaneyn: Vak'a-i Kerbelâ (Remzi Aczî takma adıyla, İstanbul 1955). 2. İmâm-ı Ali Buyruğu: Nahc al-balâga, Hutbeleri, Mektupları, Hikmetleri ve Şiirleri (İstanbul 1958; çok genişletilmiş olarak Hazreti Emîr Ali İbn-i Ebitalib, Nehcü'l-Belâga, Hz. Ali'nin Hutbeleri, Vasiyyetleri, Emirleri, Mektupları, Hikmet ve Vecizeleri, metnin terceme ve şerhi, Hazırlayan Abdülbaki Gölpınarlı, 1. bs. İstanbul 1972; 2. bs. Kum 1401 hş./1981; 3. bs. İstanbul 1990). 3. On İki İmam (Ankara [1958]; 2. bs. İstanbul 1964). 4. Ca'ferî Mezhebi ve Esasları, Yeryüzü ve Hüseynin Toprağı (Muhammed Husayn Kâşif al-Gatā'dan tercüme, İstanbul 1960, 3. bs. 1979). 5. Ca'ferîler Kimlerdir ve Mısır el-Ezher Müftüsü Merhum Şeyh Şaltut'un Târîhî Fetvâsı (Muhammed b. Mehdiyyi'l-Hüseynîyyü'ş-Şîrâzî'den tercüme, İstanbul 1969, 2. bs. 1973). 6. Abdullah b. Sabâ Masalı: Bir Yalancının Düzmeleri (Murtaza'l-Askerî'den tercüme, İstanbul 1974). 7. Müminlerin Emiri Hz. Ali (İstanbul 1978). 8. Şîa İnançları, Akaaid'ül-İmâmiyye (Muhammed Rıza'l-Muzaffer'den tercüme, İstanbul 1978). 9. Ondört Ma'sûm: Hz. Peygamber,

Hz. Fâtıma ve Oniki İmâm (İstanbul 1979). 10. Târih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik (İstanbul 1979, 2. bs. 1987).

E) İslâmiyet'le İlgili Eserleri. 1. Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli (I-II, İstanbul 1955-1958). Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm: Anlamı (İstanbul 1968) adıyla yeni baskısı yapılan eser indî ve yanıltıcı tarafları yüzünden şiddetli tenkitlere mâruz kalmıştır. Gölpınarlı bu tenkitleri Kur'ân-ı Kerîm Hakkındaki Tartışmalar Münasebetiyle adlı broşürü ile (İstanbul 1958) karşılamaya çalışır. Verdiği meâllerde yer yer Şiî perspektifini yansıtmaktan kendini alamayan Gölpınarlı'nın kitabının, Şîa inancını okşayan tarafları dolayısıyla İran'da bir üçüncü baskısı da yapılmıştır (Kur'ân-ı Kerîm, Kum 1402 hş./1982). 2. Hz. Muhammed ve Hadisleri (İstanbul 1957, ilâveli 5. bs. 1972). 3. Sosyal Açıdan İslâm Tarihi I: Hz. Muhammed ve İslâm (İstanbul 1969; genişletilmiş 2. bs. İstanbul 1985, 3. bs. 1991). 4. Muhammed Suresinin Tefsiri ve Feth Suresinin Tefsiri (Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî'den tercüme ve şerhi, Ankara [1973]).

Abdülbaki Gölpınarlı'nın biyografi, tarikatlar, tasavvufî ve dinî terimler etrafında çok sayıda ansiklopedi maddesi bulunmaktadır. Onu Aylık Ansiklopedi, on üçü İslâm Ansiklopedisi, altmış dokuzu Türk Ansiklopedisi'nde, ikisi

The Encyclopaedia of Islam'da olmak üzere doksan dört madde yazmıştır. Bunlar arasında İslâm Ansiklopedisi'ndeki "Bayramiyye", "Celvetiyye", "Çile", "Kızılbaş", "Mevlevîlik", "Nesîmî", "Niyâzî-i Mısrî", "Şemsiyye", "Şeyh Galib", "Tercüman"; Türk Ansiklopedisi'nde "Halvetiye", "Hurûfîlik", "Kadirîlik", "Kalenderiye" ve The Encyclopaedia of Islam'daki "Djilwatiyya", "Faḍl Allāh Ḥurūfī" maddelerini özellikle belirtmek gerekir.

Basılı olmayan eserleri arasında Türk Tarih Kurumu için yaptığı Târîh-i Cihangüşâ, Câmi'ü't-tevârîh ve Nizâmeddin Şâmî'den Zâfername tercümeleri vardır. Türk Tarih Kurumu, sonuncu eserin Necati Lugal tarafından yapılan tercümesini basmayı tercih etmiştir. Basılmamış bir başka tercümesi de Abdülkādir-i Belhî'nin Sunûhât-ı İlâhiyye'sidir (Konya Mevlânâ Müzesi, Abdülbaki Gölpınarlı Kitapları, nr. 145). Gölpınarlı'nın ayrıca mazmunlar üzerinde ansiklopedik bir eser hazırladığı haber

verilmektedir (JTS, XIX [1995], s. XIX, LI).

Bütün ilmî ve fikrî çalışmaları yanında gençliğinden bu yana zaman zaman eski şiir zevkiyle klasik yolda manzumeler de yazan Gölpınarlı bunları bir araya getiren, henüz basılmamış bir divana da sahiptir (Mevlânâ Müzesi, Abdülbaki Gölpınarlı Kitapları, nr. 218).

## BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri (1930), I, 160-162; Ergun, Türk Şairleri, II, 724-727; TA (1971), XVIII, 11-12; TDEA (1979), III, 358-359; Mehmet Kaplan, "Abdülbaki Gölpınarlı", Milliyet Sanat Dergisi, nr. 56, 15 Eylül 1982, s. 31; Orhan Şaik Gökyay, "Abdülbaki Gölpınarlı'nın Ardından", MK, nr. 39, Nisan 1983, s. 47-48; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, İstanbul 1983, s. 172-173; S[erver] Tanilli, "in Memoriam Abdülbaki Gölpınarlı", Turcica, XVI, Paris 1984, s. 7-9; Atilla Özkırımlı, Türk Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul 1984, II, 546-547; Tevfîk Subhânî, "Muḫtaṣarî der Bâre-i Zindegânî ve Âs̱âr-ı Üstâd ʿAbdülbâḳī", Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyyât u ʿUlûm-i İnsânî, nr. 128-129, Tebriz 1983, s. 127-136 (ayrıca bk. a.mlf., Gölpınarlı'dan: Mevlânâ Celâlüddin: Zindegânî, Felsefe, Âs̱âr u Güzideî ez Ânhâ tercümesi başındaki önsöz, Tahran 1363 hş./1984, s. 3-14); Yeni Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1985, III, 1079-1080; Büyük Larousse, İstanbul 1986, VIII, 4684; Metin Akar. "Vefatının On İkinci Yılında Abdülbakî Gölpınarlı ve Eserleri", Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, nr. 2, İstanbul 1994, s. 7-30; Murat Bardakçı, "Salacak'taki Ahşap Ev, Baki Hoca ve «Garib»", JTS.In Memoriam Abdülbaki Gölpınarlı Hâtıra Sayısı I, c. XIX (1995), s. VII-XX; Hatice Aynur, "Abdülbaki Gölpınarlı Bibliyografyası", a.e., s. XXI-LIV; Ali Alparslan, Abdülbâki Gölpınarlı, Ankara 1996.

Ömer Faruk Akün

# GÖMEÇ HATUN TÜRBESİ

Konya’da eyvan tipinde bir Selçuklu türbesi.

Konya’nın Kalenderhâne mahallesindeki Musallâ Mezarlığı içindedir. Âbidevî cephesini ve diğer yanlarını üstten çeviren mazgal biçimi dendanları sebebiyle yapıya halk arasında Kız Kulesi adı da verilmektedir.

Anadolu Selçukluları döneminde kesme taş yanında tuğla geleneğinin de yaşatıldığı ender eserler arasında bulunan türbeyi yaptıran, IV. Kılıcarslan’ın hanımı ve III. Gıyâseddin Keyhusrev’in annesi Gömeç Hatun’un XIV. yüzyıl başlarında hayatta olduğu anlaşılmakta ve Mevlevî kaynaklarında kendisinden bahsedilmektedir. Ancak yapının üzerinde hiçbir kitâbeye rastlanmadığından tarihlendirilmesi zordur. XIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIV. yüzyıl başları arasında teklif edilen tarihlemeler yanında benzerleriyle karşılaştırılarak eseri XIII. yüzyıl sonlarına yerleştirmek de mümkündür.

Gömeç Hatun Türbesi 1950 yılından sonra onarıma alınmıştır. Eski halinde etrafını üç yönden çeviren muhtemelen ahşap revakların izleri tesbit edilmiş, zemindeki cenazelik / mumyalık katında dört sanduka bulunduğu belirtilmiştir. Eski kayıtlardan türbenin pek çok vakıf eserle birlikte yaptırıldığı anlaşılmaktadır.

Türbe, Anadolu’da Selçuklu çağı içinde en erkeni Seyitgazi’de Alâeddin Keykubad’ın annesine ait Ümmühan Hatun Türbesi olmak üzere, ayrı bir grup teşkil eden eyvan biçimi türbelerin en büyük ve âbidevî olanıdır.

Cenazelik / mumyalık katı ile üst yapısının bir bölümü iri kesme taş, daha yukarı kısmı ise tuğladan yapılmıştır. Dikdörtgene yakın plandaki binanın doğu ve batı taraflarında üçgen biçiminde payanda çıkmaları vardır. Sivri kemerli ve yüksek bir tak şeklindeki kuzey cephesi, kalkan duvarı biçiminde yapının bütün yüksekliğini aşmaktadır. Kemerin arkasındaki üzeri sivri beşik tonozla örtülü ziyaret mekânına iki yönden merdivenlerle çıkılmaktadır. Âbidevî cephe dikdörtgen bir çerçeve oluşturacak biçimde

çevrilmiştir. Bu çerçeve ile kemer içinde hâlâ izleri görülebilen çini kaplamalar vardır. Tonozun sıvalı ve bir zamanlar renkli nakışlarla süslenmiş olduğu kaydedilmekle birlikte cephedeki çini kaplama izlerinin bir kısmının kare levhalarla sır altı, bir kısmının da renkli sır tekniğinde yapılmış olması muhtemeldir.

Ziyaret mekânının ortasında eskiden var olduğu söylenen sandukanın da çini kaplamalı olması mümkündür. Ancak karşı cephedeki dikdörtgen mihrapla yanındaki cüz nişinde çini izi tesbit edilmemiştir. Zemindeki cenazelik / mumyalık katının çapraz tonoz örgü ile yenilenmiş tavanı onarım öncesinde çökmüş durumda idi.

## BİBLİYOGRAFYA

Suut Kemal Yetkin, İslâm Mimarisi, Ankara 1959, s. 205-208; a.mlf., “The Turbeh of Gumaç Hatun, A Seljuk Monument”, Ars Orientalis, IV, Washington 1961, s. 357-360; Konyalı, Konya Tarihi, s. 600-605; Mehmet Önder, Mevlâna Şehri Konya, Ankara 1971, s. 190-192; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1973, II, 143; a.mlf., Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 189; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 61; M. Ferit Uğur, “Gömeçhane”, Konya, sy. 9, Konya 1937, s. 566-570; Metin Sözen, “Anadolu’da Eyvan Tipi Türbeler”, Anadolu Sanatı Araştırmaları, I, İstanbul 1968, s. 184-188; M. Oluş Arık, “Erken Devir Anadolu Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri”, Anadolu: Anatolia, XI, Ankara 1969, s. 99.

Ara Altun

# GÖNENLİ MEHMET EFENDİ

(1903-1991)

Vâiz, reîsülkurrâ.

Aslen Kırımlı bir çiftçi ailesinin çocuğu olarak Gönen'de doğdu. Babası Osman Efendi, annesi Fatma Hanım'dır. İlk öğrenimini ve hıfzını tamamladıktan sonra 1920'li yıllarda İstanbul'a gitti. Serezli Ahmed Şükrü Efendi'nin ders halkasına devam ederek 1925'te kıraat ilminden icâzet aldı. Bu arada Medresetü'l-irşâd'a kaydoldu. Medreselerin kapatılması üzerine (1924) yeni açılan İmam-Hatip Mektebi'nin son sınıfına kabul edildi; 1927 yılında bu okuldan mezun oldu. Soyadı kanunu çıktıktan sonra

Öğütçü soyadını aldı. Halk arasında daha çok Gönenli Hoca olarak tanınmıştır.

İlk görevine Gönen Merkez Camii imam-hatibi olarak başlayan (1930) Mehmet Efendi üç yıl sonra askerliğini yapmak üzere buradan ayrıldı. Dönüşte İstanbul'da Hacı Kaftanî, Dülgerzâde ve Hacı Hasan camileriyle Sultan Ahmed Camii'nde imamlık yaptı. En uzun görevi Sultan Ahmed Camii imamlığıdır (1954-1982). Bu sırada Üsküdarlı Ali Efendi'nin vefatıyla (1976) boşalan reîsülkurrâlığı da üstlendi.

Resmî görevinin yanında Gönenli Hoca'nın örgün ve yaygın eğitim hizmetleri Kur'an kurslarında fahrî öğretmenlik ve fahrî vâizlik olmak üzere iki grupta ele alınabilir. İmam-Hatip okulları açılmadan veya yeterli sayıda mezun vermeden önce Gönenli Hoca, Türkiye'de din görevlilerine karşı duyulan ihtiyacı göz önüne alarak kendi gayretiyle öğrenci yetiştirirken sonraları bu faaliyeti her türlü sorumluluğunu üstlendiği Kur'an kurslarında sürdürmüştür. Kur'ân-ı Kerîm ve dinî bilgiler öğrenmek üzere Türkiye'nin çeşitli bölgelerinden İstanbul'a gelen fakir öğrencilerin ihtiyaçlarını halktan topladığı yardımlarla karşılayarak önemli hizmetlerde bulunmuş ve 1940-1980 yılları arasında binlerce talebe yetiştirmiştir. Onun ilgilendiği kursların başında hepsi de Fatih semtinde olmak üzere Üçbaş

Camii Kur'an Kursu, Hacı Hasan Camii Kur'an Kursu (İmâret-i Atîk Camii ile birlikte) ve Akseki Mescidi'ndeki Hırka-i Şerif Kur'an Kursu gelmektedir. Bunlardan başka İstanbul'un muhtelif semtlerindeki birçok caminin müştemilâtında veya apartman dairelerinde barınan yüzlerce öğrencinin masrafı da yine Gönenli Hoca tarafından karşılanmaktaydı.

Gönenli Mehmet Efendi, fahrî vâiz olarak kadınların ihmal edilen din ve ahlâk eğitimine daha çok önem vermekteydi. Haftanın hemen her gününde İstanbul'un çeşitli yerlerindeki camilerde kadınlara vaaz verirdi. Vaazlarında öğretmekten çok eğitme, irşad etme ve dinî hayatı canlı tutma onun başlıca hedefi olmuştur. Bu sebeple vaazlarına güzel sesiyle Kur'ân-ı Kerîm okuyarak başlar, ilâhi ve kasidelerle cemaati coşturur, ardından dinleyicilerin dikkatini çekecek şekilde etkili ve slogan mahiyetindeki cümlelerle kısa konuşmasını yapardı. İrşad konusunda Hz. Peygamber'in "Kolaylaştırınız, güçleştirmeyiniz; müjdeleyiniz, ürkütmeyiniz" (Buhârî, "' İlim", 11, "Edeb", 80, "Cihâd", 164; Müslim, "Cihâd", 6-7) meâlindeki hadisinin emrini hayatı boyunca titizlikle uygulamaya çalışmıştır. Başarısı, coşkun imanı ve ihlâsı yanında uyguladığı hoşgörüye dayanan bu yöntemden kaynaklanmaktaydı.

Bilindiği kadarıyla Gönenli Hoca'nın hiçbir tarikata intisabı yoktu. Bu hususta soru soranlara, "Biz Resûlullah'ın yolundayız" derdi. Fakat tasavvufun zühd ve takva çerçevesinde öngördüğü bütün fazilet ve üstün meziyetlere sahip olduğu için halk ona bir velî gözüyle bakmıştır. Şu var ki özellikle hanımlara yaptığı vaazlarda Hz. Peygamber'in ezkâr ve evrâd olarak okunmasını tavsiye ettiği tehlîl, teşbih, dua, istiğfar ve salavât-ı şerifelerden seçtiklerini cemaatiyle birlikte okurdu ve fırsat buldukça buna devam edilmesini tavsiye ederdi. Bu evrâd ve tesbîhat daha sonra kitap haline getirilip basılmıştır (Evrad ve Tesbihat, İstanbul 1995).

Bütün ömrünü hayır hizmetlerine sarfeden Gönenli Mehmet Efendi, başta Kızılay ve Yeşilay olmak üzere yetişebildiği her çeşit hayır kurumuyla yakından ilgilendi. Halkla iç içe yaşadı, zengin fakir her sınıfın güvenini ve sevgisini kazandı. 7 Temmuz 1982'de Sultan Ahmed Camii imamlığından emekli olduktan sonra da hayır ve irşad hizmetlerine koşmaktan geri durmadı. 2 Ocak 1991'de vefat etti. Fatih Camii'nde çok kalabalık bir cemaatin iştirakiyle, kendisinden sonra reîsülkurrâlık görevini devralan

Abdurrahman Gürses tarafından kıldırılan cenaze namazından sonra Edirnekapı Şehitliği'ne defnedildi.

Vefatından sonra hizmetlerini devam ettirmek üzere Gönen'de 1994'te kendi adına bir cami inşa edilmiştir. Yatılı Kur'an kursu, aşevi, kütüphane ve konferans salonundan oluşan külliyenin yapımı sürdürülmektedir. Ayrıca 1995 yılında İstanbul'da Gönenli Mehmet Efendi İlim ve Hizmet Vakfı adıyla bir vakıf kurulmuştur.

## BİBLİYOGRAFYA

Gönenli Mehmed Efendi'nin İstanbul Müftülüğü'nde bulunan sicil dosyası; Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu Esâmî-i Kurrâ Defteri, Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi [Ankara], s. 103; Recep Akakuş, İslâm'da Kur'an Öğretimi ve Reîsülkurrâ Gönenli Mehmet Efendi, İstanbul 1991, s. 101-207; Gönenli Mehmed Efendi Hazretlerinden Sohbetler (haz. Zeyneb Feyza Kurtulmuş v.dğr.), İstanbul 1994; "Bir Kur'an Aşığının Ardından", Altınoluk, sy. 60, İstanbul 1991, s. 33-36; S. Muradbeyli, "Gönenli Mehmed Efendi'yi Hayırla Yad Eyleyerek", Tevhid, II/14, İstanbul 1991, s. 25-28; "Gönen'li Mehmed Efendi'nin Ardından", Öğüt, VI/68, İstanbul 1991, s. 22-24; "Gönenli Mehmed (Öğütçü) Efendi", Millî Gazete, İstanbul 30 Mart-5 Nisan 1991; "Gönen'li Mehmed Efendi", Zaman, İstanbul 7 Ocak 1991, 11 Şubat 1992, 22 Şubat 1992.

Recep Akakuş

# GÖNÜL

Farsça dil, derûn; Arapça kalb, hâtır; Türkçe yürek kelimeleriyle de karşılanan gönül Türk edebiyatının divan, halk ve dinî-tasavvufî mahsullerinin en önemli ve en çok işlenen konularından biridir. Divan edebiyatında teşhis ve tecrid yoluyla âdeta ikinci bir âşık hüviyetinde ele alınır: "Etse Nefî'n'ola ger gönlüyle dâim bezm-i hâs / Hem kadeh hem bâde hem bir şûh sâkîdir gönül" (Nef'î). Gönül âşık gibi ağlar, kanlı göz yaşı döker; yaralıdır, aşkın ve gamın merkezidir. "Dil-i gamgîn, dil-i gamhâr, dil-i sûzân, dil-i pürsûz" gibi tabirler bunu ifade eder. Ahmed-i Dâî'nin şu beyti bu anlayışın örneğidir: "Gam yeme ey şikeste dil bu dahi böyle kalmaya / Firkat içinde hasta dil bu dahi böyle kalmaya".

Gönül birçok teşbih ve mecaza da konu olmuştur. Bunlardan memleket, iklim, il, vilâyet, şehir, Bağdat ve Mısır gibi unsurlar sevgilinin padişaha, aşk derdinin de orduya benzetilmesi esasına dayanır. Sevgili gönül ve aşk ülkesinin sultanıdır. Aşk derdi bu ülkeyi sık sık yağmalamaktadır. "Bir ülkede iki padişah olmaz" atasözü uyarınca âşığın gönlünde padişah olarak sevgilinin aşkının yeterli olduğu ifade edilir: "Gam değil bende isen Mısr-ı dile sultansın / Bir azîzin kuludur Yûsuf-ı Ken'ân-ı Mısr" (Ahmed Paşa). Bazan âşığın kendisi gönül mülkünün sultanı olarak gösterilir; âh ateşinin kıvılcımları asker, sevgilinin aşkı da sancak kabul edilir.

Sevgili gönül tahtının sahibi, gönül sarayında misafir kalan bir sultan şeklinde düşünülerek gönül de kul, saray, taht,

divan, padişah meclisi olarak ele alınır. Hayalî Bey'in, "Cihanda başıma sultân iken benim servim / Kul oldu sen şehe âzâd gördüğün gönlüm" beyti bu anlayışa örnektir. Gönül bazan da o sultanın peşinden giden asker olur.

Gönül sevgilinin cefası, ona karşı hasret çekmesi ve gamzesi oklarından dolayı hastadır, yaralıdır. Bu sebeple kırmızı rengi ve ortasındaki siyahlık yönünden lâleye benzetilir: "Aks-i hâlin bu dil-i pürhûnda tutmuştur karâr / Lâlenin ol günde kim bağrında dâğın yaktılar" (Hayâlî Bey). Gonca da içi kan dolu bir gönlü hatırlatır. Gönlün hasta, bîmar, sayrı, yaralı oluşu, aşk

derdinin tabibi olan sevgilinin gelmesini sağlamak içindir. Çünkü hasta ziyareti âdettir. Böylece gönül ilâç, tiryak, şifa ve tabip olan dudaklarla yani vuslatla tedavi edilecektir. Aksi takdirde daha çok hasta olur. Bu durumda gönül deli, şeydâ, mecnun, şûrîde, vâlih, divane şeklinde ifade edilir: "Onu hoş tut garibindir efendim işte biz gittik / Gönül derler ser-i kûyunda bir dîvânemiz kaldı" (Hayâlî Bey). Bu benzetme zincir, ay, ateş, efgan ve perişanlık münasebetine dayandırılır. Delileri zincire vurmak âdet olduğu için âşığın gönlü sevgilinin saçı zincirine tutulmuştur. Gönlün divane oluşunda peri gibi güzel sevgilinin de rolü vardır. Zira periler çok güzel varlıklar olup sadece delilerle yakınlık kurarlar. İnsanlara pek görünmez, görününce de onların delirmesine sebep olurlar. Gönül de peri gibi güzel sevgiliyi görünce deli divane olur. İnsanlar sihir ve büyü ile de delirirler. Gönlün delirmesinin bir sebebi, sevgilinin cadıya benzeyen gamzelerinin büyü yapmasıdır.

Gönül hırsız, esir, mahpus, bağlı, berdâr olarak da ele alınır: "Bugün berdâr eder dilber giriftar Ahmed'in gönlün / Anunçun zülfü çengâlin eder geh doğru gâh eğri" (Ahmed Paşa). Sevgilinin zindana benzeyen çene çukuruna düşen gönül böylece mahpus olmuş veya darağacına çekilmiştir: "Şol gönül kim göricek zülfünü cân etti fedâ / Ermedi darda Mansûr onun pâyesine" (Hayâlî Bey). Gönlün Hz. Yûsuf ve Hallâc-ı Mansûr'a benzetilmesi de bu münasebetledir.

Sevgilinin geceye benzeyen siyah saçlarına düşkün olan gönül gidecek başka yeri olmayan bir gariptir: "Bu sebepten dil karâr eyler kara zülfünde kim / Şâm eriştiği mahalde edinir me'vâ garîb" (Ahmed Paşa). Gece dolaşmanın tehlikelerini göze alan gönül miskin, âvâre, bînevâ, nâtüvan, perişan ve sadpâre, sevgiliden vuslat metâını almak için canını teklif eden garip bir müşteridir. Şebrev, kumarbaz, mest oluşu da bununla ilgilidir.

Gönlün en çok teşbih edildiği bir unsur da çocuktur. Aşk ve güzellik bir mektep, yüz mushaf, zülüf dal veya lâm, ağız mim, boy elif, gönül de bunları okumaya çalışan bir mektep çocuğudur: "Tıfl-ı dil kaddin görüp aşka eliften başladı / Rabbi yessir ve lâ tüassir rabbi temmim bi'l-hayr" (İbn Kemal). Gönül de çocuk gibi sonunda tehlike olduğunu bilmeden olur olmaz her şeye heveslenir.

Sevgilinin teşrifi için hazırlanmış bir ev, hâne, hücre ve harim olan gönülde sevgili teşrif etmediği için daima gam misafir kalmaktadır. Bundan dolayı gönlün gıdası genellikle gam ve kederdir. Sevgilinin saçlarının tuzak, benlerinin dâne, kendisinin avcı olarak tasavvuru sonucu gönül de sevgiliye tutulan bir kuş kabul edilir: "Zülfüne gönül düştü görüp hâl-i siyâhın / Dil murgunu dâme düşüren dâne midir bu" (Cem Sultan). Öte yandan aşk ateşiyle yanıp kebap olan gönül ten kafesinde mahpustur.

Gönül aşk ateşiyle eriyen bir mum veya çerağ, göz yaşı da yağıdır: "Firâkın odunu gördükçe mum-tek eridi / Sebât ü sabrda fûlâd gördüğün gönlüm" (Fuzûlî). Bu sebeple ağladıkça aşk ateşinin daha parlak olacağı düşünülür. Gönül bazan sevgilinin etrafında çırpınan bir pervane, bazan da gamze okları için bir hedeftir.

Kırılma, paslanma, tozlanma ve hediye edilme gibi özellikleri dolayısıyla gönül aynaya benzetilir. Sevgiliye ayna hediye etmek âdet olduğu için âşık ona lâyık bir armağan olarak gönül aynasını verir. Gönül çok hassastır, çabuk kırılır. Sırça, şişe, kâse, sâgar, câm-ı cihannümâ oluşu bu münasebetledir: "Yâhud bu şîşe-i nâzik-mizâc gönlümüze / O seng-dilden eren inkisârı mı diyelim" (Ahmed Paşa). Gönül aşk derdiyle sürekli âh edip inlediğinden ney, tambur, ud gibi müzik aletlerine de teşbih edilir. Hazine veya definelerin viranelerde bulunmasından hareketle gönül de sevgilinin aşkını veya hayalini hazine gibi kendinde saklayan bir virane şeklinde tasavvur edilir: "Bu hârâbatta sâbit olamam sultânım / Dil-i vîrânemi yapsan da yıkılsam gitsem" (Sâbit). Gönül için en çok kullanılan sıfatlar perişan, kaygılı, hayran, zâr, bîçâre, harap, sergeşte, sadpâre, şikeste ve gamgîndir: "Estikçe bâd-ı subh perîşansın ey gönül / Benzer esîr-i turra-i cânansın ey gönül" (Nedîm).

Aşk ve güzellikle ilgili her ıstırabı gönülden başka tam olarak duyan ve çeken yoktur: "Hey kıyâmet gel hisâbın gönlüme sor zülfünün / Elli bin yıldan uzundur her şeb-i hicrân ona" (Ahmed Paşa).

Türk halk edebiyatında da birçok atasözü ve deyime konu olan gönül (Eyüboğlu, I, 105-108; II, 193-204) türkü, mâni, halk hikâyeleri ve masallarda yaygın olarak yer almakta, divan edebiyatındaki gibi âşıktan ayrı bir varlık olarak kabul edilmektedir.

Gönül kavramının en çok kullanıldığı alanlardan biri de dinî-tasavvufî edebiyattır. Bir ülkeye benzetilen gönül bazan mâmur, bazan da viran olur: “Artık harâbe gönlün mânend-i mülk-i âlem / Ma‘mûr olur mu yoksa vîrân olur kalır mı?” (Celâli). Gönül hangi durumda bulunursa bulunsun onu ancak aşk sultanı alabilir, aşk askeri yağmalayabilir. Aşk ateşiyle yanmayan gönül sürekli karanlığa mahkûm ve ilâhî nurdan mahrumdur. Bu mahrumiyet Kâbe’de kıble aramaya benzer: “Bir sîne ki o nâr-ı mahabbet eseri yok / Zulmettedir ol nûr-ı Hudâ’dan haberi yok” (Çengî Yûsuf Dede).

Tasavvuf ehli her an her yerde Allah’ın hikmetini, sanat ve kudretini, sıfatlarının tecellisini görmek ister. Allah’ın rahmân ismiyle gönül arasında bir münasebet vardır. Rahmân kalp yufkalığıdır. Gönül de yaygın olarak “rahmet ve yumuşaklık” anlamlarında kullanılır. Bu durum gönülde rahmân isminin tecellisi bulunduğunu gösterir. İmanın ve küfrün merkezi kalptir. Kalp iman nuru ile dolduğunda gönül, inkâra ve küfre yöneldiğinde ise nefistir. Gönül ulviyete, nefis süfliyete yönelir. Mâna âlemini kuşatan gönül Hak yolcusunun varacağı son merhaledir. İlâhî aşk ve tevhid sırrı burada tecelli eden bir zümrüdüankadır. Gönül hem çok yüce hem de çok hassastır. Kırılınca kolay kolay tamir edilemez: “Kopunca bir teli bağlansa da düğümlü kalır / Dokunma gönlüme şart-ı mahabbet öyle değil” (Muhyiddin Râif).

Gönül bir kitaptır, gerçek aşk hikâyesi bu kitaptan okunur. Bunun için gönlü aşk ile doldurmak gerekir. Ancak bu feyizle onun gerçek servet ve kudrete, hakiki huzur ve mutluluğa kavuşması

mümkün olur. Aşk deryasına girenin, vahdet âlemine ulaşanın gönlü sadece bir mescid değil Mescidi Aksâ’dır. Gönül manevî bir kıble, uçsuz bucaksız bir deryadır: “Gönül ki sâhil-i deryâ-yı bî-nihâyettir / Dil bahri hurûş eyler onda nice dalgam var” (Erzurumlu İbrâhim Hakkı). Derya vahdetin, dalgalar kesretin yani mahlûkatın, fâni olanın işaretidir. Beden bir sedef, gönül de o sedefin içinde ilâhî feyizler denizinde teşekkül eden bir incidir: “Ey bahr-i halâvet sen hoş terbiyyet eylersin / Misl-i sedef olmuş ten dürr ü güher olmuş dil” (Erzurumlu İbrâhim Hakkı).

Gönül Tûr dağıdır. Hz. Musa’ya Cenâb-ı Hakk’ın tecellisi orada vuku

bulmuştur. Bilhassa âşık gönlünde de ilâhî tecellî her an zuhur edebilir. Zaman zaman da kuş, bülbül, gonca, gül, gül bahçesi olan gönül ârif kişiyi kesretten vahdet sırrına, halktan Hakk'a ulaştırarak halvette mâşukuna kavuşturur. Gönül bir meyhanedir. Orada aşk şarabıyla sarhoş olunur. Meyhaneci veya sâkî mürşidin yani insân-ı kâmilin, şarap ise ilâhî aşkın remzidir. Gönül nazargâh-ı ilâhîdir, beytullahtır, mukaddestir: "Dil nazargâh-ı Hudâ'dır sâf kıl kim dola nûr" (Erzurumlu İbrâhim Hakkı). Yerlere, göklere sığmayan Allah mümin kulunun gönlüne sığmıştır. "Gönülde eyle sefer ger Hudâ'yı istersen" (Erzurumlu İbrâhim Hakkı) mısraında belirtildiği gibi varlık âleminde iken yokluk âlemine sefer etmek ancak gönülde olur. Gönül bir irfan hazinesidir. Tasavvuf gönüller ilmidir: "İlm-i kulûb oldu çünkü ilm-i tasavvuf / Kalbini sâf eyle çekme bâr-ı tekellüf" (Erzurumlu İbrâhim Hakkı).

Tasavvufta kalbin önemi büyüktür. Türk tasavvuf edebiyatında kalp ve dil terimlerinin yanında Türkçe gönül kelimesi de kullanılmış, bazı tasavvufî kavramlar bu terimle ifade edilmiştir. Genellikle gönül "tasavvuf", gönül ehli de "sûfîler" anlamına gelir. Gönül haline varmak râbıta ve murakabe halinde olmak demektir. Melâmet ehli, Hakk'ı daima hatırda tutmaya ve onun türlü tecellilerini temaşa halinde olmaya "gönül beklemek" derler. Gönül gözetmek ve gönül kırmamak tasavvufun ahlâkî yönünü ifade eder. Gönül ehlinin, dil aracılığı olmadan uzak mesafelerden birbirinin haline âşinâ olması ve mânevî bir iletişim kurması, "Gönülden gönüle yol var" deyimiyle ifade edilir. "Dil dili var dilden dile" sözü de aynı fikri anlatır (ayrıca bk. KALB).

## BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 204-206; Nihad Sâmi Banarlı, Türkçenin Sırları (İstanbul 1972), İstanbul 1975, s. 78-82; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 321-340; E. Kemal Eyüboğlu, Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1973-75, I, 105-108; II, 193-204; Abdülbâki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 134-

138; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlili), Ankara 1987, s. 327-346; a.mlf., Halk ve Divan Şiirinin Müşterekleri Üzerine Denemeler, Ankara 1990, s. 77-85; a.mlf., "Yüzük Oyunu Mazmûnu", TKA, XXIV/2 (1986), s. 173-179; Büyük Türk Klâsikleri, V, 457; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1989, I, 359-362; Âmil Çelebioğlu, "Erzurumlu İbrahim Hakkı Divanı'nda Gönül", TK, XVI/185 (1978), s. 26-38; Mustafa Kutlu, "Gönül", TDEA, III, 359-363.

Cemal Kurnaz

# GÖNÜLLÜ

Kendi isteğiyle orduya katılan ve sefere çıkan askerler için kullanılan bir tabir.

Eski Türk ve İslâm devletlerinde, çeşitli adlar altında yardımcı askerî güç olarak kendi arzularıyla savaşa katılmak üzere orduya gelen grupların varlığı bilinmektedir. Bunlara Osmanlılar zamanında gönüllü veya bunun çoğulu olarak gönüllüyân denmiş, bu gruplar için özel askerî teşkilât oluşturulmuştur.

İslâmiyet'in ortaya çıkışı ve yayılışı sırasında müşriklerle savaşanlar düzenli bir askerî birlikten ziyade kendi isteğiyle gelenlerden oluşuyor, eli silâh tutan müminler cihad çağrısına koşuyorlardı. Bunlar maaş yerine zekât ve ganimetten pay alırlar, çok defa dış düşmanlara karşı savaşta, bazan da iç ayaklanmaları bastırmada kullanılırlardı. Ribât*larda toplanan ve murâbıt adıyla anılan bu gönüllülerin çoğu savaştan sonra işlerinin başına dönerlerdi. Zamanla ribâtlarda dâimî muhafız bulundurma gereği duyulunca bu askerler yardımcı kuvvet statüsüne dönüştürülerek buralarda istihdam edildi.

Kaynakların belirttiğine göre Selçuklu ordusunda düzenli askerlerden başka yardımcı kuvvet olarak mutatavvıân adı verilen gönüllü askerler mevcuttu. Taşradaki şehir ve bölge kuvvetlerini oluşturan bu gönüllüler bir yandan cihad yaparak sevap kazanırken diğer yandan da ganimet elde ederlerdi.

Eyyûbî ordusunda da yardımcı kuvvetler arasında mahallî milis kuvvetleri (ahtas) ve gönüllüler bulunuyordu. Bunların Kudüs ve Askalân'ın fethinde büyük hizmetleri geçmiştir (Şeşen, s. 149-150). Anadolu Selçuklularında haşer denilen ücretli askerler, daha sonraki Türk devletlerinde umumiyetle gönüllü adı altında varlıklarını sürdürmüşlerdir. Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılışından sonra burada kurulan beylikler arasında yer alan Osmanlılar'ın ilk askerî güçlerinin önemli bir kısmını ve hatta tamamını gönüllü olarak gelen gruplar oluşturmaktaydı. Dolayısıyla devletin kuruluşunda ve ilk fetihlerde emeği geçen gazilerin hemen hepsinin gönüllü

olduğu söylenebilir. Devlet, önemli seferler arefesinde dellâllar vasıtasıyla timar ve ulûfe vaad ederek gençlerin orduya katılmasını isterdi. Yerli müslümanların timar sahibi ve ücretli asker olmasının başlıca yolu bu uygulamaydı. Bazı gönüllüler de kalelerde muhafızlık yapar, bu hizmetlerine karşılık ulûfe alırlardı. Gönüllü ve ücretli askerlerden, kuruluş ve yükseliş devirlerinde saltanat için ayaklanan Osmanlı şehzadeleriyle zaman zaman devlete başkaldıran âsi elebaşıları da faydalanmıştır (Kantemiroğlu, II, 27). XVII ve XVIII. yüzyıllarda askere olan ihtiyaç artınca gönüllü alayları kurulmuş ve bu uygulama genişletilmiştir.

Gönüllü tabiri klasik dönemde Osmanlılar'ın taşrada istihdam ettikleri ulûfeli ve muvazzaf askerler için de kullanılmış, bunlar "yerli kulu gönüllüleri" adıyla anılmıştır. XVI. yüzyılda imparatorluğun Avrupa'da Budin, Tımışvar; Asya'da Bağdat, Lahsâ, Musul, Diyarbekir, Van, Erzurum, Kars, Şam, Halep, Kıbrıs; Afrika'da Mısır ve Habeş eyaletleri gibi merkeze uzak topraklarındaki kalelerinde dizdar maiyetinde "gönüllüyân" adı altında "müstahfız" ve "beşlü" teşkilâtları tarzında düzenli askerî birlikler vardı. "Serhad kulu" veya "yerli kulu" da denilen bu zümreler sınır boylarındaki şehir ve kasabalardan, özellikle kuloğullarından, Anadolu yiğitlerinden ve ihtida eden hıristiyanlardan toplanırdı. Bunların başlıca görevleri barış zamanında kale muhafızlığı yapmak, savaş zamanında ise savaşa gitmekti.

Mısır'ın zaptından sonra burada bırakılan Osmanlı gönüllü askerleri meydana gelen olayları bastırmaya kâfi gelmeyince 1520 yılında Hayır Bey, merkezden aldığı izinle Mısır halkından ve özellikle evlâdü'n-nâs'tan gönüllü alarak Mısır ordusunu takviye etmişti. Ancak bu gönüllüler Hâin Ahmed Paşa zamanında dağıtılmıştı. XVI yüzyılın ilk yarısına kadar Mısır gönüllüleri dergâh-ı âlî

kullarından tayin edilirken daha sonra bey ve ağa oğulları ile tâbileri, müteferrika ve çavuş oğulları da bu zümreye katılmıştır. 1524 tarihli Mısır Kanunnâmesi'nde, barış zamanında gönüllülerin mal tahsili ve memleket muhafazası için "kâşif" denilen Mısır beylerinin hizmetinde bulundukları belirtilerek bu görevlerini düzen içinde yapmaları, kimseye zulmetmemeleri, kâşiften yiyecek içecek ve hayvanları için yem talebinde bulunup halka bu hususta sıkıntı vermemeleri gerektiği kaydedilmişti.

Gönüllülerin çarşıda dükkân açıp alışveriş yapmaları, sanatla meşgul olmaları da yasaktı. Bu yasağa uymayıp ulûfesi kesilen gönüllülerin Rumeli'ye nakledilmeleri karara bağlanmıştı (Barkan, s. 355). Mısır'daki Çerâkise taifesi de aynı statüdeydi (a.g.e., s. 358).

Kale gönüllüleri de bu hizmetleri karşılığında ulûfe alırdı. Ücretleri bağlı oldukları eyalet maliyesinden verilirdi. Bu gönüllülerin âmirine "gönüllü ağası" denirdi. Bunun altında kethüdâ, kâtip, alemdar, çavuş gibi gönüllü zâbitleri vardı. Bu gönüllüler Kapıkulu Ocağı gibi cemaat ve bölük tarzında teşkilâtlandırılmış olup sağ gönüllüler (gönüllüyân-ı yemîn) ve sol gönüllüler (gönüllüyân-ı yesâr) diye iki kısma ayrılırdı. Büyük kalelerde süvari ve piyade olarak iki cemaat teşkil edilmişti. Her cemaate bir ağa kumanda ediyordu ve bunlar onar veya otuzar kişilik bölüklere ayrılmıştı. Süvari bölüklerinden birincisi ağa bölüğü, ikincisi kethüdâ (kâhya) bölüğü adıyla anılırdı. Birinci yaya bölüğü ise kethüdâ bölüğüydü. Her bölük "serbölük" de denilen bir bölükbaşının emri altında bulunurdu. Her biri at beslemekle yükümlü olup mızrak ve yay kullanırlardı. Gönüllüler zaman zaman ağaları tarafından silâh kullanma hususunda imtihan edilirdi.

1556 yılında Kahire gönüllülerinin yevmiyeleri 10-16 akçe arasındaydı. 1616'da Mısır'daki gönüllü ağasının yevmiyesi 50, kâtibinin ve kethüdâsınınki ise 20-25 akçe civarındaydı. Bölükbaşılar 10-20 akçe arasında yevmiye alıyordu. 1718'de Niş Kalesi'nde mevcut gönüllülerin yevmiyesi 14 akçeydi. Bazı imtiyazlı gönüllülere ulûfe yerine timar tevcih edilirdi. Yerli kulu gönüllüleri gedik statüsündeydi. 1524 yılında Mısır'da 1100 civarında gönüllü bulunuyordu. Zamanla sayıları artan Mısır gönüllüleri eski mevcuda ininceye kadar kimseye gedik tevcih edilmemesi için Kanûnî Sultan Süleyman'ın son zamanlarında ferman çıkarılmıştır (BA, MD, nr. 5, s. 431). Gönüllülük, münhal vukuunda eyalet valisinin veya defterdarının arzıyla padişah tarafından sınır boylarındaki yiğitlere, yoldaşlara, gönüllü veya yeniçeri oğullarına tevcih edilirdi. Kalelerde gönüllülerle ilişkili olarak ayrıca müteferrika ve kuloğulları cemaatleri de vardı.

İyi hizmet veren gönüllüler taltif edilirken suç işleyenler önce ağalar tarafından cezalandırılır, ıslah olmayanların beylerbeyi tarafından ulûfesi kesilir, suçu büyük olanlar ise idam edilirdi. Boşalan gedikler bir süre

kimseye tevcih edilmez, sayısı elliyi bulunca yıl sonunda merkeze bildirilir ve ertesi yıl için bu kadrolara tayin yapılması istenirdi. Ancak yıl sonundan önce boşalan gedik sayısı elli veya elliden fazla olursa yıl sonunu beklemeden tayin talebinde bulunulabilirdi (Barkan, s. 355). XVII. yüzyılda gönüllü ağalarının sancak beyliğine tayin edildiği de olmuştur. Mısır divanında kırk gedikli çavuşluk hizmetindeki münhallere, beylerbeyi tarafından sadece gönüllü veya atlı tüfekçi taifelerinin bu işe lâyık olanlarından tayin yapılırdı.

Bunların dışında XVII. yüzyılda merkezde vezîriâzam, taşrada eyalet valileri ve sancak beylerinin maiyetinde ücretli yardımcı kuvvetler arasında gönüllüyân denilen zümre de vardı ve bunlara “kapılı gönüllüler” deniyordu (Kantemiroğlu, II, 209-210). Her elli neferi bir gönüllüyân ağasının emrinde olan (d’Ohsson, VII, 173) bu gönüllülerden vezîriâzamın maiyetindekiler merasim alayı erkânına mensuptu ve sarı, allı bayrak taşırlardı (Evliya Çelebi, IV, 154). Kapı halkından olan gönüllülerin kıyafetleri leventlerinkinden farklıydı. Çuha elbise, sivri külâhlı siyah poşu ve kırmızı makramalı levent kuşağı kullanırlardı. Bellerinde yatağan, omuzlarında tüfek taşırlardı (Uluçay, XVII. Asırda Saruhan, s. 64). Kapılı gönüllülere bağlı oldukları kişiler tarafından bahşiş ve ulûfe verilirdi. 1182’de (1768-69) bu bahşişin kişi başına 40 kuruş olduğu anlaşılmaktadır (Cezar, s. 358). Gönüllülerin canfes denilen kumaştan yapılmış bayrakları için gönüllü ağasına ayrıca para verilirdi (a.g.e., s. 364). Kapılı gönüllüler sefer hizmetinde kullanılmak üzere eyaletlerden değişik isimler altında toplanırdı. Daha önceleri ilga edilmeleri için teşebbüste bulunulan sekbanlar nihayet 1718 yılında kaldırılmış, yerlerini deli, fârisân, azebân, tüfekçi ve gönüllüyân adlı teşekküllerin alması yolunda bir ferman çıkarılmıştır. Fakat boşta kalan saruca ve sekbanlar kılık değiştirerek bu yeni teşekküllere de kaydolmuşlar ve her fırsatta hoşnutsuzluklarını ortaya koymuşlardır. Yeni zümreler, bu arada gönüllüler sık sık itaatsizlik etmişler, eyaletlerde halktan “gelgeç akçesi” adı altında para toplayarak yağma ve hırsızlık olaylarına karışmışlardır (BA, Cevdet-Askerî, nr. 14003). Nihayet 5 Şaban 1206 (29 Mart 1792) tarihinde bunlar da resmen ilga edilmiştir (BA, MD, nr. 173, s. 39 vd.).

Ayrıca taşradaki yeniçerilerin içinde maaşsız gönüllüler vardı. Bunlar şehir ve kasaba halkındandı. Yeniçeriliğin imtiyaz ve şerefinden faydalanan,

bazan yerli kulu gönüllüleriyle karıştırılan bu gönüllüler, bulundukları yörenin yeniçeri serdarının defterine kayıtlıydılar. Bu kayıt muameleleri dolayısıyla serdara bir miktar câize verilirdi (BA, MD, nr. 111, s. 617). Bunlar kalelerde topçu, cebeci vb. kapıkulu askerleri arasında nöbetleşe olarak hizmet görürlerdi. Gönüllü yeniçerileri ocaklı yeniçerilerden ayıran fark birincilerin sakallı olmasıydı. Bunların zenginleri sekban, zağarcı ve süvari ortalarına intisap ederler ve mensubu oldukları ortanın nişanını kollarına ve baldırlarına dövdürürlerdi. Gerektiğinde turnacılar vasıtasıyla serdarları maiyetinde savaşa katılan gönüllü yeniçerilerin gençleri orduda "tashîh be-dergâh" adıyla ulûfe defterine yazılır ve gerçek yeniçeri olurlardı (Lutfî, VIII, 358). Gönüllü yeniçeri olmak için yeniçeri ağasının arzı ve padişahın iradesi şarttı. Buna uyulmadığı zaman bozulma başlamış ve bu uygulama ocak nizamının bozulmasından sonra suistimallere yol açmıştır. Kapıkulu süvarilerinin oğullarına gönüllü gediği verilir (BA, MD, nr. 2, s. 46, 145), bu hususta sahtekârlık yaparak gedik tasarruf edenler cezalandırılırdı (BA, MD, nr. 2, s. 93). Kapıkulu süvari oğullarından gönüllü olarak sefere katılan ve hizmeti görülenler babalarının sağlığında bölüğe kaydedilirlerdi (BA, MD, nr. 8, s. 167).

Delibaşının maiyetindeki mülâzıma gönüllü ağası denildiği gibi (Mustafa Nuri Paşa, III, 83) bazı deniz leventlerine de gönüllü, bunların reislerine gönüllü reisi, gemilerine gönüllü levent gemileri adı verilirdi (Kâtib Çelebi, s. 70).

Gönüllü asker kullanımı XIX. yüzyılda devam etmiştir. Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Mısır'ı işgal eden Napolyon'a karşı sevkedilen başı bozuk gönüllü askerlerinin kumandanıydı. Sultan Abdülmecid zamanında 1843'te ordu teşkilâtına alınan gönüllüler, 1854 ve 1877 Osmanlı-Rus savaşlarında istihdam edilmişlerse de kendilerinden beklenen hizmeti vermemişlerdir. Mahmud Şevket Paşa, II. Abdülhamid döneminin askerî teşkilâtını anlatırken

gönüllü asker adaylarının bulaşıcı hastalık taşımamalarının, sağlıklı, güçlü kuvvetli olup on sekiz yaşından küçük bulunmamalarının, hırsızlık gibi yüz kızartıcı suç işlememiş olmalarının gereği üzerinde durmaktadır (Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi, III, 24-25).

1908’de Kānûn-ı Esâsî’nin tekrar yürürlüğe girmesinden sonra genellikle mecburi askerlik sistemi benimsenmiş olmakla birlikte, görülen lüzum üzerine gönüllü ve ücretli askerlerle de ordu takviye edilmiştir. Nitekim 1911-1912 Osmanlı-İtalyan savaşında yerli halktan ve gönüllü subaylardan da faydalanılmıştır. Hatta bu savaşın önemli ölçüde gönüllülerle yapıldığı söylenebilir. Balkan Savaşı’nın sonlarında Edirne yönünde gerçekleştirilen ileri harekâta gönüllüler de katılmıştı. Eşref Sencer (Kuşçubaşı) kumandasındaki gönüllü müfrezesi Batı Trakya’ya girerek Bulgaristan’a karşı oradaki Türkler’i organize etmiş ve merkezi Gümülcine olan Batı Trakya geçici hükümetinin kurulmasına ön ayak olmuştu (31 Ağustos 1913).

I. Dünya Savaşı’nda gönüllü sistemi tekrar ortaya çıkmış, bir kısım halk kendi isteğiyle savaşmak için silâha sarılmıştır. Bunların başında Konya Mevlevî’leri ile Kādirîler geliyordu. Ayrıca bir kısım Kafkas ve Rumeli Türkü de Irak ve Sînâ harekâtına katılmıştı. Öte yandan, doğuda bazı aşiretlerden oluşan birliklerin başında gönüllü alay kumandanı olarak Kafkas cephesinde savaşa katılan Bedîüzzaman Said Nursi’nin mücadelesi daha ziyade Ruslar’a ve bunların tahrikiyle yerli halka zarar veren Ermeniler’e karşı olmuştur (Documents sur les atrocités, s. 22-23). Türk gönüllülerinden başka bazı Arap ve bedevî gönüllüler de Mısır’a karşı girişilen Kanal Harekâtı’na katılmışsa da amaçları maddî ve siyasî olduğundan bunlardan bir fayda sağlanamamıştır. Sayıca az olan Türk gönüllüleri de esaslı bir eğitime tâbi tutulmadıklarından erimişler, böylece I. Dünya Savaşı’nın sonlarında gönüllü olarak savaşa katılan kalmamış ve bu sistem kendiliğinden ortadan kalkmıştır.

I. Dünya Savaşı’ndan yenik çıkan Osmanlı Devleti’nin dağılması ve Anadolu’nun işgale uğraması sırasındaki istiklâl mücadelesine halkın gönüllü katılımı olmuş, bu sayede Antep ve Maraş gibi birçok şehir kurtarılmıştır. Fakat kesin sonucun düzenli birlikler olmadan alınamayacağı anlaşılınca Türk ordusu yeniden düzenlenmiş, gönüllü kullanımı bir disiplin içinde sınırlandırılmıştır.

Gönüllü asker olarak savaşlara katılmanın bugün de devam ettiği görülmektedir. Özellikle 1979 yılı sonlarında Sovyetler Birliği’nin Afganistan’a müdahalesi üzerine başlayan iç savaşta Sovyet ve Afgan

hükümet güçlerine karşı savaşan mücahidlere birçok İslâm ülkesinden gönüllüler de katılmıştır. 1992 baharında eski Yugoslavya'da başlayan savaşta çeşitli İslâm ülkelerinden gönüllüler Bosna ordusunda yer alırken Rus ve Slav gönüllülerin de Sırbistan güçlerine yardım ettiği bilinmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 2, s. 46, 93, 145; nr. 5, s. 431, 564; nr. 7, s. 68; nr. 8, s. 167; nr. 111, s. 617; nr. 173, s. 39 vd.; BA, Cevdet-Askerî, nr. 7420, 14003, 15542; BA, Cevdet-Dâhiliye, nr. 2354; BA, Dâhiliye Nezâreti, Kalem-i Mahsûs, Dosya nr. 41, vesika nr. 36/1-3; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr, s. 70; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 80, 149; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 154 vd.; D. Kantemiroğlu, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1979, II, 27, 209-210; D'Ohsson, Tableau général, VII, 173, 384 vd.; Cevdet, Târih, I, 133; Lutfî, Târih, VIII, 358; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, III, 83; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi, İstanbul 1325, s. 11; a.e. (haz. Mehmed Akçakoca, yüksek lisans tezi, 1992), Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, III, 24-25; Documents sur les atrocités arméno-russes, İstanbul 1917, s. 22-23; Barkan, Kanunlar, s. 355, 357, 358, 359; M. Fuad Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu (Ankara 1959), Ankara 1972, s. 132 vd.; Uluçay, XVII. Asırda Saruhan, s. 64, 219-223; a.mlf., XVIII ve XIX. Asırlarda Saruhan, s. 76, 77, 78-79, 117-119, 258; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 203; a.mlf., Medhal, s. 55, 142; a.mlf., Kapukulu Ocakları, I, 3, 4, 330-331, 462, 619; II, 80, 144, 165; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 16, 146; a.mlf., Osmanlı Tarihi, II, 566, 575; III/1, s. 287, 368; IV/1, s. 624; Mustafa Cezar, Osmanlı Tarihinde Levendler, İstanbul 1965, s. 15, 250-251, 276, 277, 294-295, 297, 305, 308-312, 350, 352, 357-360, 364, 411, 426; Selahattin Karatamu, Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi, Ankara 1971, III/6, s. 239-240; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti-Habeş Eyaleti, İstanbul 1974, s. 59, 99, 108, 110, 113, 185, 241; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 149-150; Mustafa Zeki Terzi, Abbasîler Döneminde Askerî Teşkilât (doktora tezi, 1986), AÜ Sosyal Bilimler

Enstitüsü, s. 35-37; a.mlf., Hazreti Peygamber ve Hulefâ-yı Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât, Samsun 1990, s. 21-23, 31; Seyyid Muhammed es-Seyyid, XVI. Asırda Mısır Eyâleti, İstanbul 1990, s. 66-67, 88, 174-179; Mehmet Altay Köymen, "Alp Arslan Zamanı Selçuklu Askerî Teşkilâtı", TAD, V/8-9 (1967), s. 35-37; Pakalın, I, 675-676; "Gönüllü", TA, XVIII, 17-18; Halil İnalcık, "Gönüllü", El2 (Fr.), II, 1146-1147; Abdülkadir Özcan, "Başı Bozuk", DİA, V, 130.

Abdülkadir Özcan

# GÖRDÜS

Yunanistan’ın Mora yarımadasında bugün Korinthos adını taşıyan bir kasaba.

Mora yarımadasının en eski liman şehirlerinden biri olup Osmanlılar döneminde, antik Korinth şehrinin mahallî söyleniş tarzı Gortho’dan bozma olarak Gördüs (Gördes) şeklinde anılmıştır. Grek-Roma antik çağlarında Doğu Akdeniz’in en büyük merkezleri arasında yer alan ve Osmanlı hâkimiyeti sırasında önemini koruyan şehir bu dönemde Mora sancak beyliği ve kadılığının merkezi olmuş, birçok cami, medrese ve tekke ile İslâmî bir hüviyet kazanmıştır. Zaman zaman meydana gelen depremlerle yıpranmış olan Gördüs, özellikle 1858 depreminden sonra eski mekânın 5 km. kuzeydoğusunda Korinth körfezi kıyılarında yeniden inşa edilmiş, eski yeri ise bugün köy (Palaio Korinthos) haline gelmiştir.

Tarihî Gördüs şehrinin deniz seviyesinden 330 m. yükseklikte, üzerinde Akrokorinth’in yer aldığı dağlık kısmının yanı sıra buraya yani kaleye kadar uzanan bir ova kısmı da vardı. Şehir, Yunan ana karasıyla Mora yarımadasını birbirine bağlayan ve iki körfezin (Korinth ve Saronic) arasında bulunan dar koridorun batısındaki bir noktada yer alması, ayrıca topraklarının verimli olması dolayısıyla çok eski çağlardan beri meskûn bir yer olmuştur. Milâttan önce 1100’den daha eski dönemlerde bile burası bir yerleşim merkeziydi. Hatta Korinth adının da Grek öncesi döneme ait olduğu düşünülmektedir. Antikçağ Grek dünyasının en önemli şehirlerinden biri haline gelen ve milâttan önce 146’da Romalılar tarafından tahrip edilen Korinth ancak yüz yıl sonra yeniden inşa edilebildi. Milâttan sonra III. yüzyılda Gotlar ve IV. yüzyılın sonunda Vizigotlar’ın saldırılarına uğradı. 521’de meydana gelen depremden etkilenen şehir, İmparator I. Iustinianos döneminde (527-565) ancak üçte bir nisbetinde yeniden inşa ettirilebildi. 580-585 yıllarındaki Slav saldırıları esnasında eski şehrin aşağı kısmı harap oldu ve uzun süre bu şekilde kaldı. 789’dan sonra Bizans idaresi altında Mora “tema”sının merkezlerinden biri haline geldi; 1210’da Franklar tarafından ele geçirilinceye kadar bir Bizans şehri olarak varlığını sürdürdü.

Frank Achaea (Akhaia, Akhaya) prensliğinin bir parçası olan şehir, 1358'de Floransalı

Niccolo Acciajuoli tarafından alındı. Ardından Niccolo'nun yerine geçen oğlu Nerio buraya yerleşti ve kızını verdiği Bizanslı Mistra despotu Theodoros'la ittifak kurması (1385) hânedanı bakımından büyük bir tehlike teşkil etti. Zira yerine bir vâris bırakmadan 1394'te ölümü üzerine Gördüs şehri, damadı Theodoros ile diğer damadı Kefalonya Kontu Carlo Tocco arasında çekişmeye yol açtı. Kuşatma altına alınan Carlo, Tesalya'da bulunan Osmanlı ordusu kumandanı Evrenos Bey'den yardım istedi. Evrenos Bey de Carlo'nun bu daveti üzerine Bizans kuvvetlerini buradan çıkardı. Böylece Osmanlılar'ın şehirle ilk bağı kurulmuş oldu. Fakat daha önce 1327 ve 1361'de Aydınoğulları'nın buraya saldırıda bulundukları, ancak kalıcı bir varlık gösteremedikleri bilinmektedir. Evrenos Bey de Gördüs'te kalamadı; çünkü Kral Sigismund'un önderliğindeki Haçlı orduları Niğbolu'ya doğru ilerlemekteydi. Evrenos Bey kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri Niğbolu'ya yardıma gidince şehir yeniden Theodoros'un eline geçti (1395). Haziran 1403'te Nerio Acciajuoli'nin halefi Antonio, Osmanlılar'ın da yardımıyla şehri tekrar ele geçirmeye çalıştıysa da başarılı olamadı ve burası 1458'e kadar Bizans despotluğunun idaresinde kaldı. XIV. yüzyıl boyunca mâruz kaldığı savaşlar şehrin harap olmasına ve küçük bir kasaba haline gelmesine yol açmıştı. Nitekim 1394'te Niccolo da Martoni burada birkaç ev, elli kadar aileden oluşan sivil nüfusun bulunduğunu yazar. Hatta bu yüzden XV. yüzyılın ilk çeyreğinde Gördüs idarecileri ve özellikle de Bizans despotları, Mora nüfusunun etnik yapısını temelinden değiştirecek ölçüde on binlerce Arnavut'u bölgeye yerleştirmişlerdi.

1423-1424'te Antonio Acciajuoli şehri yeniden geri almaya çalıştıysa da başarılı olamadı. 1444 Varna Savaşı sırasında Bizans despotu Konstantin, Korinth berzahının karşısında Hexamilia duvarını (Kerme surları) yeniden tahkim edip Osmanlı hâkimiyeti altındaki Grek ana karasına doğru nüfuz etmeye çalıştı. Bunun üzerine Kasım 1446'da II. Murad kuvvetli bir ordu ile Mora'ya saldırdı ve bu surları yıktı. 1458 baharında Fâtih Sultan Mehmed Gördüs yakınlarına kadar geldi ve üç aylık bir kuşatmadan sonra barış yoluyla şehri aldı (6 Ağustos 1458). Kalesine askerî malzeme ve yiyecekle çok iyi donanmış 400 yeniçeri bırakarak şehrin güvenliğini

sağladı. Kumandayı da tecrübe sahibi Turhanoğlu Ömer Bey'e verdi. Bölge halkından olan Rumlar'a şehrin korunmasında yapacakları yardımlar ve katkılar karşılığı vergi muafiyeti getirildi.

Gördüs'ün Osmanlılar tarafından fethedilişine Osmanlı kroniklerinde (Âşıkpaşazâde, Neşrî, Oruç, Tursun Bey ve Kemalpaşazâde) çok kısa olarak yer verilir. Fetih hakkında en ayrıntılı bilgi Kritovoulos'un eserinde yer alır. Fetihten sonra Akrokorinth'teki (kaledeki) eski manastır camiye çevrilmiş ve temeli hâlâ mevcut olan yüksek bir minarenin de eklendiği bu mabede Fâtih Camii adı verilmiştir.

Ortaçağ'da Gördüs küçük fakat önemli bir şehirdi. Osmanlı Gördüsü de çok büyük bir yer değildi. Şehrin fizikî durumu ve nüfusu hakkında mevcut ilk bilgiler, Mora'nın tamamen Osmanlılar'ın eline geçmesinden sonraya ait olup 1460-1461 tarihlidir (BA, TD, nr. 10). Bu bilgilere göre şehirde 328 hıristiyan hâneye (yaklaşık 1700-1800 kişi) karşılık kaledeki Osmanlı askerleri ve muhafızları dışında hiç sivil müslüman bulunmamaktaydı. Askerî kuvvetin sayısı hakkında ise bilgi yoktur. Ayrıca defterde bir piskoposla on papazın burada ikamet ettikleri zikredilmekte ve buranın bir piskoposluk merkezi özelliğini sürdürdüğü anlaşılmaktadır. 1516 tarihli tahrirlere göre şehirde 10 müslüman, 313 hıristiyan hâne vardı (BA, TD, nr. 80). Gördüs kazasına bağlı köylerin üçte birinden daha fazlası, 1400'lerde gelip yerleşmiş hıristiyan Arnavutlar'ın neslinden gelenlerce iskân edilmişti. 1460'tan sonraki yıllarda Mora sancak beyi Elvan Bey oğlu Sinan Bey'in sancak merkezi olan Gördüs'te oturduğunun belirtilmesi şehrin idarî bir merkez olduğunu gösterir. Daha sonra Anabolu'nun fethedilmesiyle sancak merkezi oraya taşındı (1540). Osmanlılar şehirde önemli tamir işleri yapmışlar ve Akrokorinth Kalesi'nin duvarlarını kuvvetlendirmişlerdir. 1491 yılının ikinci yarısında gerçekleştirilen bu tamirata dair bilgiler bugüne ulaşmış olup bununla ilgili defter Ömer Lutfi Barkan tarafından yayımlanmıştır. XVI. yüzyılda da müslüman ailelerin Gördüs'e geldiği bilinmektedir. Bunlar şehrin aşağı kısmındaki düzlüğe yerleşmişler, burasını tekrar mâmur hale getirmişlerdir. Bunun en açık örneklerinden biri, 921'de (1515) Yûsuf el-Hayyât tarafından yaptırılan âbidevî çeşmedir. Kaleye uzanan yol üzerinde inşa edilen bu çeşmeye günümüzde Hacı Mustafa Çeşmesi denilmektedir.

Osmanlı yönetimindeki Gördüs zaman zaman dış saldırılara mâruz kaldı. Mora'nın fethinden üç yıl sonra 1463 yazında Venedikliler Gördüs Kalesi'ni aylarca muhasara altında tuttularsa da Koca Dâvud Paşa kumandasında gelen Osmanlı kuvvetlerince geri püskürtüldüler. 1611'de Maltalılar da Gördüs'e başarısız bir saldırı gerçekleştirdiler.

XVII. yüzyılda Gördüs Mora'nın en önemli İslâmî merkezlerinden biri haline geldi. Bu döneme ait en ayrıntılı bilgi, 1667'de burayı gören Evliya Çelebi tarafından verilmektedir. Şehrin adının Koritoz'dan (Korinthos) bozma Gördüs olduğunu, Atina körfeziyle İnebahtı körfezi arasında her iki tarafı da rahatça görebilecek bir tepenin üzerinde sekizgen şekilli bir kalesi bulunduğunu belirten Evliya Çelebi, kalenin aşağı kısmında 200 hıristiyan hânenin, bir duvarla ayrılmış üst kısmında ise 200 müslüman hânenin varlığından söz eder. Ona göre burada Sultan Mehmed, Beyzâde, Ahmed Paşa ve Fethiye adlarını taşıyan dört cami vardı. Ayrıca varoş olarak nitelendirdiği, kalenin aşağı kısmına doğru uzanan düz kesimde de 500 hânenin bulunduğunu belirtmektedir. Bu kısımda da cuma namazı kılınabilen üç cami (Mehmed Çavuş Camii, Tekke Camii ve Zorba Camii), 100 dükkân, iki han ve bir hamam mevcuttu. Halk Rumca ve Arnavutça konuşuyordu, fakat Rumca daha yaygındı. Kalede 200 muhafız görev yapıyordu (Seyahatnâme, VIII, 275-282). Evliya Çelebi'den sonra Jacob Spon ve George Wheler de Gördüs'ü ziyaret ettiler. Spon ve Wheler'e göre toplam hâne sayısı 1500 civarındaydı ve bunun yarısı

Rumlar'dan, yarısı da Türkler'den oluşmaktaydı.

1687'de barış yoluyla Venedikliler'e bırakılan şehrin müslüman ahalisi burayı terketti. Bunların arasında müstakbel Gülşeniyye tarikatı şeyhi Sezâî-yi Gülşenî de vardı. Venedikliler Osmanlı eserlerini tahrip etmeyip kendi amaçlarına uygun tarzda kullandılar. Bazı camiler kiliseye çevrildi, bazıları da askerî amaçlara tahsis edildi. Meselâ kale surları içindeki Ahmed Paşa Camii baruthâne yapılmıştır. Savaş sırasında ve daha sonra Osmanlılar'ın ayrılmasıyla şehir nüfusunun büyük bir kısmını kaybetti. 1702 Venedik sayımına göre Gördüs'te kale kısmında yetmiş dört hâne ve aşağı kısımda da ancak yirmi beş hâne mevcut olup toplam nüfus 378 kadardı.

Osmanlılar Haziran 1715’te şehri tekrar ele geçirdiler. Eski binalarını restore ettiler ve İslâmî hayatı canlandırdılar. Ekrem Hakkı Ayverdi’nin arşiv kaynaklarına dayanarak verdiği bilgiye göre 1723-1724’te Mûsâ Paşa Camii, 1757-1758’de Şeyh Ali Efendi Halvetî Tekkesi, 1781-1782’de Gülşenî Dergâhı, Mustafa Paşa Camii ve 1785-1786’da Miralay Abdi Bey Camii yapılmıştır. Arşiv malzemelerinden daha fazla İslâmî yapı hakkında bilgi çıkacağı muhakkaktır. XVIII. yüzyılda Mora’yı ziyaret eden Batılı seyyahlar İslâmî yapılarla pek ilgilenmemekle beraber Luigi Mayer’in 1785’lerde çizdiği resimlerde şehrin aşağı kesiminde dört minare, William Page’ninkilerde ise 1820’lerde beş minare görülmektedir. Aşağı Gördüs’ün en önemli camilerinden birinin resmi 1811’de Magnus Stackelberg tarafından çizilmiştir. Bu resme göre caminin büyük bir orta kubbesi ve yanlarda iki kubbesi vardı. Hemen arkasında da bânisinin kubbeli türbesi mevcuttu. Caminin planı, Manisa’da birçok küçük cami ile Edirne’de Üç Şerefeli Cami’de uygulanan plana benzemektedir. Burası Evliya Çelebi tarafından zikredilen Mehmed Çavuş Camii olmalıdır. Venedik hâkimiyeti sırasında kiliseye, 1715’te yeniden camiye çevrilen bu binanın yerinde şimdi 1960’ların beton yapısı olan Palaio Korinthos’un başlıca büyük kilisesi yükselmektedir. 1715’ten sonra Türk nüfusun bir kısmı Gördüs’e tekrar döndü. Bunlar arasında Sezâî-yi Gülşenî ve müridleri de vardı. Sezâî-yi Gülşenî, şeyhinin doğduğu evi Gülşeniyye tekkesi yaptı. Bu tekkenin bânisine ait türbe hâlâ mevcut olup son zamanlarda restore edilmiştir. 1805’te bölgeyi ziyaret eden William Martin Leake kalede üç caminin bulunduğunu belirtmektedir. Leake’in Aşağı Gördüs tasviri Evliya Çelebi’ninkiyle büyük benzerlik göstermektedir. Her iki seyyah da bol yeşil alana yayılmış bağlar ve bahçeler içinde evlerden bahsetmektedir. Leake, nüfusun 100 Türk ve 200 Rum hâneden oluştuğunu yazmaktadır. François Pouqueville ise 1800’de bahçeler içinde kurulmuş 370 hâneden söz etmektedir. Diğer seyyahlar gibi Leake ve Pouqueville, 1715’teki yeniden fethin ardından bölgede padişah adına idareyi üstlenmiş olan aileden gelen Gördüs derebeyi Kâmil Bey’in kendi adıyla anılan sarayını da anlatırlar. Bu saray bütün Yunan topraklarındaki en lüks ve en geniş bina idi. Her iki seyyaha göre derebeylerinin iyi yönetimi sayesinde Gördüs Mora’nın en zengin şehri olmuştu. 1829 tarihli Dizionario Geographico’ya göre 1821’de Gördüs’te hâne sayısı 400’e kadar ulaşmıştı.

1822 Yunan bağımsızlık savaşı sırasında Gördüs isyancıların eline geçti ve

Kâmil Bey esir alındı. 1823'te Dramalı Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusunun yaklaştığını haber alan âsiler Kâmil Bey'i öldürdüler. Savaş şırasında müslüman nüfus ya öldürüldü veya şehri terketti. Savaştan sonra Osmanlı binalarının birçoğu tahrip edildi; tahrip edilmeyenler de bakımsızlıktan çürümeye bırakıldı. 1850'lerde vuku bulan depremle de şehrin büyük bir kısmı harabeye döndü. 1858'de Gördüs kıyıda bir yerde yeniden kuruldu.

Bugün kale kısmında Ahmed Paşa ve Fâtih Sultan Mehmed camilerinin minare kalıntılarını görmek mümkündür. Şehrin aşağı kısmında da çok kubbeli halk hamamı, tek kubbeli ev hamamı, Yûsuf el-Hayyât Çeşmesi ve Sezâî-yi Gülşenî tarafından yaptırılan Gülşeniyye Tekkesi Türbesi'nin kalıntıları hâlâ mevcuttur.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 10, 80, 560; Kritovoulos, History of Mehmed the Conqueror (trc. Ch. T. Riggs), Princeton 1954→Westport 1970, s. 131-135; Vâridât ve Masârifât-ı Evkāf Hâsılâtı, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 0.91 (894 [1488-89] yılına ait muhasebe defteri); a.e. (nşr. Ö. L. Barkan, TTK Belgeler, I/1 [1964] içinde), s. 104; Evliya Çelebi. Seyahatnâme, VIII, 275-282; J. Spon-G. Wheler, Voyage d'Italie, de Dalmatie et du Levant fait aux années 1675-1676, Amsterdam 1679; F. C. H. L. Pouqueville, Voyage de la Grèce, Paris 1826, IV, 445-474; O. M. Stackelberg, La Grèce vues pittoresques et topographiques, Paris 1829→Berlin 1831; Dizionario Geographico Storico dell' Impero Ottomano (Compilato da G. B. Margaroli), Milano 1829, s. 54-55; W. M. Leake, Travels in the Morea, London 1830, III, 257-263; B. Brue, Journal de la campagne que le grand vesir Ali Pacha a faite en 1715 pour la conquête de la Morée (nşr. A. Dumond), Paris 1870, s. 13-22; F. Babinger, Mehmed der Eroberer und seine Zeit, München 1953, s. 168-170; K. Andrews, Castles of the Morea, Princeton 1953, s. 136-145; R. L. Scranton, Mediaeval Architecture in the Central Area of Corinth, Princeton 1957; P. Schreiner, Die Byzantinischen Kleinchroniken, Wien 1975, II, 354, 381-

384, 492-496, 507; D. A. Zakythinos, Le despotat grec de Morée: histoire politique (ed. Chryssa Maltezou), London 1975, s. 266-274; M. Andreades, I Korinthia meta to 1821, Atina 1980; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri IV, s. 247-248; S. Chrysafi, Tourkika Ktismata stin Korintho-Krines kai thriskevtika ktiria. Anastilosi, Syntirisi, Prostasia Mnimeion kai Synolon, Atina 1984; J. V. A. Fine, The Late Medieval Balkans, Ann Arbor 1987, s. 64, 249, 403, 434, 534, 562-566; S. Lauffer, Griechenland, Lexikon der historischen Städten, München 1989, s. 338-343; P. Mac Kay, "The Fountain of Hadji Mustapha", Hesperia, XXXVI, Princeton 1967, s. 193-195; a.mlf., "Acrocorinth, A Turkish Account", a.e., XXXVII (1968), s. 386-397; Nejat Göyünç, "Mora'da Osmanlı-Türk İnşa Faaliyetleri", GDAAD, I (1972), s. 13-18; D. I. Pallas, "Corinth et Nicopolis pendant le haut moyen âge", Felix Ravenna, XVIII, Ravenna 1979, s. 93-142; Brigitte Moser [-Weithmann], "Korinth und Akrokorinth in osmanischer Zeit", Münchner Zeitschrift für Balkankunde, III, München 1980, s. 67-82; VII-VIII (1991), s. 227-309; N. Beldiceanu-I. Beldiceanu-Steinherr, "Recherches sur la Morée", SOF, XXXIX (1980), s. 17-75; a.mlf., "Corinth et sa région en 1461 d'après le registre TT 10", a.e., XLV (1986), s. 37-59; Tahsin Yazıcı. "Sezâ'î", İA, X, 547-549; Thriskevtiki kai Ithiki Enkiklopaideia, Atina 1965, VII, 860-867; E. Zahariadou, "Kordos", El2 (İng.), 268; Johannes Koder, "Korinth", Lexikon des Mittelalters, München-Zürich 1991, V, 1444-1445.

Machiel Kiel

# GÖRENEK

(bk. ÖRF).

# GÖRİCE

Arnavutluk'un güneydoğu kesiminde eski bir Osmanlı kasabası.

Bugün Korça adıyla anılmakta olup Yunanistan sınırına yaklaşık 20 km. uzaklıkta, Ohri'nin 60 km. güneyinde ve eski Manastır (Bitola) vilâyet merkezinin 65 km. güneybatısında, doğudan Makedonya göller bölgesine bitişik Moravë dağlarının kuzeybatı eteğinde verimli ve geniş ovada kurulmuş, denizden 869 m. yükseklikte önemli bir tekstil ve sanayi şehridir. Osmanlı döneminde önce nahiye, daha sonra kadılık ve XIX. yüzyılda Manastır vilâyetine bağlı Görice sancağının merkezi olmuştur.

Görice, Osmanlılar tarafından Arnavutluk'ta kurulan en önemli kasabalardan biridir. Osmanlılar, XIV. yüzyılın sonlarına doğru o dönemde feodal beyler tarafından yönetilmekte olan Doğu Arnavutluk'a sızmaya başladılar. Arnavut beylerinin çoğu bir süredir Osmanlılar'a tâbi durumdaydı. Yıldırım Bayezid döneminde Osmanlı garnizonu ve idarî birimleri Görice ve Pirmedi (Përmeti) kalelerine yerleşti (BA, MAD, nr. 235). Osmanlılar Makedonya'nın doğu kesimini (Pirlepe, Ohri, Manastır) ele geçirdiklerinde büyük bir ihtimalle 1395'te veya hemen sonra Görice bölgesini de topraklarına katmışlardır. Nitekim piskopos Niphon tarafından yaptırılan ve Görice'ye 3 km. mesafedeki Mborja köyünde bulunan büyük kilisenin (Kisha e Ristozit) kitâbesinde yer alan 1390 tarihi Osmanlı idaresinin başlangıcının sınırını tayin eder. Görice bölgesinin ve kalesinin Osmanlılar tarafından ele geçirilişine dair ilk dönem Osmanlı kroniklerinde bilgi yoktur. XV. yüzyıl boyunca Görice adı, bugünkü şehirle Mborja köyünün arasında kalan Moravë dağlarının eteğindeki kale ve bölge için kullanılmıştır. İlk dönem Osmanlı belgelerinde burası herhangi bir ayırım yapılmaksızın Enborye ve Görice adlarıyla anılmıştır. 886 (1481) tarihli Timar Defteri'nde Görice nahiyesinde Arnavut İshak timarından bahsedilmektedir. Bu timar sekiz küçük köyü ihtiva etmekte ve bunlardan biri altı müslüman ve iki hıristiyan hâneden oluşmaktadır (Sofya Millî Ktp., Or., nr. D 649, s. 26). Bu belgeden hareketle, Arnavutluk'ta İslâmiyet'in yayılmasının erken tarihlerde başlamış olduğu ve sadece Arnavut soyluları arasında değil Arnavut köylüleri arasında da ihtidâların meydana geldiği

söylenebilir.

XV. yüzyıl ve XVI. yüzyılın birinci yarısı boyunca Görice Kalesi varlığını sürdürdü. II. Bayezid dönemine ait Ahkâm Defterindeki Haziran 1501 tarihli bir hükme göre Görice Kalesi'nde Fâtih Sultan Mehmed'in adıyla anılan bir cami vardı ve o yıl buranın onarımının yapılması istenmişti. Bu cami en azından XIX. yüzyıl başlarına kadar ibadete açık kaldı. Nitekim 1818 tarihli bir kayıtta, Görice'de Enborye köyündeki Sultan Mehmed'in yaptırdığı camiye müezzin tayini istenmişti. Dolayısıyla Enborye veya daha yaygın olarak Görice adıyla anılan kale terkedildikten sonra da Enborye'nin bir yer adı olarak yaşadığı anlaşılmaktadır. Cami 1967'de komünist idaresince tamamen ortadan kaldırılmıştır. 925 (1519) tarihli Tahrir Defteri'nde de Görice Kalesi'nin müsellemlerden oluşan bir hıristiyan cemaat tarafından korunduğu kayıtlıdır (BA, TD, nr. 70, s. 257). Aynı kaynağa göre, Görice'ye bağlı Enborye köyünde on sekiz müslüman ve seksen sekiz hıristiyan hâne vardı. 936 (1529) tarihli defterde ise adı geçen köyde on beş müslüman ve 101 hıristiyan hânenin varlığı tesbit edilmektedir (BA, İD, nr. 167, s. 172).

Görice, bu bölgede müslüman bir şehir merkezi oluşturmak amacıyla Osmanlılar tarafından kurulmuştur. 1486'da Görice'nin 7 km. kuzeyindeki Boboştitsa (Boboshtica) köyü II. Bayezid'in mîrâhuru İlyas Bey'e mülk olarak verilmiştir (Gökbilgin, I, 426; Fjalori Enciklopedik Shqiptar, s. 528). İlyas Bey burada 901'de (1495-96) hâlâ mevcut olan âbidevî kubbeli bir cami yaptırmıştır. 1817'de Boboştitsa köyü Tepedelenli Ali Paşa'nın has çiftliği durumundaydı. İlyas Bey'in 910 (1504) tarihli vakfiyesine göre Görice'ye bağlı Piskopiye (Peshkëpi) köyündeki vakıfları cami yanında imaret, han ve muallimhâneyi de içine almaktaydı. Mahallî rivayetlere göre İlyas Bey bir de hamam inşa ettirmişti. Hadîkatü'l-cevâmi' de aslen Arnavut olan İlyas Bey'e atfedilen yukarıdaki eserlerin varlığını teyit etmektedir (I, 196). Aynı kaynak İlyas Bey'in Görice'ye defnedildiğini de belirtmektedir. Şemseddin Sâmi Kāmusu'l-a'lâm adlı eserinde cami, medrese, imaret ve tekkeyi zikretmektedir. Ona göre İlyas Bey, II. Mehmed ve II. Bayezid dönemlerinde Görice'nin en önemli simasıydı. İlyas Bey II. Murad'ın kızı Hundi Hatun'la evlenmiş ve İstanbul'da Mîrâhur Camii'ni yaptırmıştı. Kāmûsü'l-a'lâm'a göre İlyas Bey Görice'deki binalarını eski bir manastırın olduğu yerde inşa ettirmiş ve buraya Kasaba adı verilmiştir.

Bugün hâlâ müslümanların meskûn olduğu semt aynı adı taşımaktadır. Çoğunlukla hıristiyanların oturduğu semtler ise Varoş ve Bazar adlarıyla anılmaktadır. Tiran'daki Arnavutluk devlet arşivinde İlyas Bey'in vakıfları ve gelirleriyle ilgili pek çok belge bulunmaktadır. Bu belgelerin birer kopyası Münih'teki Oriental Institut'tadır.

Görice'nin XVII ve XVIII. yüzyıllarda fazla gelişmediği tahmin edilmektedir. Kâtib Çelebi Görice'yi Ohri sancağına bağlı bir kaza olarak belirtir. Rumeli'deki kadılıklar arasında Görice kadılığı alt sıralarda yer almaktadır. Görice adının Enborye ve Piskopiye'nin yerini aldığının ilk işareti, 953 (1546) tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde Mîrâhur İlyas Bey'in yaptırdığı binaların Görice kasabasında olduğunun ifade edilmesidir. Bugünkü Görice'nin güneydoğusunda bir tepe üzerinde Melçan Bektaşî Tekkesi bulunmaktadır.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Eflak ticaret metropolü Voskopoye'den (Voskopojë) gelen hıristiyan göçmenlerle Görice'de hayat biraz daha canlanmıştır. 1783'te Görice Tepedelenli Ali Paşa'nın denetimine geçmiştir. Fransa'nın Selânik konsolosu Felix Beaujour ve İngiliz seyyahı William Martin Leake'e göre XIX. yüzyılın ilk yansında Görice'de 450 hânede yaklaşık 3000 nüfus vardı. J. G. von Hahn, XIX. yüzyılın ortalarında Görice'nin hızla geliştiğinden bahsetmektedir (Albanische Studien, s. 55). Diğer bazı kaynaklarda 1859'da burada 10.000 kişinin yaşadığı zikredilir. Şemseddin Sâmi, XIX. yüzyılın son on yılında Görice nüfusunun 18.000 olduğunu ve şehirde 757 dükkân, yirmi üç han, iki cami, bir imaret, iki hamam, bir saat kulesi ve

dört kilise bulunduğunu belirtmektedir (Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3919). XIX. yüzyılın sonunda Görice büyük bir yangın geçirdi ve önemli bir kısmı harap oldu. Yanan yerler, Ahmed Eyüp Paşa'nın gayretiyle modern bir plana uygun olarak yeniden imar edildi. Bu plan bugün de şehrin karakteristik özelliğini aksettirir. 7 Mart 1887 tarihinde ilk defa Arnavutça öğretim yapan bir okul ve 1893'te kız öğrencilere ait okul da faaliyete geçti. 1864'te vilâyetlerin yeniden düzenlenmesi esnasında Görice, Güneydoğu Arnavutluk'un çoğunu ve bugünkü Yunan Makedonyası'nın da önemli bir kısmını içine alan bir sancak haline dönüştürüldü. 1882 Osmanlı sayımına göre bu sancağa bağlı yerlerin toplam nüfusu 76.489 müslüman ve 50.742

hıristiyandan müteşekkildi. 1906 sayımına göre ise aynı bölgede 85.329 müslüman ve 82.025 hıristiyan yaşamaktaydı. Bu rakamlar, hıristiyan nüfusun müslüman nüfustan daha fazla oranda arttığını göstermektedir.

1912-1914 Balkan savaşları sırasında Görice Yunanlılar tarafından ele geçirildi. Yunan yanlısı Arnavutlar ile milliyetçi Arnavutlar'ın mücadele alanı oldu ve çok zarar gördü. Şehir, I. Dünya Savaşı esnasında Fransızlar tarafından işgal edildi (Ekim 1916). 10 Aralık 1916 tarihinde Görice özerk bölge (Krahinë autonome e Korçës) oldu. Bu özerklik Fransa denetiminde 1918'e kadar devam etti. Özerklik Görice ve yöresindeki Bilisht, Kolonjë, Gorë ve Opar bölgelerini içermekteydi. Özerk bölge on dört kişilik bir meclis tarafından idare edilecek, resmî dil Yunanca yerine Arnavutça, bayrak Arnavut bayrağı olacak ve Yunanca yerine Arnavutça eğitim verilecekti. Roma ve Atina'dan gelen itirazlar yüzünden Fransa'nın askerî temsilcisi A. Dekoeu, Korça yetkilileri Th. Görmenji ve S. Butka tarafından imzalanan Görice protokolü Şubat 1918'de Fransa tarafından bozuldu; Fransa Görice ve yöresinin yönetimini doğrudan ele aldı. 1919 ve 1920 yıllarında Yunan saldırılarına rağmen Görice Yunan istilâsından korunmuştur (Fjalori Enciklopedik Shqiptar, s. 543). 1916 Fransız sayımına göre Görice'nin nüfusu 23.000'i aşmaktaydı ve bunun sadece 5464'ü müslümandı. Görice kazasında ise müslümanlar çoğunluktaydı. 57.000 toplam nüfusun % 69'u müslümanlardan oluşuyordu. Günümüzde Görice'nin nüfusu 70.000'i aşmıştır. Görice ilinin yüzölçümü ise 2181 km2'dir.

Görice, yazdığı ıslahat lâyihaları ile dikkati çeken ve bazı yazarlarca Osmanlı Montesquieu'sü olarak nitelendirilen Koçi Bey'in kasabasıdır ve ailesi İlyas Bey Camii hazîresine defnedilmiştir. Koçi Bey'in kendisi, Bursalı Mehmed Tâhir'e göre Manastır yolu üzerindeki mezarlıkta, Franz Babinger'e göre ise Görice Camii hazîresinde medfundur. Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın ailesi de Göricelidir. 1992'de Arnavutluk'ta komünist diktatörlüğün yıkılmasından sonra yeniden oluşan müslüman cemaatin ibadethânesi olarak kullanılan İlyas Bey Camii, XIX. yüzyılın ilk yıllarında kurulan Turan Bektaşî Türbesi ve 1293 (1876) tarihli başka bir türbe ayakta kalan İslâmî yapılardandır. Bektaşîler 1992'den sonra tekrar dinî inançlarını yaşamaya başladılar. Son günlerde (1996) Arnavutluk'taki Bektaşîliğin İslâm'dan ayrı müstakil bir dinî cereyan olarak ilân edilmesi

yolunda adımlar atılmaktadır. Şehrin güneydoğusundaki görkemli Melçan Bektaşî Tekkesi komünistlerce tahrip edilmiş ve henüz yeniden inşası gerçekleşmemiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 235; BA, TD, nr. 70, 167; Timar Defteri, Sofya Millî Ktp., Or., nr. D 649, s. 26; Osmanlılar'da Divan-Bürokrasi ve Ahkâm: II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (nşr. ilhan Şahin-Feridun Emecen), İstanbul 1994, s. 60, nr. 211; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 375; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 196; J. G. von Hahn, Albanische Studien, Jena 1854, s. 55; J. Godart. L'Albanie en 1921, Paris 1922, s. 94 vd.; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, I, 426-428; II, 212-215; Pirro Thomo, Korça, Urbanistika dhe Arkitektura, Tirana 1988, tür.yer.; a.mlf., "Les valeurs urbanistiques et artistiques de la ville de Korça ainsi que leur mise sour la protection de l'état", Monumentet, I, Tirana 1988, s. 5-21; Z. Shkodra, La ville albanaise au cours de la renaissance nationale, Tirana 1988, s. 159-162; Machiel Kiel, Ottoman Architecture in Albania: 1385-1912, İstanbul 1990, s. 162-172; a.mlf., "Korča", El2 (İng.), V, 264-266; N. Clayer, L'Albanie, pays des derviches, Berlin 1990, s. 362-367, 411-412; Kemal Özergin, "Rumeli Kadılıklarında 1078 Düzenlemesi", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 251-309; Kliti Kallamata, "Sur la restauration du bazar de Korça", Monumentet, II (1988), s. 159-162; Kāmûsü'l-a'lâm, V, 3919-3920; "Korça", Fjalori Enciklopedik Shqiptar, Tıranë 1985, s. 528-531; "Mborja", a.e., s. 685; "Boboshtica", a.e., s. 105; "Krahina Autonome e Korçës", a.e., s. 543; "Voskopoja", a.e., s. 1175-1176.

Machiel Kiel

# GÖTÜRÜ

(bk. CÜZÂF).

# GÖVSA, İbrahim Alâeddin

(1889-1949)

Biyografi ve ansiklopedi çalışmalarıyla tanınan yazar, eğitimci ve şair.

İstanbul'da doğdu. Babası, Filibeli bir aileden gelen ve vilâyet mektupçuluğu yapan Mustafa Âsım Bey, annesi Yemen'de şehid düşen Erzurumlu Osman Paşa'nın kızı Fatma Behice Hanım'dır. İstanbul'da müderris, huzur derslerinde muhatap ve mukarrir olarak bulunmuş, Enderun Mektebi hocalarından Küçük Filibeli diye tanınan Abdullah Efendi, İbrahim Alâeddin'in baba tarafından dedesi, yine huzur derslerinde muhatap ve mukarrir olan, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği yapmış ve Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Cemiyeti üyesi olmuş Filibeli Hoca diye bilinen Halil Fevzi Efendi de büyük amcasıdır. Bu iki kardeş İstanbul ulemâsı arasında "ahaveyn" adıyla tanınmıştır.

İbrahim Alâeddin ilk öğrenimini İstanbul'da Vezneciler'de Şemsülmaârif Mektebi'nde, orta öğrenimini Trabzon ve Vefa idâdîlerinde tamamladı. 1910'da Mektebi Hukuk'tan mezun oldu. Bu okulun son sınıfında iken adliyede hey'et-i ittihâmiyye zabıt kâtibi ve adliye kütüphanesi memuru olarak çalıştı. 1911'de İstanbul Dârülfünûnu'nda açılan bir imtihanı kazanarak tayin edildiği Trabzon İdâdîsi'nde iki yıl kadar edebiyat öğretmenliği yaptı. Bu arada asıl çalışma alanını teşkil eden eğitim konularıyla ilgilenmeye başladı. 1913'te Maarif Vekâleti tarafından edebiyat öğrenimi için İsviçre'ye gönderildi. Fakat edebiyatın özel merak ve şahsî gayretle elde edilebileceğine inandığından arkadaşı Mustafa Şekip'le (Tunç) birlikte çalışma alanını psikoloji ve pedagojiye kaydırdı. Fırsat buldukça edebiyat ve tarih derslerini de takip etti. 1915'te askerlik görevini

yapmak üzere yurda döndü. Aynı yılın 11 Temmuzunda Çanakkale'ye gönderilen edebî heyet içinde yer alarak muharebe alanlarını görüp inceleme fırsatı buldu. 1916'da Jean-Jacques Rousseau Pedagoji Enstitüsü'nden diploma aldı.

1916-1926 yılları arasında Dârülmuallimîn-i Âliye'de pedagoji ve psikoloji hocalığı ve müdürlük yapt. Bu arada orta muallim mektebinde ve Dârülfünun'da bir süre psikoloji ve felsefe dersleri okuttu. 1926'da Maarif Vekâleti Tâlim ve Terbiye Heyeti üyesi oldu. III ve IV. dönem (1927-1934) Sivas ve Sinop, VI ve VII. dönem (1939-1946) İstanbul milletvekili olarak görev yaptı. 1941 yılı başlarında İnönü (Türk) Ansiklopedisi'nin hazırlık çalışmalarına, ilk üç fasikülünün redaksiyon ve yayımına katıldı. 1945'ten ölümüne kadar da Ziraat Bankası idare meclisi üyeliğinde bulundu. Son yıllarında sözlük ve ansiklopedi telif, redaksiyon ve yayım çalışmalarıyla meşgul olan ve gazetelere günlük fıkra yazan İbrahim Alâeddin 29 Ekim 1949'da Ankara'da öldü. Cebeci Asrî Mezarlığı'nda yakın arkadaşı Halil Nihat Boztepe'nin kabri yanına defnedildi.

Âlim ve şair yetiştirmiş bir aileden gelen İbrahim Alâeddin küçük yaşlarda şiire ilgi duydu. Arapça, Farsça ve Fransızca bilen, Nâle-i Uşşâk (İstanbul 1301) adlı bir Kerbelâ mersiyesi, ayrıca bir divançe teşkil edecek kadar şiirleri, basılmamış kırk hadis tercümesi bulunan babası Mustafa Âsım Bey'in edebiyat merakı ve zengin kitaplığı ona özellikle şiir alanında önemli bir teşvik unsuru olmuştur. Öğrenciliğinde Farsça dersleri sırasında Ömer Hayyâm, Sa'dî-i Şîrâzî ve Hâfız-ı Şîrâzî'nin hemen bütün şiirlerini okumuş, bu tesir altında ilk şiir denemeleriyle Hayyâm tercümeleri Musavver Terakkî'de yayımlanmıştır. Aruzla ve klasik nazım şekilleriyle yazdığı ilk şiirlerinde yer yer Nâmık Kemal ve Ziyâ Paşa tesiri görülmekle beraber onun asıl yeni tarz şiire ilgi duyması, mektep sıralarında iken okuduğu Tevfik Fikret'in Rübâb-ı Şikeste'siyle başlar. Güft ü Gû (Trabzon 1329) adlı şiir kitabı bu tesirlerin mahsulüdür. Daha sonraki yıllarda gelişen edebî çalışmalarında ise Mektebi Hukuk'ta iken tanıştığı Tahsin Nâhid, Emin Bülent (Serdaroğlu), Ahmed Hâşim ile okul dışından dostları Mehmet Behçet (Yazar), Köprülüzâde Fuad gibi Fecr-i Âtîciler'in yanında Halil Nihat (Boztepe) ve özellikle Mehmed Âkif'in (Ersoy) büyük etkisi vardır.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra o dönemin gençlerinde görülen edebî heyecan kısa sürede onda da uyanır. Bu sırada Serveti Fünûn mecmuası ile Celâl Sâhir'in çıkardığı Demet adlı kadın dergisinde A. Ulviye takma adıyla uzunca bir süre yazılar ve şiirler yayımlar. Mektebi Hukuk'ta tanıştığı arkadaşlarının teşvikiyle bir ara Fecr-i Âtî toplantılarına katılırsa da

bir müddet sonra sanatın belli bir gayeye hizmet etmesi gerektiği düşüncesiyle sanat anlayışlarını benimsemediği bu gruptan ayrılır. Aynı günlerde Âlem adlı mizah dergisinde Çelebi takma adıyla yazdığı yazılar Fecr-i Âtî topluluğu ile arasının açılmasına sebep olur. Daha sonraki yıllarda ise Orhan Seyfi (Orhon) ve Enis Behiç (Koryürek) gibi hececi şairlerle birlikte hece vezniyle şiirler yazmaya başlar. Bu dönemde yayımladığı Çocuk Şiirleri (İstanbul 1329) adlı kitabı, Ali Ulvi'nin Çocuklarımıza Neşîdeler'i ile (İstanbul 1328) Tevfik Fikret'in Şermin'i (İstanbul 1330) arasında türünün ilk örneklerinden biri olması bakımından önemlidir (eser 1913-1923 arasında beş defa basılmıştır).

İbrahim Alâeddin, 1916'da İsviçre'den döndükten sonra bilhassa Tedrîsat gazetesinde pedagoji ve çocuk edebiyatı üzerine yazdığı yazılarla geniş bir okuyucu kitlesi üzerinde etkili olmuştur. Bir süre İkdam gazetesinde Fransızca'dan tercümeler yapan, Zümrüdüanka, Resimli Gazete ve Akbaba dergilerinde Kıvılcım imzasıyla telif, tercüme ve mizahî yazılar yayımlayan İbrahim Alâeddin'in en verimli yazı faaliyeti bu döneme rastlar. Bazı yazılarında ise Çelebi (Âlem'de), Karınca takma adlarını kullanmıştır. Biraz da Mehmed Âkif'in teşvikiyle bir kısım yazılarını ve hamâsî şiirlerini Sırât-ı Müstakîm ile Orhan Seyfi'nin çıkardığı Hıyâban'da, diğer yazı ve şiirlerini daha sonraki yıllarda Yeni Mecmua, Şâir ve Yedigün gibi dergi ve gazetelerde yayımlamıştır.

Edebî faaliyetlerinin yanı sıra Türkiye'de psikoloji ve pedagoji çalışmalarının henüz çok yeni olduğu bir dönemde yazıları, kitapları ve diğer çalışmalarıyla da kendini kabul ettiren İbrahim Alâeddin'in asıl kalıcı hizmetler yaptığı saha biyografi ve ansiklopedi alanlarıdır. İbrahim Alâeddin'in, bu alanda Cumhuriyet'in ilk yıllarında âdeta öncülük yaparak titiz, dikkatli ve araştırmacı şahsiyetiyle ortaya koyduğu çalışmalar sonraki yıllarda bu tür faaliyetlere önemli birer örnek teşkil etmiştir. Onun özellikle Meşhur Adamlar Ansiklopedisi ile Türk Meşhurları Ansiklopedisi hâlâ önemini koruyan, bu sahanın vazgeçilmez kaynak eserleri arasında yer almaktadır.

İbrahim Alâeddin son yıllarında yazdığı bazı makalelerinden dolayı eleştirilere uğramıştır. İzmit'te yedi yaşında hâfız olan bir kız hakkında "dimağının yorulduğunu, bu gibi üstün zekâlı çocukların korunması

gerektiği"ni yazması (Hürriyet Haziran 1948), "gençleri çekmek ve namaz sırasında pantalonlarının buruşmasını önlemek için camilere sandalye konup ayakkabıyla girilmesi" (Hürriyet, Haziran 1949) gibi tekliflerde bulunması sebebiyle eski dostları Eşref Edip Fergan, Raif Ogan ve mektup gönderen okuyucular tarafından tenkit edilmiştir (SR, I [Haziran-Temmuz 1948], nr. 5, s. 79; nr. 7, s. 112; nr. 8, s. 123; II [Haziran 1949], nr. 49, s. 370).

Eserleri. A) Edebî Eserleri. 1. Rumeli'ye Destân-ı Harb (Trabzon 1328). Balkan savaşları sırasında Çatalca harekâtına Trabzon gönüllü taburlarıyla katılan yazarın hamâsî şiirlerini ihtiva eder. 2. Güft ü Gû (Trabzon 1329). Serveti Fünûn tarzını devam ettiren aruzla yazılmış şiirlerdir. 3. Çocuk Şiirleri (İstanbul 1329). Hece ve aruzla yazılmış didaktik, ahlâkî, vatanî şiirlerden oluşur. 4. Sulh ve Harb (İstanbul 1338). Çocuklar için hece ve aruz karışımı manzum okul piyesidir. 5. Çanakkale İzleri (İstanbul 1926; 3. bs. Ankara 1989). Çanakkale savaşlarının arkasından muharebe alanına gönderilen yazarlar heyeti içinde bulunan İbrahim Alâeddin'in bir kısmı savaş meydanında, bir kısmı Avrupa'da yazılmış hece vezni ile hamâsî şiirlerinden ibarettir. 6. Şen Yazılar (İstanbul 1926). Hikâyeleri ve mizahî yazılarını ihtiva eder. 7. Nazif'ten Hâmid'e Âhiretten Mektuplar (İstanbul 1932; ayrıca Süleyman Nazif'le ilgili kitabının sonuna ilâve, s. 272-289). Süleyman Nazif'in ağzından yazılmış ironik tarzda iki mektubu ihtiva eder. 8. Acılar (İstanbul 1941; ilâvelerle 2. bs. Ankara 1966). Aralarında Abdülhak Hâmid, Celâl Sâhir (Erozan), Cenab Şahabeddin, Mehmed Âkif, Halil Nihat, Enis Behiç gibi şairlerin de bulunduğu şahsiyetlerin ölümü üzerine yazılan kısa nesir yazıları ve manzumelerden oluşur. 9. Söz Oyunları (İstanbul 1942). Denemeler ve vecizelerden ibarettir.

B) Eğitime Dair Eserleri. 1. İlk Gençlik Hakkında Rûhiyat ve Terbiye Tedkikleri (İstanbul 1337). 2. Bediî Terbiye (İstanbul 1341).

3. Sevimli Elifbâ, Tedricî Kelime Usûliyle (İstanbul 1925, alfabe öğretiminde yeni bir metot denemesidir). 4. Çocuk Ruhu (İstanbul 1926). S. Rûhiyat ve Terbiye (İstanbul 1929). Öğretmen okulları için ders kitabı olarak hazırlanmış, kısmen tercüme, kısmen yazarın öğretmen okullarındaki hocalık tecrübelerinin mahsulü olan son iki kitap birçok defa basılmıştır.

C) Biyografi, Ansiklopedi ve Sözlük Çalışmaları. 1. Yeni Türk Lugati (bir heyetle birlikte, İstanbul 1930). 2. Talebe Lugati (İstanbul 1931, sonraki basımları Yeni Talebe Lugati adıyla). 3. Victor Hugo (İstanbul 1931). 4. Süleyman Nazif, Hayatı, Kitapları, Mektupları, Fıkra ve Nükteleri (İstanbul 1933). 5. Meşhur Adamlar Ansiklopedisi (I-IV, İstanbul 1933-1936). 6. Kâşifler ve Mucitler (İstanbul 1939). 7. Sabatay Sevi (İstanbul, ts.). XVII. yüzyılda İzmir'de ortaya çıkıp kendini yahudi kavminin beklediği mesîh diye ilân eden, bu yüzden dünya yahudileri arasında ayrılık ve karışıklıklara sebep olan, Türkiye'de de "Dönmeler" adı altında bir taraftan yahudi âdetlerini devam ettiren, diğer taraftan müslüman görünen zümrenin kurucusu Sabatay Sevi ve Sabatayistler hakkında yapılmış önemli bir araştırmadır. Eser, yazarın Bakırköy'de Dönmeler'e ait bir kız okulundaki müdürlüğü sırasında şahit olduğu gelenek ve inançları yansıtması bakımından da mühimdir. 8. Elli Türk Büyüğü (İstanbul 1940). Attilâ'dan Mehmetçik'e kadar Türk tarihinde önemli yeri olan devlet adamı, kahraman, âlim ve sanatkârlardan seçilmiş elli şahsiyetin biyografisidir. 9. Türk Meşhurları Ansiklopedisi (İstanbul 1945-1946). Meşhur Adamlar Ansiklopedisi içinden çıkarılmış Türk ünlülerine ilâveler yapılarak geliştirilmiş 1500'den fazla biyografiyi ihtiva etmektedir. 10. Resimli Yeni Lugat ve Ansiklopedi: Ansiklopedik Sözlük (I-V, İstanbul 1947-1954). Fransızca Petit Larousse'un tertibi esas alınıp sözlük ve ansiklopedi maddeleri bir araya getirilmek suretiyle hazırlanmıştır. Sözlükte kelime, terim ve deyimlerin Fransızca karşılıkları, Arapça ve Farsça asıllı kelimelerin Arap harfleriyle imlâsı da gösterilmiştir. Her harfe ait maddelerin sonuna, o harfle başlayan Arapça ve Farsça mesel ve deyimlerle mesel olmuş Türkçe mısralar açıklamalarıyla birlikte ilâve edilmiştir. Müellifin "Lakerda" maddesine kadar yazdığı, tamamı 3168 sayfa tutan eser, ölümünden sonra kendi notlarından faydalanılarak Celâl Esat Arseven, Besim Darkot, Mehmet Ali Kâğıtçı, Mehmet Zeki Pakalın ve Hakkı Tarık Us'tan teşekkül eden bir heyet tarafından tamamlanmıştır. Eserin, Mustafa Nihat Özön başkanlığında bir heyetçe ilâve, çıkarma ve değişikliklerle Ansiklopedik Sözlük adıyla ve üç cilt halinde ikinci baskısı da yapılmıştır (İstanbul 1967-1968).

Gövsa'nın başkanlığında bir heyetin çıkardığı ve bazılarını bizzat kendisinin kaleme aldığı, hepsi 1927 yılı içinde yayımlanmış birer formalık kırk kadar küçük kitaptan meydana gelen "Büyük Adamlar" serisi dönemi

içinde önemli bir boşluğu doldurmuştur. Bunlar arasında, özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında dikkati çeken Cemâleddîn-i Efgānî, Darvin, Fröyd ve Lenin biyografileri de bulunmaktadır. Aynı şekilde Türk şairlerinin biyografilerini ve şiirlerinden örnekler ihtiva eden on kadar kitabı yayımlanmıştır. İnönü (Türk) Ansiklopedisi'nin ilk cildine dünyada ve Türkiye'de ansiklopedicilik hakkında yazdığı yirmi üç sayfalık önsöz, konusunda bugün de önemli bir kaynak olma özelliğini korumaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Alâeddin Gövsa, Resimli Yeni Lugat ve Ansiklopedi, İstanbul 1947-54, V, 298; a.mlf., Çanakkale İzleri, İstanbul 1926, "Mukaddime", s. 3-7; a.e. (nşr. Müjgân Cumbur), Ankara 1989, nâşirin üçüncü baskıyı sunuşu, s. 17-29; İsmail Hikmet Ertaylan, Türk Edebiyatı Tarihi, Bakü 1926, s. 141-154; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 85-87; Mehmet Behçet Yazar, Edebiyatçılarımız ve Türk Edebiyatı, İstanbul 1938, s. 201-214; a.mlf., "İbrâhim Alaettin Gövsa", Yedigün, XIV/365, İstanbul 1940, s. 13; Kenan Akyüz, Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi (Ankara 1953), İstanbul 1986, s. 775-785; Hilmi Yücebaş, Türk Mizahçıları, İstanbul 1958, s. 173-176; Yusuf Ziya Ortaç, Portreler, İstanbul 1963, s. 153-157; Banarlı, RTET, II, 1327-1328; a.mlf., Kitaplar ve Portreler, İstanbul 1985, s. 186-190; Şerif Aktaş, "İbrahim Alaaddin Gövsa", Büyük Türk Klâsikleri, XII, 260-262; Zeki Gürel, İbrahim Alâettin Gövsa, Ankara 1995; Osman Fahri, "İbrâhim Alaeddin Bey'in Çocuk Şiirleri Münasebetiyle", SM, VI/155 (1327), s. 395-396; Hakkı Süha, "Edebî Portreler: İbrâhim Alaeddin", Yeni Mecmua, III/47, İstanbul 1940, s. 5; Hüsamettin Bozok, "İbrahim Alâettin Gövsa'yı Kaybettik", AA, yeni seri: II/6 (1949), s. 78; Sami N. Özerdim, "Resimli Yeni Lûgat ve Ansiklopedi", TDL, sy. 37 (1954), s. 41-43; a.mlf., "AnsiklopediSözlük", a.e., sy. 197 (1968), s. 626-627; "Gövsa, İbrahim Alâaddin", TA, XVIII, 33-34; Fahir İz, "Gövsa", El2 Suppl. (İng.), s. 328-329; Muzaffer Uyguner, "Gövsa, İbrahim Alâettin", TDEA, III, 366; Mustafa Uzun, "Çanakkale Muharebeleri", DİA, VIII, 208.

Atilla Çetin

# GÖZ DEĞME

(bk. NAZAR).

# GÖZÜBÜYÜKZÂDE İBRÂHİM EFENDİ

(1747-1838)

Osmanlı âlim ve müderrisi.

1160 yılı Muharrem ayı başlarında (Ocak 1747) Kayseri'nin Hacı Kılınç mahallesinde doğdu. Muîd Efendizâde Mehmed Behcet Efendi'nin oğludur. İlk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra Hâdim'e giderek devrin tanınmış âlimlerinden Ebû Saîd el-Hâdimî'nin medresesinde kendisinden ve onun vefatından sonra da öğrencisi ve halefi Büyük Hüseyin Efendi'den aklî ve naklî ilimleri okuyarak icâzet aldı. Ardından Kayseri'ye dönerek Arap dili, mantık, kelâm, tefsir, hadis alanlarında öğretim faaliyetine başladı. 1785-1790 yılları arasında Kayseri'de yeni bir medrese kuran İbrâhim Efendi nüfuz sahibi, ileri görüşlü ve ince meseleleri çözmekte mâhir olduğu için talebeleri kendisine "Gözübüyük" lakabını takmışlar, zamanla babasından gelen Muîd Efendizâde lakabı unutularak Gözübüyükzâde diye meşhur olmuştur.

Müderrislikteki verimli çalışmaları yanında samimiyet ve dürüstlüğü ile de Kayseri halkının sevgisini kazanmış olan Gözübüyükzâde uzun ömrü boyunca hayır faaliyetlerine katkılarda bulundu. Nitekim Ahmed Nazif Efendi, Gümrükçü Osman Paşa'nın 1240 (1824) yılında Kayseri'de yaptırdığı Battal Gazi mesiresi, şühedâ kabirleri, cami, namazgâh, su kuyusu, ziyaretçiler köşkü ve mutfaktan oluşan hayrat ve imaret kurumunun idaresini Gözübüyükzâde'ye verdiğini kaydeder (Kayseri Tarihi, s. 184). Gözübüyükzâde elli yıla yakın bir süre, kendi adıyla meşhur olan medresesinde başmüderris olarak aralarında değerli âlimlerin de bulunduğu 500'den fazla öğrenci yetiştirip icâzet vermiştir.

Yedi Osmanlı padişahının devrinde yaşayan, bilhassa önemli olayların geçtiği III. Selim ve II. Mahmud dönemlerini idrak eden Gözübüyükzâde bu zaman içerisinde siyasetten uzak durmuştur. Kendisine II. Mahmud

tarafından şeyhülislâmlık teklif edilmişse de yaşlılığını ileri sürerek bu görevi kabul etmemiştir. Gözübüyükzâde, 18 Şevval 1253 (15 Ocak 1838) tarihinde Kayseri'de vefat etti ve Hacı Kılınç Mezarlığfndaki aile kabristanında

toprağa verildi. Mezar taşında Fehmî mahlaslı bir şairin, ölümüne tarih düşürdüğü beş beyitlik bir manzume vardır. Mehmed Cemâleddin'in Mecmûatü'r-resâil'e takdim yazısındaki, "Kazâ-i merkūmda i'dâd olunan mahalde defin kılınmıştır" cümlesi, Bursalı Mehmed Tâhir ve sonraki kaynaklar tarafından yanlış anlaşılarak Gözübüyükzâde'nin kabrinin Hâdim'de olduğu kaydedilmiştir.

İbrâhim Efendi'nin ölümünden sonra Gözübüyükzâde Medresesi müderrisliğine oğlu Sâbit Efendi getirilmiş, babasının üzerindeki hayrat işlerini de o idare etmiştir. Sâbit Efendi 1839 yılında yirmi dört yaşında iken Kayseri müftülüğüne getirilmiş, üç defa yenilenen bu görevini on yıl kadar yürütmüş ve bir süre de Tarsus'ta hâkimlik yapmıştır. Aynı aileden yetişen müderrislerin yönetiminde yaklaşık 134 yıl aralıksız hizmet veren Gözübüyükzâde Medresesi 1924 yılında Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile kapatılmıştır. Medresenin son müderrisi Memiş Efendi, İlâhiyat ve Hukuk fakülteleri mezunu Ahmed Hıfzı Gözübüyük'ün babası idi. Medrese binası 1934'te yapılan şehir imar çalışmaları esnasında civarındaki Çukurhan, meydan kapısında bulunan 300 dükkân ve hamamla birlikte yıktırılarak arsası bugün Cumhuriyet alanındaki Mimar Sinan Parkı'na katılmıştır. Zamanımızda Gözübüyükzâde'nin torunları onun bu lakabını soyadı olarak kullanmaktadırlar.

Eserleri. İbrâhim Efendi Arap dili, mantık, kelâm, tefsir vb. konulara dair daha çok ders kitabı mahiyetinde Arapça ve Türkçe elli beş kadar eser yazmış olup başlıcaları şunlardır: 1. Mecmûʿatü'l-ḳavâʿid (İstanbul 1259). Başında "Besmele", "Hamdele" ve "Tasliye" risâlelerinin bulunduğu bu mecmua otuz kadar Arapça risâleden oluşur. Eser daha sonra müellifin bir mukaddime, iki matlab ve bir hâtime üzerine düzenlediği Zübdetü'l-ḳavâʿidi'l-vażʿiyye adil bir risâlesi daha ilâve edilerek Mecmûʿatü'r-resâʾil başlığıyla ikinci defa yayımlanmıştır (İstanbul 1274). Bu baskılarda nakîbüleşraf ve Rumeli Kazaskeri Şeyhzâde Mehmed Esad Efendi'nin takrizi ve Takvîm-i Vekāyiʿ musahhihi Mehmed Cemâleddin'in takdimi de

bulunmaktadır. İlk otuz risâle Ahmet Hıfzı Gözübüyük tarafından Osman Keskioğlu'ya tercüme ettirilip müellifin biyografisini içeren bir takdimi, Hilmi Ziya Ülken'in risâlelerin özetini ve değerlendirmesini ihtiva eden bir önsözü, yazarın eserlerinin listesi ve medresesinin krokisi eklenerek Risâle fî hakki'l-besmele (Besmele Risâlesi) adıyla tekrar yayımlanmıştır (Ankara 1977). 2. Risâle fî ḥaḳḳi'l-istisnâ. Arapça'da istisna konusuna dair iki sayfalık bir risâle olup bir nüshası Adana İl Halk Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 1134/3, vr. 62b-63a). 3. Takrîrât alâ Risâleti'l-istiâre ve şerhihâ (İstanbul 1266, 1274). Ebü'l-Kāsım el-Leysî'nin Risâletü'l-istiʿâre'si ve onun İsâmüddin el-İsferâyînî tarafından yapılan şerhi üzerine müellifin Türkçe takrirlerinden ibarettir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde üç yazma nüshası vardır (Hacı Mahmud Efendi, nr. 5901; Denizli, nr. 435/1; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2046/15). 4. Şerḥu'l-Ferîd. İsâmüddin el-İsferâyînî'nin el-Ferîde fi'n-naḥv adlı eseri üzerine Arapça bir şerhtir. Eksik bir nüshası Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi'ndedir (nr. 61/5, vr. 94b-110a). 5. Tefsîru cüzʾi'n-Nebeʾ. Kur'ân-ı Kerîm'in 30. cüzündeki sûrelerin Arapça tefsiridir. 1274'te (1857) eski Selânik müftüsü Seyyid Muhammed Refî' b. Hüseyin Zühdü Efendi'ye intikal eden bir nüshası günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 95). 6. Tercüme-i Sûretü'd-Duhâ. 7. Tercüme-i Sûretü'l-Kadr. 8. Tercüme-i Sûreti'l-Asr. Bu sûrelerin tefsîrî tercümeleri, Ahmediye Camii imamı müderris Hâfız Mahmud tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1287). Tercüme-i Sûretü'l-Kadr'in bir nüshası Millî Kütüphane'dedir (nr. A-310).

## BİBLİYOGRAFYA

Necâtî, Tefsîr, İstanbul 1288, s. 3; Osmanlı Müellifleri, II, 8; Îżâḥu'l-meknûn, I, 304; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 41; Ahmed Nazif Efendi, Kayseri Tarihi: Mir'ât-i Kayseriyye (s.nşr. Mehmet Palamutoğlu), Kayseri 1987, s. 44, 184; Brockelmann, GAL Suppl., II, 939; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 739; Fevziye Abdullah Tansel, Türk-İslâm Edebiyatında Klasik Türkçe Dinî Metinler, Ankara 1967, I, 15; M. Zeki Koçer, Ulema-i Kayseri, İstanbul 1972, s. 41; Şafak Dergisi, sy. 16, Kayseri 1969, s. 8.

İbrahim Nesimî Gözübüyük

# GRÄF, Erwin

(1914-1976)

İslâm hukuku alanındaki çalışmalarıyla tanınan Alman şarkiyatçısı.

16 Şubat 1914'te Almanya'nın Westfalen eyaletinde Hückeswagen kasabasında dünyaya geldi. 1932-1937 yılları arasında Bonn Üniversitesi'nde şarkiyat, ilâhiyat ve felsefe okudu. 1941'de askere alındığında Berlin'de silâhlı kuvvetler genel kumandanlığı karargâhında Arapça, Farsça ve Türkçe mütercimi

olarak görev yaptı; bu arada Kırım Tatarcası ve diğer bazı Türk lehçeleriyle de meşgul oldu. 1951 yılında Köln Üniversitesi'nin şarkiyat bölümüne asistan olarak girdi ve 1955'te doçent, 1960'ta profesör, 1964'te de Werner Caskel'in yerine kürsü başkanı oldu.

Tahsil hayatının ilk günlerinden itibaren daha çok fıkha ilgi duyan Gräf, bu ilmin şarkiyat alanında müstakil bir bilim dalı olarak kabul edilmesi için çaba harcadı. Walldorf'ta 1952 yılında Das Rechtswesen der heutigen Beduinen adı altında yayımlanan doktora teziyle ağırlıklı biçimde modern İslâm çağı üzerine eğilmeye başladı. Bonn'da 1959'da kitap haline getirdiği Jagdbeute und Schlachttier im islamischen Recht adlı doçentlik teziyle dikkatini daha çok İslâm hukukuna verdi ve bundan sonraki ilmî araştırmalarının ağırlığını İslâm hukuku, felsefesi ve ilâhiyatı teşkil etti. Bu doğrultuda daha sonra "Die neue Auffassung der muslimischen Familie in der modernen iranischen Gesetzgebung betreffs Ehe, Scheidung und Erbfolge" (Deutsche Landesreferate Zum 7. Internationalen Kongreβ für Rechtsvergleichung in Uppsala 1966 [Berlin 1967], s. 59-79); "Die Stellungnahme des islamischen Rechts zu Geburtenregelung und Geburtenbeschränkung (tanẓīm al-nasl) und Geburtenbeschränkung (taḥdīd al-nasl, Der Orient in der Forschung [Wiesbaden 1967], s. 209-232); "Zur Begegnung von Christendum und Islam" (Festschrift Werner Caskel zum 70. Geburtstag [Leiden 1968], s. 121-144), "Vom Geiste islamischen Rechts" (Festschrift für Ernst Klingmüller [haz. V. Fritz Hauss-R. Schmidts,

Karlsruhe 1974], s. 115-144); "Recht und Sprache im Islam" (Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, sy. 74 [Stuttgart 1974], s. 66-123); "Die Hoffnung im islamischen Glaubensverständnis" (Drei Wege zu dem einen Gott. Glaubenserfahrung ın den monotheistischen Religionen [haz. Von A. Falatun, Freiburg 1976], s. 117-140) ve "Auffassungen vom Tod im Rahmen islamischer Anthropologie" (1976) başlıklı çalışmalarını yayımladı.

İslâm'la meşgul olurken ele alınan konuya İslâm'ın dışındaki değer ölçülerinin uygulanmasını yanlış kabul eden Gräf okuyucuyu İslâm fıkhının ruhunu anlamaya çağırır. Ona göre İslâm fıkhı, modern cemiyete de hizmet verebilecek niteliktedir ve prensipleri toplumun belli bir durumuna göre tesbit edilmediği gibi erişilmesine imkân bulunmayan bir cemiyet idealini de gözetmez; dolayısıyla İslâmiyet'in ilericiliğe düşman olduğu iddiası yanlıştır. Gräf ayrıca, çağdaş İslâm ülkelerindeki yüksek öğretim kurumlarında müstakbel hukukçuya Batı hukukunun yanı sıra fıkıh bilgisi kazandırılmasını da arzu eder.

İslâm'da ölüm konusu üzerine bir konferans vermek için gittiği Tübingen şehrinde 3 Şubat 1976 günü vefat eden Gräf mütevazı, sabırlı ve yardım sever bir kişiliğe sahipti. Onun İslâm'a ön yargısız yaklaşması ile ortaya yeni bir şarkiyatçı tipi koyduğu söylenebilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuad Sezgin), Frankfurt 1992, III/14, s. 126-127; [Ahmed Schmiede], "Dr. Phil. Erwin Gräf", al-Islam, V, München 1976; H. Krüger, "Erwin Gräf (1914-1976)", Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, sy. 77, Stuttgart 1978, s. 311-314; E. Meyer, "Erwin Gräf (1914-1976)", ZDMG, CXXVIII (1978), s. 12-19.

H. Ahmed Schmıede

# GRANADA

(bk. GIRNATA).

# GRIFFINI, Eugenio

(1878-1925)

İtalyan şarkiyatçısı.

Milano'da doğdu. Esas tahsilini hukuk alanında yaptı. Gazeteci olarak ülke içinde ve dışında çıktığı gezilerde Arapça'ya merak sardı ve bu dili Napoli'deki Istituto Orientale'de öğrendi; arkasından Yemen, Tunus, Trablusgarp ve Mısır'a gitti. Yemen'de bulunduğu sırada Caprotti adlı bir tüccarın topladığı yazmaları satın alarak üzerlerinde çalıştıktan sonra bir kısmını doğduğu şehrin Ambrosiana diye tanınan tarihî kütüphanesine, bir kısmını da Vatikan Kütüphanesi'ne bağışladı. Milano'daki çalışmaları sırasında ünlü Türkolog Ettore Rossi ile geliştirdiği dostluk Doğu ile ilmî bağlantı kurmasına yardımcı oldu. Dolaştığı yerlerde mahallî gelenekleri inceleyerek haklarında yazılar yayımladı ve birçoğunu benimseyip uyguladığı için "bey" lakabıyla tanındı. Milano'daki Istituto di Science e Lettere ile Floransa'da kısa bir süre faaliyet gösteren Istituto di Studi Superiori'de Arapça dersleri verdi.

Rivista degli Studi Orientali (Roma) adlı şarkiyat dergisinin III. cildinden VIII. cildine (1910-1920) kadar yer alan makalelerinde, 1907 yılında Ambrosiana'ya bağışladığı 475 yazma eseri ilim âlemine tanıttı; 1200 tanesini de Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft'ta tanıtmayı planladı, fakat bunun ancak 180'ini gerçekleştirebildi. Ayrıca yazmalar arasındaki Sicilya tarihiyle ilgili olanları katalogladı ve adanın İslâmî dönemi hakkında Michele Amari'nin başlattığı çalışmalara uzun bir zeyil ekledi ("Nuovi testi arabo-siculi", Centenario di Michele Amari, Palermo 1910, I, 364-448).

Asıl alanı hukuk olduğu için topladığı yazmalar arasındaki İslâm hukuku eserlerine özel bir ilgi gösterdi. Zeyd b. Ali'nin Mecmûʿu'l-fıkh'ını yayımladı (Corpus juris di Zaid İbn Ali, Milano 1919). Zeydîler için değerli bir kaynak olan bu eser Avrupa'daki İslâm hukuku araştırmalarında önemli bir yere sahiptir. Griffini ayrıca Ahtal'ın Dîvân'ını (Beyrut 1907) ve bazı

Arap şairlerine ait kasideleri de neşretmiştir.

Griffini 1920’de Kahire’deki Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de görevlendirildi ve 1925’te ölünceye kadar bu şehirde kaldı. Aşırı milliyetçi düşüncelere sahip olduğundan Libya’da konuşulan Arapça üzerine yazdığı dil bilgisi kitabındaki (et-Tuḥfetü’l-lûbiyye fi’l-luġati’l-ʿâmmiyeti’ṭ-Ṭarâblûsiyye [Milano 1913]) ön yargıları dolayısıyla Carlo Alfonso Nallino tarafından sert bir dille eleştirilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

L. Beltrami, Eugenio Griffini Bey, Milano 1926; Serkîs, Muʿcem, I, 409; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 373; J. Fück, Die Arabischen studien in Europa, Leipzig 1955, s. 297-301; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1964, I, 370-372; Ebü’l-Kāsım Sehâb, Ferheng-i Ḫâverşinâsân, Tahran 1352/1973, s. 162-163; Mîşâl Cühâ, ed-Dirâsâtü’l-ʿArabiyye ve’l-İslamiyye fî Ûvrûbbâ, Beyrut 1982, s. 91; G. Levi della Vida, “Eugenio Griffini”, RSO, X (1925), s. 726-739; “el-Merhûm el-Muʿallim Ûcânyû Ġriffini”, MMİADm., V/8-9 (1925), s. 382-387; Enciclopedia Italiana, Roma 1929-39, XVII, 958.

Mahmut H. Şakiroğlu

# GRIMME, Hubert

(1864-1942)

Alman şarkiyatçısı.

24 Ocak 1864 tarihinde Paderborn'da doğdu. Babası, Münster Akademisi'nce kendisine ilk fahrî doktora pâyesi verilen lise müdürü ve Saverland'ın mahallî şairi Friedrich W. Grimme'dir. Yüksek öğrenimini Münster'de bir sömestr okuduktan sonra Berlin'de Semitistik, Germanistik ve klasik filoloji bölümlerinde tamamladı. Eduard Sachau'un yanında tamamladığı Palmyra in muslimischer Zeit adlı teziyle doktor unvanını kazandı (1886). Daha sonra Münster'de Almanca ve Latince okuttu. 1889 yılında doçent unvanı ile yeni kurulan Freiburg Üniversitesi Şarkiyat Bölümü'ne öğretim üyesi tayin edildi. Üç yıl sonra profesör, 1909'da da aynı üniversitenin rektörü oldu. Ertesi yıl Münster Üniversitesi'ne davet edilerek yeni kurulan şarkiyat bölümünün başına getirildi. Burada yaklaşık yirmi yıl öğretim üyeliği yaptıktan sonra 1929 yılında emekliye ayrıldı; 5 Eylül 1942'de öldü.

Doğu ülkelerini birçok defa ziyaret eden Grimme 1905 yılında Cezayir, Tunus ve Fas'ı dolaşmış, 1909'da uzunca bir süre Mısır ve Filistin'de bulunmuş, 1911'de tekrar Mısır'a ve Yunanistan üzerinden İstanbul'a gitmiş, 1927'de son defa Kahire ve Filistin'i ziyaret etmiştir.

Eserleri. Grimme, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm üzerindeki çalışmalarının yanında Süryânî ve İbrânî metrik sistemleriyle Filistin'de ve Güney, Kuzey Arabistan'da bulunan kitâbeler hakkında yaptığı incelemelerle tanınmıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır. 1. Mohammed I: Das Leben (Münster 1892); Mohammed II: Einleitung in den Koran, System der koranischen Theologie (Münster 1895). I. ciltte Hz. Peygamber'in hayatını ve şahsiyetini, II. ciltte Kur'ân-ı Kerîm'in sistematiğini konu edinen Grimme bu eserde, araştırmacıların hadis külliyatı ve siyer kitaplarında yer alan rivayetlerin sahih ve uydurma olanlarını tesbit hususunda sağlam bir yol bulamadıklarını, ayrıca bu

kaynaklardaki haberlerde Mekke döneminin açık bir şekilde aksettirilmediğini ileri sürerek çalışmalarını çok zengin ve sağlam bir kaynak kabul ettiği Kur'an'a dayandırdığını söyler. Bu çalışmasında kabul edilmesi mümkün olmayan tuhaf bir iddia ile ortaya çıkmıştır. Bu iddiaya göre ilk ve orijinal şekliyle İslâmiyet, bir din olmaktan çok o günkü topluma hâkim olan sosyal bozuklukların düzeltilmesini ve bilhassa zenginlerle fakirler arasındaki farklılıkların giderilmesini hedef alan ve bunun için de fakirlere yardım edilmesini bir vecîbe olarak emreden sosyal bir harekettir. Ayrıca Hz. Muhammed'in başlangıçta yeni bir din tebliğcisi kişiliğiyle ortaya çıkmadığını ve insanları sosyalizme çağırdığını iddia etmiştir. Peygamber'i sosyalist bir reformcu gibi gösteren bu iddia Batılılar arasında dahi kabul görmemiş, meselâ Hollandalı müsteşrik C. Snouck-Hurgronje yazdığı uzun bir makalede Resûl-i Ekrem'i bir sosyalist davetçi gibi göstermenin doğru olmadığını belirtmiştir. 2. Mohammed. Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens (München 1904). 3. Der Koran (Paderborn 1923). Kur'ân-ı Kerîm'in Almanca tercümesidir (eser ve makalelerinin bir listesi için bk. Taeschner, s. 386-392).

## BİBLİYOGRAFYA

J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 317; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 414; C. Snouck-Hurgronje, "Une nouvelle biographie de Mohammed (H. Grimme, Mohammed)", Revue de l'histoire des religions, sy. 30, Paris 1894, s. 48-70, 149-178; F. Taeschner, "Hubert Grimme", ZDMG, sy. 96 (1942), s. 381-392; Muhammed Kâmil İyâz, "Ṣafaḥât min târîḫi'l-istişrâḳ", MMLADm., XLIV/4 (1979), s. 793-794.

Mustafa Fayda

# GROHMANN, Adolf

(1887-1977)

Arapça papirüsler üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Avusturyalı semitist.

1 Mart 1887'de Avusturya'nın Graz şehrinde doğdu ve o tarihte Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun bir şehri olan Prag'da yetişti. Yüksek tahsilini Viyana Üniversitesi'nde Sâmî diller ve Eski Mısır dili üzerinde yaptı. Hocaları arasında, sonraki araştırmalarında da geniş ölçüde etkileri hissedilen David Heinrich von Müller ve Josef Ritter von Karabacek gibi tanınmış bilginlerin özel bir yeri vardır. Çalışmalarında önce Habeş diline ve Güney Arabistan yazıtlarına yönelmişse de ilmî faaliyetlerinin asıl ağırlığını Arapça papirüs araştırmaları oluşturmuştur.

Viyana'da doktorasını verdikten sonra Filistin ve Mısır'a bir seyahat yaptı. Doçent olmasının (1915) ardından Viyana Kraliyet Kütüphanesi'ndeki Arşidük Rainer papirüs koleksiyonunu düzenleyip işlemekle görevlendirildi. 1921'de Prag'daki Alman Üniversitesi'nde Sâmî diller profesörlüğüne tayin edildi ve 1945 yılına kadar burada kaldı. Daha sonra Insbruck'a yerleşti; 1949-1956 yılları arasında İslâm tarihi ve arkeolojisi profesörü olarak Kahire'de çalıştıktan sonra yurduna dönüp hayatının geri kalan yıllarını burada geçirdi. 1937'de Avusturya İlimler Akademisi'ne, 1956'da Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'ye üye olan Grohmann 21 Eylül 1977 tarihinde öldü. Yetmiş yaşına basması münasebetiyle yapılan kutlama töreni için meslektaşı Albert Dietrich'in hazırladığı konuşma metnine eklenen bibliyografyasında, 1957 yılına kadar yazdığı eser ve araştırmalarının sayısının kırkın üzerinde olduğu görülmektedir. Daha sonraki yıllarda da çalışmalarını sürdürerek kendi alanında çok takdir toplayan eserlerini arttırmaya devam etmiştir.

Eserleri. Grohmann'ın eserlerinin çoğu Arapça papirüsler üzerinedir. Kahire'de profesörlük yapmasının asıl sebebi, bu tür yazılı belgelerin hemen hepsi Mısır'da bulunduğundan buradaki zengin kaynakları yerinde inceleyebilmektir. Kahire'deki koleksiyonlardan başka Viyana, Berlin,

Heidelberg, Prag ve Milano'da bulunan papirüslerden de örnekler yayımlamış ve bu yayınların başına metinlerin genişçe özetlerini ve hazırladığı giriş mahiyetindeki incelemeleri de eklemiştir. Bu konudaki eserlerinden ikisi özellikle anılmaya değer; bunlardan biri, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki papirüslerin neşri olan ve büyük boy beş cilt tutan Arabic Papyri in the Egyptian Library (Kahire 1934-1955), diğeri ise papiroloji ilmine giriş mahiyetindeki Einführung und Chrestomathie zur arabischen Papiruskunde'dir (Prag 1955). İkinci eser, vaktiyle Mitteis ve Wilcken'in Grekçe papirüsler için yazdıkları "Papirolojinin Esasları ve Seçmeler" adlı çok önemli kitap kadar değerli sayılmaktadır. Bertold Spuler idaresinde Leiden'de

Brill Yayınevi'nce neşredilen tanınmış ilmî dizi Handbuch der Orientalistik'in Arapça papirüs ilmi konusunu da yine Grohmann yazmıştır. Diğer önemli çalışmaları da şunlardır: Arabische Palaeographie (I-II, Wien 1967, 1971); Handbuch der Orientalistik: Arabische Kronologie (1. kısım, ek 2, Leiden 1966); "The Problem of Daiting Early Qur'āns" (Der Islam, XXXIII [1958], s. 213-231); The Islamic Book: A Constribution to its Art and History from VII-XVII Century (T. W. Arnold ile birlikte, Paris 1929); "Bibliotheken und Bibliophilen im islamischen Orient" (Festschrift der National-Bibliothek in Wien, Wien 1926, s. 431-442); Texte zur Wirtschaftsgeschichte Aegyptens in arabischer Zeit" (Ar.O, sy. 7 [1935], s. 437-472); Zum Steuerwesen im arabischen Aegypten (Brüksel 1938).

Grohmann'ın bu çalışmalarının yanında birçok incelemesi The Encyclopaedia of Islam'ın birinci ve ikinci edisyonlarında madde olarak yayımlanmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

B. Spuler-L. Forrer, Wissenschaftliche Forschungsberichte der Vordere Orient, Bern 1954, s. 139-140; Kürschners Deutsche Gelehrten-Kalender, 1961, Berlin 1961, I, 598-599; J. Sauvaget, Introduction to the History of the Muslim East, Berkeley-Los Angeles 1965, s. 17, 77, 111-112, 139; R.

Paret, Arabistik und Islamkunde an Deutschen Universiteaten, Wiesbaden 1966, s. 56-57; The Study of the Middle East (ed. L. Binder), New York-London 1976, s. 101; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 285-286; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (nşr. Fuad Sezgin), Frankfurt 1992, III/14, s. 160-166; Şinasi Tekin, Eski Türklerde Yazı, Kağıt, Kitap ve Kağıt Damgaları, İstanbul 1993, s. 110, 116; A. Dietrich, "Hochverehrter Herr Professor Grohmann!", Isl., XXXIII/l-2 (1957), s. 1-4; H. L Gottschalk, "Kurze Worte des Gedenkes (über Adolf Grohmann)", Af.O, sy. 25 (1974-77), s. 355 vd.

Turgut Akpınar

# GRØNBECH, Kaare

(1901-1957)

Danimarkalı Türkolog.

Frederiksborg'da doğdu. Türkoloji'ye karşı duyduğu ilgi, Orhun kitâbelerini çözen Vilhelm Thomsen'in öğrencilerinden olan babası Vilhelm Peter Grønbech'ten gelmektedir. Kopenhag Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi'nde okuduğu klasik filoloji bölümünden 1927'de mezun oldu ve arkasından araştırma yapmak üzere Türkiye'ye gitti. 1932-1946 yılları arasında öğretmen tayin edildiği Øregoard Lisesi'nde Grekçe ve Latince dersleri verdi. Bu arada Türk dilinin yapısı üzerinde çalışarak Der Türkische Sprachbau I adlı kitabını yayımladı (Copenhagen 1936). Aynı yıl eseri, milletlerarası bilim çevrelerinde büyük ilgi görüp tanınmış Türkologlar tarafından değerlendirilince Kopenhag Üniversitesi'nde doktora tezi olarak kabul edildi. Grønbech 1937'de Türkiye'de, 1938-1939 yıllarında II. Danimarka Orta Asya Kurulu üyesi olarak Kuzeybatı Çin'de ve İç Moğolistan'da araştırmalar yaptı. Böylece Türk ve Moğol dünyasını yakından tanıma fırsatı buldu ve ayrıca pek çok eski Moğol el yazması ile tahta baskısı (xylography) eser topladı. Bu alandaki en zengin koleksiyonlar arasında yer alan söz konusu eserler halen Danimarka Kraliyet Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir.

Grønbech Asya gezisinden dönünce Kopenhag Üniversitesi'nde öğretim üyesi oldu ve 1942'de doçentliğe, 1947'de profesörlüğe yükseldi. 1943 yılında Kraliyet Bilimler Akademisi üyeliğine getirildi; daha sonra aralarında Türk Dil Kurumu'nun da bulunduğu yabancı bilim akademileri ve dil kuruluşlarına üye seçildi. Kopenhag'da Orta Asya Araştırmaları Merkezi'ni kuran Grønbech Danimarka-Çin Kurumu, Fin-Uğur Kurumu, Ural-Altay Kurumu, III. Danimarka Orta Asya Keşif Heyeti, Milletlerarası Şarkiyatçılar Birliği gibi birçok kurum ve organizasyonun başkanlığını veya yönetim kurulu üyeliğini, Acta Orientalia, Central Asiatic Journal ve Ural-Altayische Jahrbücher gibi bilimsel periyodiklerin editörlüğünü veya yayın kurulu üyeliğini yaptı. Avrupa'nın çeşitli ünversitelerinde misafir profesör

olarak bulundu. Grønbech 21 Ocak 1957’de en verimli çağında Kopenhag’da öldü.

Eserleri. İrili ufaklı elliden fazla çalışması bulunan Grønbech’in en önemli eserleri şunlardır. 1. Der Türkische Sprachbau I (Copenhagen 1936). Müellif kitabın ikinci ve üçüncü bölümleri üzerinde çalışmaya başlamışsa da bunları tamamlayıp yayımlayamamıştır. John R. Krueger, 1979’da eseri The Structure of the Turkic Languages adıyla İngilizce’ye çevirmiştir (Indiana University Uralic and Altaic Series, nr. 136). 2. Codex Cumanicus (Copenhagen 1936). Kendi kurduğu “Monumenta Linguarum Asiae Maioris” adlı tıpkıbasım dizisinin ilk kitabıdır. 3. Komanisches Wörterbuch. Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus (Copenhagen 1942). Aynı dizinin “Subsidia” bölümünde yayımlanan, Latin yazısıyla kaleme alınmış bu en eski Türkçe yazmanın sözlük kısmıdır. 4. Tschuwaschische Gesänge (Vienna-Leipzig 1942). Çuvaşça türkü metinlerinin transkripsiyon ve tercümesidir. 5. Mongolske Tekster i Originalskrift, samlet of K. Grønbech (Copenhagen 1945). Orijinal Moğol yazısıyla kaleme alınmış Moğolca metinler mecmuasıdır. 6. Rabghuzi Narrationes de Prophetis (Copenhagen 1948). “Monumenta Linguarum Asiae Maioris” dizisinin dördüncü kitabı olarak yayımladığı Rabgûzî’nin Kısasü’l-enbiyâ adlı eserinin tıpkıbasımıdır. 7. An Introduction to Classical (Literary) Mongolian (Wiesbaden 1955). John R. Krueger ile birlikte yazdıkları klasik Moğolca’nın gramer ve sözlüğüdür.

## BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 529; J. R. Krueger, “in Memoriam Kaare Grønbech (1901-1957)”, CAJ, III (1957), s. 3-5, 13-18; U. Posch, “Kaare Grønbech as Mongolist and Turkologist”, a.e,, s. 6-12; O. Pritsak, “Kaare Grønbech, 1901-1957”, UAJ, sy. 29 (1957), s. 81-87; Zeki Velidi Togan, “Türkolog Profesör Groenbech’in Vefatı”, TY, sy. 265 (1957), s. 571-573; A. Dilaçar, “Kaare Grönbech (1901-1957)”, TDL, VI/67 (1957), s. 391-392; a.mlf., “İskandinav Yurtlarında Türkoloji”, a.e., XXVIII/259 (1973), s. 36-37; M. Mansuroğlu, “Kaare Grönbech (1901-1957)”, TDED,

VIII (1958), s. 113-120; “Grønbech, Kaare”, TA, XVIII, 87-88; “Gronbech, Kaare”, TDEA, III, 373; “Gronbech, Kaare”, ABr., X, 59.

Hasan Eren

# GRØNBECH, Vilhelm Peter

(1873-1948)

Danimarkalı Türkolog.

Kopenhag Üniversitesi'nde okumuş, Vilhelm Thomsen'in genel dil bilimi derslerini takip etmiştir. Başlangıçta aynı üniversitede İngiliz dili ve edebiyatı doçentliği yapmış (1908-1911), daha sonra dinler tarihi dersleri vererek Primitive Religion

(1915), Nordiske Myter og Sagn (1929), Hellenismen (I-II. 1939), Paulus (1940), Hellas, Kultur og religion (I-III, 1942-1945) ve Buddha (1952) gibi eserleri yazmıştır.

Grønbech Türkoloji alanında, henüz doçent olmadan önce kaleme aldığı Forstudier til tyrkisk Lydhistorie (København 1902) adlı eseriyle ün kazanmıştır. 1903'te Keleti Szemle dergisinde Almanca özeti yayımlanan (IV, 114-125, 229-240) bu kitap Türk fonetiği üzerine yapılmış değerli bir çalışmadır. Yazar Türk diyalektleri arasında özellikle Çuvaşça ve Yâkutça'nın tanıklığına büyük ağırlık vermiş ve bilim çevrelerinde verimli tartışmalara yol açan yeni gözlemler ortaya koymuştur. Holger Pedersen, bu eser dolayısıyla bir makale yayımlayarak Grønbech'in görüşlerini değerlendirmiştir ("Türkische Lautgesetze", ZDMG [1903], LVII, 535-561). Kitap bugüne kadar değerini yitirmemiş ve 1979'da John R. Krueger tarafından Preliminary Studies in Turkic Historical Phonology adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Indiana University Uralic and Altaic Series, nr. 135).

## BİBLİYOGRAFYA

A. A. Kononov, Očerk istorii izučenija tureckogo jazyka, Leningrad 1976, s. 48; “Türk Kültürüne Hizmet Etmiş Danimarkalılar”, TK, sy. 9 (1963), s. 52-53; TA, XVIII, 88.

Hasan Eren

# GROUSSET, René

(1885-1952)

Asya milletleri hakkında yazdığı tarih ve sanat tarihi kitaplarıyla ünlü Fransız şarkiyatçısı.

Fransa'nın güney illerinden Gard'in Aubais kasabasında doğdu ve orta öğrenimini burada yaptı. Daha sonra Paris'e giderek Sorbonne Üniversitesi'nde şarkiyat öğrenimi gördü ve Ecole des Langves Orientales'e devam etti. Paris'teki Cernuschi ve Guimer müzelerinde müdür ve konservatör, Journal Asiatique'te sekreter olarak çalıştı. Ecole des Langues Orientales'de uzun yıllar tarih, coğrafya ve sanat tarihi dersleri okuttu. Tibet, Çin, Hindistan ve Japonya'ya giderek incelemelerde bulundu ve ilmî araştırmaları için malzeme topladı. 1946'da Academie Française'e üye seçildi. Paris'te öldü.

Eserlerinin büyük bir kısmını iki dünya savaşı arasında yayımlayan Grousset ilk çalışmasından itibaren, Fransız-İngiliz rekabetinde Fransızlar'ın sömürgeleştirme hususunda geri kaldıkları Asya'nın tarihini yeniden gözden geçirerek bir anlamda ülkesinin siyasetine tarihî bir arka plan oluşturmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Ermeniler'i de Fransızlar'ın önemli bir müttefiki saydığı için araştırmalarında onlara özel bir yer ayırmıştır. Yine Asya ile Avrupa arasında başından itibaren bulunduğu varsayılan çatışmanın nasıl gerçekleştiğini de Fransız çıkarları açısından ele almıştır. Ona göre ne Şark meselesi ne de Haçlı seferleri, hıristiyanların müslümanlar karşısında bugün de devam eden tavırlarının bir neticesidir; bu vâkıalar, aslında Asya ile Avrupa arasında başından beri yaşanan yarış ve rekabetin tezahüründen ibarettir.

Türk ve Moğol tarihi üzerine kaleme aldığı eserlerinde bu iki milleti saldırgan, barbar, fakat göçebeliğin sağladığı savaşçılık yeteneğiyle idareyi ele geçiren ve kendini yeni şartlara uydurabilen topluluklar olarak göstermiş, Asya tarihini de İbn Haldun tarafından kavramlaştırılan göçebe-medenî ayırımına ve bu insanların birbirleriyle olan ilişkilerine irca ederek

açıklamaya çalışmıştır. Grousset'ye göre Türkler ve Moğollar göçebe toplulukların en önde gelen örnekleridir. Bu iki millet, özellikle içinde yetiştikleri güç hayat şartlarının kendilerine kazandırdığı savaşçılık yeteneğiyle daima zengin ülke ve şehirleri işgal etmişler, fakat daha sonra bu yerlerde oturanların kültürünü benimseyerek bozkır kültürüne yabancılaşmışlar ve sonuçta kendileri veya halefleri de aynı akıbete uğramışlardır. Ona göre göçebe topluluklar bu gücü, hayatlarını avcılıkla idame ettirme zorunda olmaları sebebiyle kazandıkları okçuluk maharetine borçluydular. Şehirliler topu icat edince medeniyet göçebelik karşısında bir üstünlük elde etti; böylece göçebeler tarihin seyrinde tayin edici bir faktör olmaktan çıktılar. Grousset'nin Haçlı seferleriyle ilgili görüşü de, eserlerini Haçlılar'ın kendi verdikleri bilgileri ve Avrupalı yazarların bu konudaki değerlendirmelerini esas alarak yazdığı için, hıristiyanların müslüman yayılmacılığı karşısında savunmaya geçtikleri yolundadır. Eserleri: Histoire de l'Asie (Paris 1922); Histoire de la philosophie orientale (Paris 1923); Le réveil de l'Asie (Plon 1924; Türkçe'si: Asya'nın Uyanması: İngiliz Emperyalizmi ve Milletlerin isyanı [trc. Nurullah Atâ (Ataç)], Ankara 1927); Histoire de l'extrême-orient (Paris 1929); Sur les traces du Bouddha (Paris 1929); Les civilisations de l'orient (Paris 1929-1930); Les philosophies indiennes (Desclée 1931); L'Iran extréieur: son art (Paris 1932); Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem (I-III, Paris 1933-1936); L'épopée des croisades (Paris 1939); L'empire des steppes: Attila, Gengis-Khan, Tamerlan (Paris 1939; Türkçe'si; Bozkır İmparatorluğu. Attila, Cengiz Han, Timur [trc. M. Reşat Üzmeni, İstanbul 1980]; L'empire mongol (Paris 1941); L'Asie orientale, des origines au XVe siècle (Paris 1941); Histoire de la Chine (Paris 1942); Le conquérant du monde, vie de Gengis-Khan (Paris 1944); Bilan de l'histoire (Paris 1946); Histoire de l'Arménie, des origines à 1071 (Paris 1947), L'empire de Levant, histoire de la question d'orient (Paris 1949); La Chine et son art (Paris 1951); La face de l'Asie (Paris 1955); Les croisades (Paris 1955); L'art de L'extrême-orient, Les scluptures des Indes et de la Chine, Histoire de l'orient latin.

Ayrıca Journal asiatique ve Revue d'histoire gibi süreli yayınlarda birçok makalesi çıkmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu Attila, Cengiz Han, Timur (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 10; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriķūn, Kahire 1964, I, 272-273; “Grousset, René”, Le Grand Robert des noms propres, Paris 1987, II, 1335; C. Picard. “René Grousset (1885-1952)”, Artibus Asiae, XV/3, Meisenheim [Glan] 1952, s. 277-279; “Grousset, René”, TA, XVIII, 92.

Atilla Çetin

# GRUNEBAUM, Gustave Edmund von

(1909-1972)

Avusturyalı şarkiyatçı.

1 Eylül 1909'da Viyana'da doğdu. Ailesi, Avusturya İmparatorluğu'nun entellektüel hayatında etkinliği olan yahudi tebaasındandı. Viyana'da eğitim gördüğü için Alman ekolünün dil bilimci ve tarihçi geleneğinden etkilendi. Berlin ve Viyana üniversitelerinde İslâm tarihi ve edebiyatı okudu, bu konularda çalışmalar yaptı. 1931 yılında Viyana Üniversitesi'nde erken dönem Arap şiiri üzerine doktora tezi hazırladı (Die Wirklichkeitweite der früharabischen Dichtung, Viyana 1937). Almanya'nın Avusturya'yı işgal etmesinden (Mart 1938) sonra Amerika Birleşik Devletleri'ne giderek bu ülkenin vatandaşlığına geçti. Aynı yıl New York'taki Asya Enstitüsü'nün Arapça bölüm başkanlığına getirildi. 1943-1957 yılları arasında Chicago Üniversitesi'nde Arapça profesörlüğü yaptı. Daha sonra California Üniversitesi'nde Yakındoğu tarihi profesörlüğüne tayin edilerek Yakındoğu Merkezi'nin müdürlüğüne getirildi ve ölünceye kadar bu görevde kaldı.

Alman sosyoloji akımının etkisi altında olan, aynı zamanda bilgi kuramı, sosyal ilimler metodolojisi, genel sosyoloji, antropoloji ve din sosyolojisi alanlarında Alman ilim adamlarının yönettikleri çalışmalarla şöhret yapan ve bu sahalarda diğer üniversiteler için öğretim elemanı yetiştiren Chicago Üniversitesi'nde bulunduğu on dört yıl boyunca buradaki ortamdan etkilendi. Bu atmosferde, aslında filolog ve klasik şiir uzmanı olan von Grunebaum İslâm antropolojisine de ilgi duymaya başladı; amacı İslâm'ı incelemek suretiyle insanı anlamaktı. Yayımladığı eserler kronolojik sırayla ele alındığında üç ana tema ortaya çıkmaktadır. 1. İnsanın varlığının gizli yönleri için bir anahtar olan şiir; 2. Her şeyin üzerinde oynandığı bir sahne olan tarih; 3. Eserlerinin ulaştığı zirveyi teşkil eden kültür ve kültür tarihi. Arap şiirinde genel olarak insan ve insanlık fenomeninin manevî gelişimi için bir açıklama arayan von Grunebaum'a göre İslâm tarihi âlemin bir

aynasıdır. Arap şiirini inceleyen çalışması onu İslâm kültürü ve medeniyetinin analizine götürdü. Daha sonra yaptığı modern İslâm hakkındaki çalışmasının da önceki kültür tarihi denemelerinde formüle ettiği klasik kimlik anlayışının bir sonucunu oluşturduğu söylenebilir. 1945'ten 1955'e kadar geçen on yıl içinde Gustave von Grunebaum'un İslâm medeniyeti hakkındaki çalışmaları eserlerinin başlıca ham maddesini teşkil etmiştir.

Eserleri. Gustave von Grunebaum'un yayımlanmış ilk eseri olan doktora tezi, Theodor Nöldeke'nin İslâm öncesi Arap şiirine gösterdiği kuru bilimsel yaklaşıma bir tepkidir ve müellifi Arap şiirine sanat açısından bakan ilk şarkiyatçı olarak tanıtmıştır. Modern psikolojinin metotlarından yola çıkarak edebiyat tenkitçiliğinin kriterlerini Muʿallaḳāt'a uyguladığı bu araştırma, aynı zamanda İslâm medeniyeti hakkında daha sonra geliştirdiği, Ortaçağ İslâmı ile Doğu Ortodoksluğu ve Batı Hıristiyanlığının kültürel köklerinin, entellektüel uğraşılarının ve mânevî görüşlerinin ortak olduğu yolundaki tezin de temelini teşkil etmiştir. Nazi işgalinden önceki Viyana'nın entellektüel ortamının von Grunebaum'u şarkiyatçılığa itmesi gibi 1940'larda Chicago Üniversitesi'ndeki antropoloji, tarih ve diğer beşerî-içtimaî bilim dallarına mensup ilim adamlarıyla İslâm medeniyeti üzerine yaptığı bilgi alışverişi de onu bu konudaki görüşlerini geliştirip derinleştirmeye yöneltmiştir. Gustave von Grunebaum klasik İslâm'ın kültür tarihini incelerken şu prensiplerden hareket etmiştir: a) Ortaçağ yahudi, hıristiyan ve müslümanlarının entellektüel, kültürel ve mânevî yönleri ortaktır, b) Müslümanlar arasındaki kültürel şuurun gelişmesi bir klasik İslâm modeline yol açmıştır, c) İslâm kültürünün hukuk, politik düşünce, edebiyat, bilim ve şehirleşme gibi yönleri ortaktır, d) İslâm diğer medeniyetlerle ilişki içerisindedir.

1946'da Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation adlı eseri neşredildi. Bir önceki yıl Chicago Üniversitesi'nde verdiği konferanslara ait metinlerden oluşan bu çalışmasında von Grunebaum, ilk önce Sâsânî ve Bizans imparatorlukları üzerine din ve devlet olarak kurulan İslâm'ı anlatır; sonra da çeşitli açılardan müslüman Ortaçağ'ının karakteristik özelliklerine temas eder. Ortaçağ İslâmı'nın kendisi hakkındaki görüşünü, onu çevreleyen âlem kavramını, orijinal ve başkalarından alınan unsurlarını ve en önemlisi motivasyon değerlerini inceler. Ancak bu incelemelerde siyasî

tarih sadece kültürel olgularla ilişkisi içinde ele alınmış, sosyal yapıya önem verildiği halde ekonomi konularına hemen hemen hiç yer verilmemiştir. Bazı eleştiricilere göre bu nokta kitabın en büyük eksikliğidir. Gustave von Grunebaum eserinde İslâm medeniyetini etkileyen faktörleri de sıralamış ve bunların etki derecelerini vererek ne kadarının müslümanlarca kabul ve asimile edildiğini belirtmiştir. Ayrıca müslümanların Batı Avrupa'ya etkilerini de araştırmıştır.

Medieval Islam'dan sonra İslâm kültürüyle ilgili araştırmalarına devam eden von Grunebaum'un üzerinde çalıştığı konular oldukça değişik olup şöylece gruplandırılabilir: Müslüman şehirlerinin yapısı, müslüman bayram ve panayırları, Arap estetiği, parapsikolojiye İslâmî bakış açısı, İslâmî tarih kavramı, Bizans ve İslâm kurumlarının karşılaştırılması. 1955'te yayımlanan Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition adlı kitabı ile, klasik İslâm'ın temel unsurları üzerine yaptığı monografik çalışmaları sürdürmüştür. 1962'de yayımladığı Modern Islam. The Search tor Cultural Identity adlı eserinde müslümanların kendi geçmişlerine bakış açısını "bir aynada dondurulmuş geçmiş modelinin resmi" olarak niteler. 1963'te Almanca (Der Islam im Mittelalter, Zürih), 1970'te İngilizce olarak yayımlanan Classical Islam. A History 600-1258 adlı kitabı, Câhiliye devrinden 1258 yılında Moğollar'ın Bağdat'ı istilâsına kadar

geçen süre zarfında İslâm'ın kültür tarihini inceleyen bir eserdir.

Gustave von Grunebaum'un bunlardan başka Unity and Variety in Müslim Civilization (1955), Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam (1957) ve Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams (1969) adlı editörlüğünü yaptığı bazı ortak çalışmaları ve değişik türde ilmî yayınlar içinde çıkmış pek çok makalesi bulunmaktadır (eserlerinin bir listesi için bk. Balic, XXX [1973], 307-314).

Gustave von Grunebaum bazı noktalarda müslüman ilim adamlarınca eleştirilmiştir. Bunların başında gelen Faslı tarihçi ve siyaset teorisi uzmanı Abdullah el-Urvî (Laroui), von Grunebaum'un İslâm'a nisbet ettiği sıfatları tenkit etmekte ve şöyle demektedir: "Klasik, ortaçağ, çağdaş gibi etiketler anlamsız ve gereksizdir. Klasik İslâm ve Ortaçağ İslâmı ile herhangi bir sıfatı bulunmayan İslâm arasında bir fark yoktur. Bu sebeple von

Grunebaum için kendi içinde değişen bir tek İslâm var olmalıdır" demektedir. Urvî ayrıca, von Grunebaum'un İslâmiyet'i anlamak için antropolog Alfred Kroeber'in kültür teorisini kullandığını ileri sürmüş ve onu İslâm'ı bir kapalı sistem gibi görerek sadece kültüre indirgemekle suçlamıştır (Diogene, XXXVIII [1973], s. 30-41).

## BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1965, III, 1019-1021; Mustafa es-Sibâî, el-lstişrâḳ ve'l-müsteşriḳūn, Beyrut 1979, s. 32-33; Bedevî, Mevsûᶜatü'l-müsteşriḳīn, s. 111-112; R. Brunschwig, "Gustave E. von Grunebaum (1909-1972)", St.I, XXXV (1972), s. 2-4; C. Cahen, "Notice nécrologique: Gustave E. von Grunebaum", JESHO, XV/l-2 (1972), s. 1-2; B. Spuler, "Gustave Edmund von Grunebaum (1909-1972)", Isl, XLIX (1972), s. 248; "Gustave von Grunebaum 1909-1972", MEJ, XXVI/2 (1972), s. 161; Abdullah Laroui, "Pour une méthodologie des études islamiques: l'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum", Diogène, XXXVIII (1973), s. 30-41; Smail Balic, "Gustav Edmund von Grunebaum, 1.9.1909-27.2.1972 Mensch und Gelehrter", Bibliotheca Orientalis, XXX, Leiden 1973, s. 307-314; F. Rosenthal, "In Memoriam: Gustave E. von Grunebaum, 1909-1972", IJMES, IV (1973), s. 355-358; Amin Banani, "G. E. von Grunebaum: Toward Relating Islamic Studies to Universal Cultural History", a.e., VI (1975), s. 140-147; G. C. Anawati, "Dialogue with Gustave E. von Grunebaum", a.e., VII (1976), s. 123-128.

Ali Murat Yel

# GUBÂRÎ

(bk. HİSÂB-ı GUBÂR).

# GUBÂRÎ

غباری

Çıplak gözle okunamayacak kadar küçük bir yazı çeşidi.

Arapça “toz” mânasındaki gubâr kelimesinden türetilen ve “toz gibi” anlamına gelen gubârî hattı kaynaklarda gubârü’l-hılbe, kalemü’l-hilbe, kalemü’l-cenâh olarak da anılır. Kalkaşendî, karakteri rikāʻ ve nesih yazılarına daha yakın olması sebebiyle gubârîyi bu iki yazının karışımından meydana gelmiş bir hat çeşidi olarak gösterir (Ṣubḥu’l-aʿşâ, III, 128). Ancak gubârî müstakil bir yazı cinsi değil her çeşit hattın çok ince yazılan biçimidir. Kalkaşendî’nin gubârîyi böyle nitelendirmesi, rikâʻ ile nesihin diğer hat türlerine göre daha küçük boyda yazılardan olması sebebiyledir. Aynı müellif, Arap yazısını ıslah etmek için bazı kurallar koyan Arap veziri ve hattatı İbn Mukle’nin rivayetine dayanarak gubârînin harflerinde yuvarlaklık bulunduğunu bildirirken rikâʻ yazısını kastetmekte, dolayısıyla onun çok küçük yazılan şekline gubârî dendiğine işaret etmektedir.

Gubârî, çok küçük yazılması sebebiyle her çeşit yazıya uygulanabilirse de yapı itibariyle daha ziyade nesihle birlikte nestaʻlik ve rikāʻ yazılarına daha uygun düşmektedir. Nitekim Habîbullah Fezâilî, İranlı nestaʻlik hattatı Ali Herevî’nin Midûdü’l-ḫuṭûṭ adlı risâlesinde her yazının çok küçük yazılan şekline gubârî dendiğini nakletmektedir (Aṭlas u Ḫaṭ, s. 281).

Eskiden posta vazifesi gören güvercinlerin kanadına bağlanan mektuplar gubârî hattıyla yazıldığı için bu yazıya “kalemü’l-cenâh” (kanat yazısı) adı da verilmiştir. Cepte taşınacak veya savaşta sancaklara takılacak kadar küçük boydaki mushaflarda ve içleri boş iri harflerin iç kısmına âyet ve hadislerin yazılmasında gubârî yazı kullanılmıştır. Bugün pek çok evin duvarlarını süsleyen, büyük boydaki bir tabaka kâğıda sığdırılacak şekilde yazılmış Kur’ân-ı Kerîm levhaları ile “yâsîn” (يس) kelimesinin içine sığdırılmış Yâsîn sûresi levhaları bu yazı için örnek teşkil etmektedir.

Tarihte bu yazıyı iyi yazdığı için “gubârî” unvanını ve mahlasını kullanan

hattat ve şairler vardır. Bunlardan, İstanbul’da Sultan Ahmed Camii’nin celî yazılarını yazan Seyyid Kasım (ö. 1034/1624-25) bir pirinç tanesinin üstüne İhlâs sûresini yazmış ve bundan dolayı “Gubârî” unvanıyla meşhur olmuştur. Şeyh Hamdullah’ın oğlu Mustafa Dede’nin talebesi olan Akşehirli Abdurrahman Gubârî de (ö. 974/1566) hem hattat hem şair olarak aynı mahlası kullananlardandır.

## BİBLİYOGRAFYA

Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, III, 128; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 354; Mahmud Yazır, Eski Yazıları Okuma Anahtarı, İstanbul 1942, s. 117; Habîbullah Fezâilî, Aṭlas u Ḫaṭ, İsfahan 1350 hş./1971, s. 281; “Gubâr”, TA, XVIII, 104.

Ali Alparslan

# GUBÂRÎ ABDURRAHMAN

(ö.974/1566)

Divan şairi, hattat ve Nakşibendî şeyhi.

Babasının adı Abdullah'tır. Âşık Çelebi'nin yanlış olarak Hamîd-ilili, Latîfî'nin Lârendeli, Şemseddin Sâmi'nin Aksaraylı göstermelerine karşılık kendisinin

Kâ'benâme adlı eserinde (Manisa İl Halk Ktp., nr. 4592, vr. 10b), "Mekke şehrin dilde çün berk eyledim / Akşehir'i ol zaman terk eyledim / Mevlidimdir gerçi ol şehr-i şerîf" mısralarında bizzat belirttiği üzere Akşehir'de doğmuştur.

Öğrenimine Akşehir'de başladıktan sonra İstanbul'a giden Gubârî medrese tahsiline burada devam etti. Devrin tanınmış müderrislerinden olan Kınalızâde Ali ve Müslim çelebilerden ders okuduğu sırada meşhur hattat Şeyh Hamdullah'ın oğlu Mustafa Dede'den "aklâm-ı sitte" adı verilen yazı türlerini meşketti. Tahsilini tamamladıktan sonra bir süre medreselerde müderrislik yaptı. 1534 yılında Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irak seferine ordu kâtibi olarak katıldı. 1535'te döndüğünde tasavvufa olan meyli dolayısıyla resmî hizmetten ayrılıp Nakşibendî şeyhi Ahmed Emîr Buhârî zâviyedarı Şeyh Abdüllatif Efendi'ye intisap ederek Şeyh Vefâ Tekkesi'nde sülûkünü tamamladı. Burada geçirdiği günlerini, "Ser-i kûy-i Vefâ'nın hâksârı / Ayaklar toprağı ya'nî Gubârî" beytiyle anan şair, o sırada yeni yeni kaleme almaya başladığı şiirleriyle edebiyat mahfillerinde tanınmaya başlandı. Kınalızâde Hasan Çelebi, tezkiresinde onun, "Gāfil olma gözün aç âlem-i kübrâsın sen / Sidre vü levh ü kalem arş-ı muallâsın sen" beytiyle başlayan terciibendiyle şairler arasında şöhret bulduğunu kaydeder.

Gubârî, bir aralık Akşehir'de Sultan Abdullah Zâviyesi'nde Nakşî şeyhliği makamına geçtikten sonra şeyhi Abdüllatif Efendi'nin işareti üzerine 1537'de hacca gitti. Orada uzunca bir süre mücavir olarak kaldı. Nişancı Ramazan Çelebizâde Mehmed Çelebi'nin aracılığı ile surre eminliğine

getirildi. İlk eserlerinden biri olan Kâʻbenâme'yi burada kaleme alan şair, 1546'ya kadar dervişane bir hayat sürdüğü Mekke'den dönerken Kütahya'ya uğrayarak Kanûnî'nin burada sancak beyi olan küçük oğlu Şehzade Bayezid'in hizmetine girdi. Önce kapı kulları arasına katıldı. Liyakati sebebiyle daha sonra Bayezid'in oğlu Orhan Çelebi'ye hoca tayin edildi. Böyle bir vazifeyi kabul edişi tarikat âdabına aykırı görüldüğü için Nakşibendî büyüklerinden Gelibolulu şair Sürûrî tarafından tenkide uğradı. Bu görevindeki hizmetleri dolayısıyla Kanûnî'nin gözüne giren Gubârî onun emriyle 1551'de Şâhnâme adlı eserini yazmaya başladı. Daha sonra Şehzade Bayezid ile Şehzade Selim arasında baş gösteren çatışmada Bayezid yenilip İran'a kaçınca onun adamıdır diye başı derde girdi ve 1561'de bir süre Yenihisar'da hapsedildikten sonra dostlarından Ferhad Paşa ve Abdurrahman Çelebi'nin yardımı ile serbest bırakıldı. Hapiste iken İran şairlerinden Fettâhî'nin Şebistân-ı Ḫayâl adlı eserine nazîre yazmaya başladı. Kısa bir müddet boşta kalan Gubârî, 1562'de mahmil kadılığı göreviyle tekrar Mekke'ye gönderildi. Burada kadılık hizmetini yürütürken bir taraftan da eserlerini tamamlamaya çalıştı. Ayrıca Kanûnî'nin Haremeyn'i tamiri sırasında onun, adına yaptırdığı Nakşibendiyye zâviyesinde halkı irşadla meşgul oldu. Vefatında Mekke'deki Cennetü'l-muallâ'da Ebtah mevkiine gömüldü. Evliya Çelebi Seyahatnâme'sinde kabrinin bir ziyaret yeri olduğunu belirtir.

Tezkireciler Gubârî'nin usta bir şair olduğu hususunda birleşirler. Nitekim eserlerinde ve tezkirelere alınmış şiirlerinde oldukça güçlü bir şair olduğu görülmektedir. Hemen bütün tezkire müelliflerince beğenilip kaydedilen meşhur kıtasının yanı sıra Kanûnî ile Irakeyn Seferi'nde iken yazdığı "sor" redifli gazelinin bilhassa, "Gubârî makdem-i şâhîden istersen haber almak / Gubâr ol yollar üstünde gelenden sor gidenden sor" beyti çok meşhur olmuş ve Gelibolulu şair Sürûrî buna bir nazîre söylemiştir.

Eserleri. 1. Şâhnâme. Süleymannâme adıyla da bilinen ve Kanûnî'nin isteği üzerine 959'da (1551) kaleme alınan bu Farsça manzum eser, Yavuz Sultan Selim'in İran ve Mısır seferleriyle Kanûnî'nin saltanatının ilk yıllarına ait olayları anlatır. Firdevsî'nin ünlü Şâhnâme'sinin özelliklerini taşıdığı için ona nazîre sayılan eserde Kanûnî methinde birçok şiir yer almaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 764) bir nüshası olduğu gibi kısmen eksik bir nüshası da Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde

bulunmaktadır (Murâdiye, nr. 1346). 2. Kâ‘benâme. Kanûnî’nin Haremeyn’de yaptırdığı tamirat, vakıf ve hayratla Osmanlılar tarafından Harem-i şerife yaptırılan tesislerden bahseden bu manzum eser, 963’te (1556) Mekke’de tamamlanarak padişaha ithaf edilmiştir. Türkçe olan Kâ‘benâme’de ayrıca hac farîzası ile Harem-i şerifin kutsiyeti de anlatılmaktadır. Eserde Gubârî’nin hayatını yer yer aydınlatan bazı bilgilere de rastlanır. Kâ‘benâme’nin bir nüshası Üsküdar’da Hacı Selim Ağa Kütüphanesi’ndedir (Kemankeş Emîr Hoca, nr. 223). Manisa İl Halk Kütüphanesi’ndeki (Çaşnigîr, nr. 4952) nüsha ise eksiktir. 3. Şebistân-ı Ḫayâl. Tasavvufî aşkı anlatan bu Farsça mesnevi, İranlı şair Fettâhî’nin aynı adlı mesnevisine nazîre olup 969’da (1561) Yenihisar’da hapiste yazılmaya başlanmış, 1562’de Mekke’de tamamlanmıştır. Tasavvufî remizlerle “aşk” ve “âşık” gibi bazı kelimelerdeki harflerin taşıdığı tasavvufî mânaları izah eden eserde birçok tasavvufî şiir yer alır. Süleymaniye ile (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3830) Manisa İl Halk (Muradiye, nr. 2715)

kütüphanelerinde birer nüshası mevcuttur. 4. Yûsuf u Züleyhâ. İranlı şair Molla Câmî ile Türk şairlerinden Hamdî’nin aynı adı taşıyan eserlerine nazîre olarak yazılmıştır. Şair, bu müelliflerin konuyu geniş tutup onu esas mahiyetinden uzaklaştırdıklarını, kendisinin ise eserini Kur’an’daki Yûsuf sûresine sadık kalarak yazdığını bildirir. Türkçe olan bu mesneviyi 974’te (1567) Mekke’de tamamlayarak II. Selim’e ithaf etmiştir. Bugün bilinen yegâne nüshası Manisa İlk Halk Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 1215/5). 5. Menâsik-i Hac. Manzum olup 1090’da (1679) istinsah edilen bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndedir (Hazine, nr. 146). 6. Mesâhatnâme. Aynı yazmanın 23a-38a varakları arasında yer alan bu Türkçe mensur risâle, Mekke’deki bazı eserlerin inşa tarihi ve bunların mimari ölçüleri hakkındadır. Eserin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi’nde de bir nüshası vardır (Ayasofya, nr. 3989).

Bursalı Mehmed Tâhir, Gubâri’nin Tercüme-i Târîh-i Cennâbî adlı bir eseri olduğunu kaydeder ki 1588’de tamamlanıp III Murad’a ithaf edilen bu eserin ona ait olması mümkün değildir. Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan (Esad Efendi, nr. 3486/1) ve Gubârî’ye nisbet edilen Na‘t-ı Şerîî Mîr Kāsım adındaki başka bir Gubârî’ye aittir. Aynı kütüphanede kayıtlı (Yazma Bağışlar, nr. 1285/1) Gazavât-ı Midilli adlı eser de 907 (1501) tarihini taşıdığına göre yine başka bir Gubârî tarafından kaleme alınmıştır.

Kaynaklar Gubârî'nin hattatlığı hakkında, onun Osmanlı hattatlarının pîri sayılan Şeyh Hamdullah'ın oğlu Mustafa Dede'den yazı meşkettiği ve "gubârî" adı verilen yazıda usta olduğu dışında bir bilgi vermemektedir. Esasen şair de Gubârî mahlasını bu çok ince yazı tarzında gösterdiği maharet dolayısıyla almıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 285a-286a; Latîfî, Tezkire, s. 252-253; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 61a; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2377, vr. 205b; Künhül-ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 247-249; Kınalızâde, Tezkire, II, 712-717; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 791; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 246-247; Osmanlı Müellifleri, III, 112-114; Babinger (Üçok), s. 103-104; İsmet Parmaksızoğlu, "Abdurrahman Gubârî'nin Hayatı ve Eserleri", TD, sy. 2 (1950), s. 347-356; Kāmusu'l-a'lâm, V, 3256; "Gubârî, Abdurrahman", TA, XVIII, 104; Mustafa Kutlu, "Gubârî, Abdurrahman", TDEA, III, 375.

Ali Alparslan

# GUBOĞLU, Mihail

(1911-1989)

Türk asıllı Romen tarihçisi, Türkolog.

Gagauz Türkleri'nden olup Moldavya'nın Ceadar (Çadır)-Lunga şehrinde doğdu. İlk öğrenimini burada, orta öğrenimini Bender'de, yüksek tahsilini Cernauti Üniversitesi Edebiyat ve Felsefe Fakültesi'nde yaptı. Gagauzii in Lumina Istoriei (tarih ışığında Gagauzlar) adlı teziyle 1938'de buradan mezun oldu. 1940 yılında Relatiile Romàne-turce in Decursul Veacurilar (yüzyıllar boyunca Türk-Romen ilişkileri) adlı doktora çalışmasını tamamladı. Aynı yıl, dönemin Türkiye Cumhuriyeti büyükelçisi Hamdullah Suphi Tanrıöver şerefine Yaş şehrinde açılan Türkoloji Enstitüsü'nde görev aldı. 1945'te Bükreş'te kurulan Balkanoloji Enstitüsü'ne tayin edildi. Yaş ve Bükreş üniversitelerinde Türk dili ve tarihi dersleri verdi. 1948-1963 yıllarında Romen İlimler Akademisi Tarih Enstitüsü'nde çalıştı. Bu arada Romen Devlet Arşivi'ndeki Türkçe ve Romence belgeler üzerinde incelemeler yaptı. 1963-1968 yılları arasında akademinin Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Enstitüsü'nde görev aldı. 1966'dan itibaren hemen her yıl Türkiye'ye giderek Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve İstanbul kütüphanelerinde araştırmalar yaptı. 1968-1977 yıllarında Bükreş Üniversitesi'nde Osmanlı tarihi dersleri okuttu ve buradan emekli oldu. Türkiye'de ve diğer birçok ülkede düzenlenen Türkiyat ve şarkiyat kongrelerine katılan ve dikkate değer tebliğler sunan Guboğlu, Türkoloji kongresi dolayısıyla geldiği İstanbul'da 11 Mayıs 1989'da öldü, cenazesi daha sonra Bükreş'e nakledildi. Mihail Guboğlu Romence'den başka Türkçe, Fransızca, Almanca ve Rusça da biliyordu.

Eserleri. Kitaplar. Tabele Sincronice. Datele hegirei şi ale erei noastre. Cu o intraducere in cronologia Musulmana ([Senkronik cetveller. Hicrî ve milâdî karşılama tarihleri. Müslüman kronolojisine giriş], Bucureşti 1955); Paleografia şi Diplomatika Turco-Osmana. Studiu şi Albüm ([Osmanlı-Türk paleografya ve diplomatikası. Etüt ve albüm], Bucureşti 1958); Catologul Documentelor Turceşti ([Türkçe belgeler katalogu], I-II,

Bucureşti 1960, 1965); Cronici Turceşti Privind Tarile Române. Extrade ([Romen ülkelerine ait Türk kronikleri, I-II, Bucureşti 1965, 1974).

Makaleler. “Contribution roumaines aux études orientales” (Ar.O, XXIII/3, s. 454-475); “Dimitrie Cantemir şi Istoria Imperiului Otoman” (Studii şi articole de Istorie [Bucureşti 1957], II, 184-208); “Inscription turque de Bender relative à l’expédition de Soliman le magnifique en Moldavie 1538/945” (SAO, I, 175-187); “Dimitrie Cantemir orientaliste” (a.e., III, 129-160).

Bunlardan başka çeşitli ilmî dergilerde pek çok makale, tanıtma ve tenkit yazısı, nekroloji yazan ve belge neşri yapan Guboğlu’nun sunduğu tebliğler de yayımlanmıştır (çalışmalarının bir listesi için bk. A. Çetin, TDA, sy. 15, s. 212-231; Codarcea, sy. l, s. 279-286).

## BİBLİYOGRAFYA

Atillâ Çetin, “Romen Türkoloğu Prof. Mihail Guboğlu’nun Türk Tarih ve Kültürü Araştırmalarına Dair Bibliyografya Denemesi; 70. Doğum Yılı Münasebetiyle”, TDA, sy. 15 (1981), s. 210-231; a.mlf., “Büyük Bir Âlimin Ölümü: Romanyalı Türkolog Prof. Mihail Guboğlu’nun Ardından”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, sy. 33, İstanbul 1989, s. 41-47; a.mlf., “Ölümünün Birinci Yılında Romanyalı Türkolog Prof. Mihail Guboğlu”, Boğaziçi, sy. 2, İstanbul 1990, s. 11-12; İrfan Ünver Nasrattınoğlu, “Prof. Dr. Mihail Guboğlu’nu Kaybettik”, TK, XXVII/316 (1989), s. 486-490; Gh. I. Ionită, “Mihail Guboğlu (1911-1989)”, Analale Universitatii Bucureşti. Istorie, XXVIII, Bucureşti 1989, s. 106108; Mihai Maxim, “Mihail Guboğlu (1911-1989)”, Caietele Laboraturului de Studii Otoman, sy. 1, Bucureşti 1989, s. 275-277; Cristina Codarcea, “Guboğlu Bibliyografyası”, a.e., s. 279-286; “Guboğlu, Mihail”, TA, XVIII, 104-105; “Guboğlu, M.”, Enciclopediia Istroriogra-fiei româneşti, Bucarest 1978, s. 164-165; “Guboğlu”, TDEA, III, 376.

Atilla Çetin

# GUCDÜVÂNİ, Abdülhâlik

عبد الخالق غجدوانى

(ö.575/1179 veya 617/1220)

Orta Asya sûfîliğinin gelişmesinde büyük rol oynayan Hâcegân silsilesinin kurucusu.

Buhara’ya yaklaşık 30 km. uzaklıktaki Gucdüvân köyünde (bugünkü telaffuzu Gicdüvân) doğdu. Risâle-i Ṣâḥibiyye adlı eserinde (s. 95-96) anlattığına göre

babası, İmam Mâlik neslinden, zâhirî ve bâtınî ilimlere vâkıf bir âlim olan Malatyalı Abdülcemil İmam’dır. Düşmanları tarafından şehirden çıkarılan Malatya sultanının tahtına dönmesini sağlayan Abdülcemil, 113 yaşında olmasına rağmen mükâfat olarak sultanın kızıyla evlendirilir. Bu arada Hızır, Abdülcemil’e bu evlilikten bir erkek çocuğunun doğacağı müjdesini verir ve adını Abdülhâliḳ koymasını ister. Gucdüvânî, sebebini açıklamadığı bir husustan dolayı bir müddet sonra babasının Malatya’dan ayrılmak mecburiyetinde kaldığını ve Buhara’ya giderek Gucdüvân köyüne yerleştiğini, kendisinin burada dünyaya geldiğini kaydeder.

Yetişme çağında tahsil için Buhara’ya giden Abdülhâliḳ, şehrin önde gelen âlimlerinden İmam Sadreddin’in yanında tefsir okurken, “Rabbinize yalvara yakara ve gizlice dua edin. Bilin ki O haddi aşanları sevmez” (el-A‘râf 7/55) meâlindeki âyetin yorumu sırasında buradaki “gizlilik”le ilgili bir tereddüdünü ifade eder. Şöyle ki: Eğer zâkir yüksek sesle zikreder veya zikir esnasında organlarını hareket ettirirse dua veya zikirden başkaları haberdar olur. Öte yandan sırf kalbiyle zikrederse bundan şeytan haberdar olur. Çünkü hadiste bildirildiğine göre şeytan insanoğlunun içinde damarlarındaki kan gibi akıp durmaktadır (Buhârî, “Aḥkâm”, 21). Gucdüvânî, bu durum karşısında âyetteki duayı gizlice yapma emrinin nasıl yerine getirileceğini, diğer bir ifadeyle zikr-i hafînin nasıl uygulanacağını sorunca hocası Sadreddin, ilm-i ledünne ait olan bu meseleyi ileride

ehlullahtan bir zatın kendisine öğreteceğini söyler. Nitekim kısa bir müddet sonra, Gucdüvânî'nin Hâce Hızır diye andığı, doğumundan önce de kendisiyle ilgilenen Hızır gelerek ondan havuza dalmasını, suyun altında iken kelime-i şehâdeti tekrarlamasını ister ve ona zikr-i hafînin usulünü telkin eder. Aynı zamanda zikrin sayılarak yapılacağını belirten Hâce Hızır, böylece bütün Hâcegân'ın ve onlardan sonra Nakşibendîler'in benimsedikleri "vukūf-ı adedî" prensibini de ortaya koymuş olur (Reşehât Tercümesi, s. 30). Harîrîzâde, Gucdüvânî'nin suyun altında iken yaptığı zikir sırasında kendisinde "el-cezbetü'l-kayyûmiyye" denilen çok kuvvetli bir cezbe hâsıl olduğunu kaydeder (Tibyân, I, vr. 378b).

Gucdüvânî, yine kendi ifadesine göre, yirmi iki yaşına kadar onu mânevî evlât edinen Hâce Hızır'ın terbiyesi altında kaldıktan sonra Buhara'ya gelen meşhur fakih ve mutasavvıf Yûsuf el-Hemedânî'nin (ö. 535/1140) müridleri arasına katıldı. Bazı kaynaklara göre Hemedânî Buhara'ya değil Semerkant'a gelmiş ve Gucdüvânî ona burada intisap etmiştir. Hemedânî'nin zikirde takip ettiği yol "alâniyye" (cehrî) iken Gucdüvânî'nin Hâce Hızır'dan öğrendiği zikr-i hafîye devam etmesine izin vermiş, Hâce Hızır da Gucdüvânî'nin manevî terbiyesinin tamamlanmasını Hemedânî'ye havale ederek aradan çekilmiştir. Bundan dolayı Hâce Hızır'ı Gucdüvânî'nin "pîr-i sebak"ı (zikir telkin eden pîri) ve "pîr-i irâdet"i (sülüke başlatan pîri), Hemedânî'yi de sadece onun sohbet pîri saymak gerekir (Lâmiî, s. 411). Ancak Gucdüvânî'ye bir hırka verdiği için silsilede onun asıl mürşidi olarak Hemedânî yer almaktadır. Hemedânî Buhara'dan (veya Semerkant) ayrılıncaya kadar onun yanında kalan Gucdüvânî daha sonra memleketine döndü. Burada "sohbetine lâyık" bir kimse bulamayınca (Fazlullah b. Rûzbihân, vr. 86a) inzivaya çekilip riyâzet ve mücâhede dünyasına daldı. İnzivâ müddeti boyunca gösterdiği bazı kerâmetler sayesinde (vakit namazlarını kılmak için Mekke'ye gidip gelmek gibi) uzak yerlerde de meşhur oldu. Öyle ki Şam'da onun adına bir hankah kuruldu. Burada oturan müridleri kendisini ziyaret etmek için Gucdüvân'a gelmeye başladılar (Câmî, s. 384).

Hemedânî'nin bıraktığı halifelerin üçüncüsü olan Ahmed Yesevî, Türkistan'da İslâmiyet'i yaymak için Buhara'dan ayrıldığı zaman Gucdüvânî inzivasından çıkarak Buhara ve civarındaki dervişlerin başına geçti. Gucdüvânî'nin, halifesi Hâce Evliya-yı Kebîr'e hankahta

oturmamasını tavsiye ettiği halde hayatının bu son dönemini Gucdüvân'daki hankahta geçirdiği anlaşılmaktadır. Muînülfukarâ, aralarında meşhur Âl-i Burhân'dan âlim Muhammed b. Ömer es-Sadr'ın da bulunduğu Buhara'da ikamet eden müridlerinin her cuma gecesi onu ziyarete geldiklerini kaydeder (Târîḫ-i Mollazâde, s. 46).

Gucdüvânî Risâle-i Ṣâḥibiyye'sinde Hemedânî'den feyiz aldığını ve onun tarafından halife tayin edildiğini söyler. Eski müelliflerce ittifakla doğru kabul edilen bu bilgiyi Wilferd Madelung asılsız bulur. Merv'de Yûsuf el-Hemedânî'den hadis dinleyen Abdülkerîm es-Sem'ânî'nin Hemedânî için yazdığı hal tercümesinde yer alan bilgilerin Risâle-i Ṣâḥibiyye'de verilen bilgilerden önemli derecede farklı olduğuna dikkat çeken Madelung'a göre Gucdüvânî büyük bir ihtimalle hiçbir zaman Hemedânî ile görüşmemiştir (Quaderni di Studi Arabi, sy. 5-6, s. 506). Menkıbevî bir eser olmakla birlikte Gucdüvânî'nin Risâle-i Ṣâḥibiyye'de Hemedânî ile ilişkilerine dair verdiği bilgilerin uydurma olması pek mümkün görünmemektedir. Çünkü çağdaşı olan Buharalılar onun söylediklerinin doğru olmadığını anlayacak durumdaydılar.

Kaynaklarda Gucdüvânî'nin vefatı için muhtelif tarihler verilmektedir. Gulâm Server Lâhûrî, herhangi bir eski kaynağa dayanmadan onun 575'te (1179) vefat ettiğini söyler (Ḫazînetü'l-aṣfiyâ˒, I, 530). Müellifi meçhul Maḳāmât-ı ˓Abdülḫâliḳ Ġucdüvânî ve Ârif Rîvgerî adlı esere göre (s. 16) Gucdüvânî, Necmeddîn-i Kübrâ'nın 618 (1221) yılında vuku bulan ölümünden az önce ve henüz Moğol istilâsı başlamadan vefat etmiştir (s. 16). Risâle-i Ṣâḥibiyye'yi neşreden Saîd-i Nefîsî bu kayda dayanarak Gucdüvânî'nin ölüm tarihini 617 (1220) olarak verir.

Rivayete göre Yûsuf el-Hemedânî gibi Gucdüvânî de dört halife tayin etmiştir: Hâce Ahmed Sıddîk, Hâce Evliyâ-i Kebîr (Kelân), Hâce Habbâz Buhârî ve Hâce Ârif-i Rîvgerî. Hâcegân silsilesi bunlardan sonuncusu vasıtasıyla sürdürülmüştür. Gucdüvânî'nin "kelimât-ı kudsiyye" olarak tanınan sekiz tarikat prensibini ortaya koyması son derecede önemlidir. Hûş der-dem (alınan her nefeste gafletten uzak olmak), sefer der-vatan (beşerî sıfatlardan sıyrılıp ilâhî sıfatlarla muttasıf olmak), nazar ber-kadem (yürürken bakışlarını ayağından ayırmamak), halvet der-encümen (zâhirde halk ile, esasta Hak ile bulunmak), yâdkerd (lisanî zikirle beraber kalbî zikri

icra etmek), bâzgeşt (zikir yaparken “ilâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî” [Allahım! Maksûdum sensin ve talep ettiğim senin rızândır] cümlesini söylemek), nigâhdâşt (meşguliyet verecek düşünceleri defetmek) ve yâddâşt (zikrin sebep olduğu uyanıklığı sürdürmek) prensiplerinden ibaret olan “kelimât-ı kudsiyye”, sonradan ilâve edilen üç prensiple beraber (vukūf-ı zamânî, vukūf-ı adedî, vukūf-ı kalbî) Nakşibendîliğin başlıca umdelerini oluşturmaktadır (Reşehât Tercümesi, s. 32-43; ayrıca bk. HÂCEGÂN). Gucdüvânî’nin asıl önemi,

Hâcegân silsilesini kurmanın da ötesinde ruhaniyet âleminde Hâce Bahâeddin Nakşibend’e zikr-i hafîyi telkin etmiş olmasıdır.

Eserleri. 1. Risâle-i Ṣâḥibiyye. Yûsuf el-Hemedânî’nin menkıbelerini anlatan ve kendi hayatına dair bilgiler veren eser Saîd-i Nefîsî tarafından yayımlanmıştır (Ferheng-i Îrân-zemîn, I/1 içinde, s. 70-101). Harîrîzâde’nin Tibyân’ında da (I, vr. 379a-389b) yer alan eserin bir özetini Îrec Efşâr neşretmiştir (Ḳandiyye, s. 6-16). 2. Veṣâyâ (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3702/5). Gucdüvânî, kısa bir âdâb risâlesi mahiyetindeki bu eserini halifelerinden Hâce Evliya-i Kebîr için kaleme almıştır. Risâlede cahil sûfîlerden kaçınmak, şeriat ve sünnetten ayrılmamak, hâkimlerden uzak kalmak, mümkün mertebe evlilikten kaçınmak, hankahta oturmamak, semâ ile fazla meşgul olmamak gibi öğütler verilmektedir. Buhara’ya iltica eden İranlı Şafiî âlimi Fazlullah b. Rûzbihân, Gucdüvân şehrinin 918’de (1512) bir Safevî muhasarasından Gucdüvânî’nin ruhaniyeti sayesinde kurtulduğu inancıyla Veṣâyâ’sına bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Yahyâ Tevfik, nr. 1500, vr. 83a-102b).

## BİBLİYOGRAFYA

Abdülhâliḳ Gucdüvânî, Veṣâyâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3702/5; a.mlf., Risâle-i Ṣâḥibiyye (nşr. Saîd-i Nefîsî, Ferheng-i Îrân-zemîn, I/1 içinde), Tahran 1332 hş./1953, s. 71-101; Maḳāmât-ı ʿAbdülḫâliḳ Ġucdüvânî ve ʿÂrif Rîvgerî (a.e. içinde), s. 1-18 (daha sağlam bir metni için bk. British Museum, Add, nr. 26294, vr. lb-19b); Buhârî, “Aḥkâm”, 21;

Muhammed Pârsâ, Faṣlül-ḫiṭâb, Taşkent 1331/1913, s. 518-520; a.e. (trc. Ali Hüsrevoğlu), İstanbul 1989, s. 598-600; Câmî, Nefeḥât (nşr. Mahmûd-ı Âbidî), Tahran 1370 hş./1991, s. 383-384; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 411-413; Safî, Reşeḥât (nşr. Ali Asgar-ı Muînîân), Tahran 2536 şş./1977, I, 34-53; Reşehât Tercümesi, s. 30, 78-83; Fazlullah b. Rûzbihân, Şerh-i Veṣâyâ, Süleymaniye Ktp., Yahyâ Tevfik, nr. 1500, vr. 83a-102b; Muînülfukarâ, Târîḫ-i Mollazâde (nşr. Ahmed Gülçîn-i Meânî), Tahran 1339 hş./1960, s. 46-47; Muhammedi Kazvînî, Silsilenâme-i Ḫâcegân-ı Naḳşbend, Bibliothèque nationale, supplément persan, nr. 1418, vr. 8a-9a; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü'l-aṣfiyâʾ, Leknev 1868, I, 530-534; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 378b-389b; Ḳandiyye (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1367 hş./1968, s. 6-16; W. Madelung, Religious Trends in Early Islamic Iran, New York 1988, s. 49-51; a.mlf., "Yūsuf al-Hamadānī and the Naqšbandiyya", Quaderni di Studi Arabi, sy. 5-6, Venezia 1988, s. 499-509; F. Meier, Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya, Stuttgart 1994, s. 25; Kasım Kufralı, "Gucduvânî", İA, IV, 820-821; S. Naficy, "G̱ẖud̲j̲duwānī", El2 (İng.), II, 1077-1078; K. A. Nizami, "ʿAbd-al-Kāleq Gojdovānī", Elr., I,120-121.

Hamid Algar

# GUCERÂT

گجرات

Hindistan Cumhuriyeti'ni oluşturan yirmi bir eyaletten biri.

Hindistan'ın kuzeybatısında yer alan Gucerât güneyde ve batıda Umman denizine açılmaktadır. Kuzeybatısında Pakistan İslâm Cumhuriyeti, kuzeyinde Racastan, doğusunda Medya Pradeş ve güneydoğusunda Maharaştra eyaletleri bulunmaktadır. Yüzölçümü 196.024 km2 ve nüfusu 1991 sayımına göre 41.174.060'tır.

Gucerât çok eski bir geçmişe sahiptir. İlk ismi Gurceretra, V. yüzyılın sonlarında Hindistan'a gelen Gucer kabilesine atfedilmektedir. Ancak bu kavmin adı Akhunlar'ın Hindistan'a yerleşmeleri sırasında ortaya çıkmıştır.

Müslümanlar tarafından fethine kadar Gucerât, milâttan önce IV. yüzyıldan itibaren sırasıyla Maurialar, Sakalar, Guptalar, Maitrakalar, Çâvedâlar ve Çavlukyalar'ın (Solankîler) hâkimiyeti altında kalmıştır. Gazneli Mahmud 416'da (1025) bölgeye geldiği zaman Gucerât Çavlukyalar'ın elindeydi. 1178'de Gurlular'dan Muizzüddin (Şehâbeddin) Muhammed b. Sâm Gucerât'a bir sefer düzenlediyse de başarılı olamadı. Fakat 1197'de Kutbüddin Aybeg'in seferi zaferle neticelendi ve o sırada başta bulunan II. Bhima sürgüne gönderildi. Mes'ûdî, İstahrî, İbn Havkal, Bîrûnî, İdrîsî gibi İslâm tarih ve coğrafyacılarının Gucerât'a dair verdikleri bilgiler kısa ve karışıktır. Bu kaynaklar daha çok Gucerât limanlarından, altın ve gümüş madenlerinden ve mahallî âdetlerden bahsederler.

Gucerât, kesin olarak Delhi Sultanı Alâeddin Halacî zamanında (1296-1316) fethedilmiştir. Alâeddin Halacî'nin kumandanları eski Hindu başşehri Anahilvâda'yı ele geçirdikten sonra 1300 yılında Alâeddin Halacî'nin kayınbiraderi Melik Sencer, Alp Han unvanıyla bölgeye vali (nâzım) olarak tayin edildi ve on altı yıl bu görevde kaldı. Fakat Alp Han daha sonra Melik İzzüddevle Kâfûr tarafından aniden Delhi'ye geri çağrıldı ve orada öldürüldü. Onun ardından bölgeye gelen Kemâleddin Gurg duruma hâkim

olamayınca aynı akıbete uğradı. Kutbüddin Mübârek Şah Halacî isyanları bastırmak için bu defa Aynülmülk Mültânî'yi görevlendirdi ve onun kayınpederi Melik Dînâr'ı Zafer Han unvanıyla bölgeye

vali tayin etti. Zafer Han durumu kontrol altına aldıysa da sarayın gözdelerinden Hindû mühtedi Hüsrev Han'ın isteğiyle geri çağrılarak idam edildi (719/1319). Alp Han ve Zafer Han gibi güçlü valilerin önce işten el çektirilmesi, ardından da öldürülmesi Gucerât'ta istikrarın bozulmasına sebep oldu.

Halacîler'in 1320'de yıkılmasından sonra Tuğluklular Delhi tahtının sahibi oldular. Melik Gazi ve halefleri zamanında Gucerât'ta kayda değer bir olay meydana gelmedi. Tuğluklular 1391'de Zafer Han'ı vali tayin ettiler. Son sultanların zayıf karakterli olması yine taht mücadelelerine sebebiyet verdi. Timur'un 1398'de bölgeyi istilâsı sultanlığı ciddi şekilde sarstı. Gucerât Valisi Zafer Han bu süre içinde Delhi ile bağlarını kopararak bağımsızlığını ilân etti. 1407'de Muzaffer Şah unvanıyla Gucerât Sultanlığı'nın temellerini attı.

Muzaffer Şahtan sonra tahta geçen Ahmed Şah Gucerât Devleti'nin gerçek kurucusu kabul edilmektedir. Ahmed Şah, Sûret'teki Girnâr reisi Çudasama'ya karşı mücadele etti. Ray Mandalik'i de mağlûp ettikten sonra Sindpûr Tapınağı'nı yıktırdı. Sultan Hûşeng Şah Gūrî (Alp Han, 1405-1435), Gucerâtlılar karşısında tutunamayarak yapılan savaşta mağlûp oldu. Narbada nehrinin kuzeyinde ve Dhâr civarındaki Mandû 1437'de kuşatıldı. 1442 yılında ölen Ahmed Şah ülkede istikrarı sağlamaya çalışmış, Hindûlar'ın müslüman olmasını sağlamak için büyük gayret sarfetmiştir. Eski Asaval yakınında kurduğu Ahmedâbâd'ı Gucerât Sultanlığı'nın başşehri yapmış ve burayı birçok mimari eserle süslemiştir. Ahmed Şah'ın ölümünden sonra yerine oğlu Muhammed Şah geçti ve Gucerât'ta mücadelelerle dolu bir dönem başladı.

Muhammed Şah babasının başlattığı fetihlere devam ederek 1446'da İdâr, 1449'da Çâmpânîr seferlerine çıktı. Ancak ikinci sefer dönüşünde hastalanarak 1451'de vefat etti. Yerine geçen oğlu Kutbüddin II. Ahmed Şah (Celâl Han) yedi yıl tahtta kaldı. Daha sonra sırasıyla Dâvud Han ve Mahmud Şah hükümdar oldular (1458).

Ebü'l-Feth I. Mahmud Şah (1458-1511) Gucerât sultanlarının önde gelenlerinden biridir. Sumra ve Kaç'ın Sodha reislerini tenkilinden sonra Bhima'nın reisliğindeki Jagat (Dvarka) korsanlarını ortadan kaldırdı. Portekiz tehlikesine karşı güçlü bir dost arama yoluna gitti. Bu dönemde gerek emniyet yönünden gerekse iktisadî bakımdan önemli gelişmeler oldu. İmar faaliyetleri başlatılarak yeni eserler inşa ettirildi. Birtakım ziraî tedbirler alındı, bu arada birçok yeni ağaç ve meyve türleri yetiştirildi. Mahmud Şah'ın hükümdarlığının sonuna doğru Portekizliler bölgede etkilerini hissettirmeye başladılar. Vasco de Gama'nın 1498'de Kalicut'ta (Horoz Kalesi) görünmesinden sonra Portekizliler Hint Okyanusu ticaretine hâkim oldular. Bu yüzden Mısır ve Gucerât tüccarları ikinci plana düştü. Mahmud Şah, Memlük Sultanı Kansu Gavri ile ittifak yaparak Portekizliler'e karşı koymaya çalıştıysa da Portekizliler'in Goa'yı ele geçirmesi üzerine onlarla anlaşmak zorunda kaldı. Mahmud Şah'tan sonra yerine geçen II. Muzaffer Şah ise Portekizlilerle mücadeleye girişti ve onların Muzafferâbâd ile Diû'yu alma teşebbüslerine engel oldu. Ayrıca Osmanlılar'la diplomatik ilişkileri geliştirmeye çalışarak Yavuz Sultan Selim'e bir mektup gönderdi; hem kendi başarılarını bildirdi hem onu Çaldıran zaferinden dolayı kutladı. Muzaffer Şah'ın 1526'da vefatı üzerine yerine aynı yıl oğulları İskender Han, çocuk yaştaki II. Mahmud ve Bahadır Şah Gucerât tahtına geçtiler.

Bahadır Şah'ın hükümdarlığı sırasında Mâlvâ zaptedilerek Mâlvâ Halacîleri ortadan kaldırıldı (1531). Racpût'taki Ucceyn müstahkem mevkileri Bhilsa ve Raisin ele geçirildi (1532-1533), Çitor (Çitavr) alındı (1534). Ancak bu başarılar Bâbürlü Sultanı Hümâyun'un askerî harekâtına yol açtı. Mandasor'da Hümâyun'un güçlü ordusunun önünden çekilerek sahile inip Portekizliler'den yardım isteyen Bahadır Şah, buna karşılık onlara Diû'da bir kale inşa etme iznini verdi (1535). Hümâyun tehlikesi geçtikten sonra bu defa Portekizliler'e karşı bir siyaset takip etti. Osmanlı Padişahı Kanûnî Sultan Süleyman'a elçi göndererek yardım talebinde bulunduysa da (1536) Diû ile ilgili olarak görüşmek için yanlarına gittiği Portekizliler tarafından öldürüldü (13 Şubat 1537). Bahadır'ın katlinden sonra Gucerât siyasî ve askerî gücünü yitirmeye başladı. Hânedan üyeleri ve ileri gelen zümreler arasında iktidar mücadelesi başladı: ülke bu gruplarca taksim edildi. Bu sırada Gucerât'a yardım için gelen Mısır Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa

idaresindeki Osmanlı donanmasının Diû harekâtı, iç çekişmeler içinde çalkalanan Gucerât'tan yeterli destek alınamadığı için başarılı olmadı (Eylül 1538). Osmanlı donanmasının buraya yönelik seferinin asıl gayesi mukaddes bölgeleri, hac yollarını ve baharat ticaretini korumak ve Portekiz varlığına son vermekti.

Bahadır Şah'ın ardından tahta çıkan III. Mahmud Şah ikametgâhını 1546'da Mahmudâbâd'a taşıdı. Onun 1554'te öldürülmesinden sonra devletin ileri gelenleri sultanlığı kendi aralarında paylaştılar. Bunların en güçlüsü ihtidâ etmiş bir Hindu olan İ'timâd Han'dı. Bu arada Dâmân Limanı da Portekizliler'e terkedilmiş, Timur soyundan gelen birçok şehzadenin Gucerât'a sığınması durumu daha da zorlaştırmıştı. Karışıklıkların artması üzerine İ'timâd Han, Gucerât'ı istilâ etmesi için Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah'ı davet etti. Ekber Kasım 1572'de Gucerât'a vardı. Ona karşı koymak için asilzadelerin yaptığı bütün teşebbüsler başarısızlıkla sonuçlandı ve Gucerât Bâbürlü Devleti'nin bir eyaleti haline getirildi. Ekber Şah'ın geri dönmesinden kısa bir müddet sonra Gucerât'ın ileri gelenleri Bâbürlüler'e isyan ettiler. Bunun üzerine Ekber Şah derhal Gucerât'a hareket etti; dokuz günde Ahmedâbâd'a ulaşarak isyanı bastırdı ve Bâbürlü hâkimiyetini sağlamlaştırdı. Böylece yaklaşık iki asır hüküm süren Gucerât Sultanlığı'nın bağımsızlığına son verilmiş oldu. Bu iki asır boyunca on üç sultan tarafından idare edilen Gucerât en parlak devrini Bahadır Şah zamanında yaşadı. Hint deniz yolunun Avrupalılar tarafından keşfi ülkenin baharat ticaretini geliştirdiyse de Portekiz tehlikesine de yol açmış; Portekizliler'in kurduğu Diû, Dâmân, Bassain ve Bulsar gibi askerî üs ve koloniler Gucerât Sultanlığı için büyük bir tehlike teşkil ederek

daha sonraki yıllarda ticareti olumsuz yönde etkilemiştir.

Bâbürlü Sultanı Evrengzîb'in ölümünden sonra Gucerât, Sîvâcî liderliğindeki Maratalar'ın istilâsına uğradı. Ahmedâbâd 1758'de Maratalar'ca işgal edilince Gucerât'taki Bâbürlü hâkimiyeti sona ermiş oldu. Maratalar'ın III. Panipat Savaşı'nda yenilmesinden sonra Hambâyat nevvâbı Mün'im Han'a Gucerât'ı Maratalar'dan tekrar geri alması için bir ferman yollandı. Ancak Maratalar şehri 1817'ye kadar yönetmeyi sürdürdüler. Bu tarihte Gucerât Gāikvard tarafından İngilizler'e teslim edildi ve İngiliz idaresi zamanında 1857 ayaklanmasından sonra eyalet

haline getirildi. 1947'de Hindistan bağımsızlığına kavuşunca Kaç, Saurashtra ve Bombay ile birlikte devletin sınırları içinde kaldı. Bu geniş eyalet 1956'da ikiye bölündü ve Pakistan ile Hindistan arasındaki çekişmelerde yeniden önem kazandı.

Müslümanların hâkim olduğu dönemde Gucerât'ta gelişen en önemli endüstri gemi yapımcılığı idi. Sabun ve barut imalâtı, kâğıtçılık ve taş kesiciliği de yaygındı. Gucerâtın müslüman idarecileri yeni şehirler kurmaya, köprü, yol, hamam, sarnıç, hayvanat bahçesi vb. yapımına ilgi gösterdiler. Çok sayıda yetimhane, han ve hastahane yaptırdılar.

Gucerât, Hindistan'daki İslâm kültür tarihinde önemli bir yer işgal eder. Nûreddin b. Muhammed Gucerâtî, Allâme Vecîhüddin el-Alevî, Melikü'l-Muhaddisîn Muhammed Tâhir el-Fettenî, Ali b. Ahmed Mahdûm el-Mehâimî, Kadı Ceken, el-Hâc ed-Debîr, Seyyid Sıbgatullah el-Bervecî, Abdülkādir el-Ayderûsî gibi âlimler burada üne kavuşmuştur. Ebü'l-Hasan Cilve de Ahmedâbâd'da doğmuş İranlı bir filozof ve şairdir.

Bugün Hindistan'ın sanayileşmiş beş eyaletinden biri olan Gucerâtın merkezi Gandhinagar'dır. Belli başlı sanayi şehirleri Ahmedâbâd, Baroda ve Sûret olup eyalet ziraî ürünler bakımından zengindir. Dil ve etnik yönünden oldukça renkli bir yapı gösteren eyalette birçok mimari eser vardır.

## BİBLİYOGRAFYA

Sîrâfî, Silsiletü't-tevârîẖ, Paris 1881, s. 126-127; Berenî, Târîẖ-i Fîrûzşâhî (nşr. S. Ahmed Han), Kalküta 1862; İsemî, Fütûḥu's-selâṭîn (nşr. M. Uşa), Madras 1948; Seydi Ali Reis, Mir'âtü'l-memâlik (haz. Necdet Akyıldız), İstanbul, ts., s. 47-58; Abdülkādir el-Bedâûnî. Muntakhabu't-tawārīkh (trc. G. S. A. Ranking), Delhi 1986, I-III, bk. İndeks; İskender b. Muhammed Mancû, Mir'ât-ı İskenderî (nşr. S. C. Misra-M. L. Rahman), Baroda 1961; a.e.: Local Muhammedan Dynasties: History of Gujarat (trc. E. C. Bayley), London 1886; M. Nazım, The Life and Times of Sultan Mahmud of

Ghazna, Cambridge 1931, s. 115-121, 215-224; Hüsrev, Ḫazâʾinül-fütûḥ (nşr. M. W. Mirza), Kalküta 1953; Ebû Türâb Velî, Târîḫ-i Gucerât (nşr. E. D. Ross), Kalküta 1909; Qani'i, Tarikh-i Muzaffar Shahi (nşr. M. Abdullah Chaghtai), Poona 1947; Muhammed b. Ömer Uluğhânî, Ẓâferü'l-vâlih bi-Muẓaffer ve âlih (nşr. E. D. Ross), London 1921-28, I-III; Storey, Persian Literature, I/1, s. 725-733; M. S. Commissariat, History of Gujarat (1297-1573), London 1938-57, I-II; Seyyid Ebû Zafer Nedvî, Târîḫ-i Gucerât, Delhi 1958; a.mlf., Gucerât ki Temeddünî Târîḫ, Azamgarh 1962; Satish C. Misra, The Rise of Muslim Power in Gujarat, London 1963; a.mlf., Muslim Communities in Gujarat, New Delhi 1985; M. Yakub Mughul, Kanunî Devri, Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası ve Osmanlı-Hint Müslümanları Münasebetleri (1517-1538), İstanbul 1974, s. 104-105, 106-131, 141-172; Abdülhay, Yâd-ı Eyyam, Leknev 1983; Çend Maḳāle-i Târîḫ ve Edebî (nşr. N. Felsefî), Tahran 1372 hş., s. 89-140; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye, s. 38-39; E. Denison Ross, "The Portuguese in India and Arabia Between 1507-1517", JRAS (1921), s. 545-562; S. A. A. Tirmizi, "The Contemporary Persian Chronicles of the Sultans of Gujarat", IC, XXXII (1958), s. 121-124; Ahmad Aziz, "Dār al-Islam and the Muslim Kingdoms of Deccan and Gujarat", Journal of World History, VII (1963), s. 787-793; J. Burton-Page, "Gudjarāt", El2 (İng), II, 1123-1130; H. C. Fanshawe, "Gucerāt", UDMİ, XVII, 524-525.

K. A. Nızamı

# GUCERÂTÎ

گجراتی

Abdüllatîf b. Abdillâh el-Abbâsî el-Gucerâtî

(ö.1049/1639)

Mevlânâ'nın Meṡnevî'si ve Senâî'nin Ḥadîḳatü'l-ḥaḳīḳa adlı eseri üzerindeki çalışmaları ile tanınan âlim.

Hayatının ilk dönemi hakkında bilgi bulunmamakta, nisbesinden Gucerât'ta doğduğu, eserlerinden de iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır.

Gucerâtî, Hindistan'da Bâbürlü hükümdarlarından Nûreddin Cihangir döneminde (1605-1627) Kâbil valisi olan Leşker Hân-i Meşhedî'nin münşîliğine tayin edildi. Leşker Han'ın Kâbil valiliğinden azlinden sonra bir tür vezirlik olan Dîvân-ı Ten göreviyle I. Şah Cihan'ın hizmetine girdi (1042/1632-33). I. Şah Cihan tarafından 1045'te (1635-36) Kutubşâhîler'den Abdullah b. Mahmûd'a, cuma ve bayram hutbelerinde Safevîler'den Şah Safî'nin adının kaldırılarak onun yerine Şah Cihan'ın adının okunmasını, sahâbeye küfür edilmemesini ve Ehl-i sünnet inancına uymasını bildirmek üzere merkezî Hindistan'da Gûlkünde'ye gönderildi. Ertesi yıl I. Şah Cihan'ın bütün isteklerini yerine getirerek geri dönen Gucerâtî Şah Cihan'a 20 milyon rupye ile değerli eşya, 100 fil, süslü eyerleriyle elli at getirdi; ayrıca kendisine verilen hediyeleri de Şah Cihan'a takdim etti. 1047 Ramazanında (Ocak-Şubat 1638) Akīdet Hanlığı unvanını aldı. Aynı yıl uzun süren hastalığı sebebiyle Dîvân-ı Ten görevinden istifa etti ve 1049'da (1639) öldü.

Eserleri. İyi bir nâsir olan Gucerâtî münşîliği yanında dikkatli bir şârih olarak da tanınır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Nüsẖa-i Nâsiẖa-i Meṡneviyyât-ı Saḳīme. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meṡnevî'sinin yetmişe yakın nüshasından faydalanarak meydana getirdiği metnin açıklaması ile fihristler ve notlardan ibaret olup Hindistan'da hazırlanan

Meṡnevî şerhlerinin en eskisidir. Meṡnevî’nin her cildine bir önsöz yazan müellif metnin anlaşılmasını sağlamak için büyük gayret göstermiştir. Yazımına 1024’te (1615) başlanan eser 1032 (1622-23) yılında tamamlanmıştır. Bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (nr. 2550). 2. Leṭâʾifü’l-luġāt (Ferheng-i luġāt-ı Meṡnevî-i Rûmî). Yine Meṡnevî için hazırlanan alfabetik bir sözlüktür. Muhammed b. Abdülhâliḳ’in Kenzü’l-luġa’sı,

Cemâleddîn-i încû’nun Ferheng-i Cihângîr’i gibi Farsça ve Arapça sözlüklerden faydalanılmak suretiyle kaleme alınan eser, on iki yılda tamamlanmıştır. Eserin bilinen iki nüshasından biri Millet (Ali Emîrî, Farsça, nr. 255), diğeri Nuruosmaniye (nr. 4278) kütüphanelerindedir; ayrıca çeşitli neşirleri yapılmıştır (Leknev 1877; Kanpûr 1905; Tahran 1319 hş.). 3. Leṭâʾifü’l-maʿnevî min ḥaḳāʾiḳi’l-Meṡnevî (Leknev 1866; Kanpür 1876). Gucerâtî’nin Nüsḫa-i Nâsiḫa-i Meṡneviyyât-ı Saḳīme’den sonra kaleme aldığı bu eser Meṡnevî’deki güç beyitlerin şerhinden ibarettir. 4. Mirʾâ-tü’l-Meṡnevî. Nüsḫa-i Nâsiḫa-i Meṡneviyyât-ı Saḳīme’ye yazdığı önsözlerle yeniden yazdığı bir yedinci önsözden meydana gelmiştir. 5. Mirʾâtü’l-ḥadâʾiḳ. Senâî’nin Ḥadîḳatü’l-haḳīḳa adlı eserinin şerhidir. Bazı nüshalarda adı Leṭâʾifü’l-ḥadâʾiḳ min nefâʾisi’d-deḳâʾiḳ veya Şerḥu’l-Ḥadîḳa olarak da geçen eser Leknev’de 1877 ve 1304 (1886) yıllarında basılmıştır (Storey, V, 530). 6. Ruḳʿat-i ʿAbdüllaṭîf (İnşâ-yi ʿAbdüllaṭîf). Leşker Han’ın isteği üzerine çeşitli kişilere yazdığı mektuplardan ibarettir. 7. Ḫulâṣa-tü’ş-şuʿarâʾ (Ḫulâṣa-i Ahvâlü’ş-şuʿarâʾ). İranlı şairlerin hal tercümeleriyle şiirlerinden seçtiği parçaları ihtiva eden kitap, Gucerâtî’nin Muhammed Sûfî-yi Mâzenderânî’nin (ö. 1035/1625-26) Bütḫâne adlı eserine yazdığı önsözün genişletilmiş şeklidir. Gucerâtî Devletşah, Mîrhând, Hândmîr gibi müelliflerin eserlerinden faydalandığını söylemekteyse de Devletşah dışındaki müelliflerden istifade etmediği eserden anlaşılmaktadır. 1021’de (1612) tamamlanan Ḫulâṣa-tü’ş-şuʿarâʾnın iki yazma nüshası Hindistan’da Ahmedâbâd Kadı Sâhib Kütüphanesi ile Tahran’da Meclis Kütüphanesi’nde (nr. 120, 132) bulunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Gülçîn-i Meânî, Târîẖ-i Teẕkirehâ-yı Fârsî, Tahran 1348 hş., I, 590-597; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, s. 589; Storey, Persian Literature, I/2, s. 808; V, 529-530; R. A. Nicholson, A Descriptive Catologue of the Oriental Mss. Belonging to the Late E. G. Browne, Cambridge 1932, s. 211; Ahmed-i Münzevî, Fihristi Kitâbẖâne-i İhdâʾî-yi Âḳāy-ı Seyyid Muḥammed Mişḳāt be-Kitâbẖâne-i Dânişgâh-ı Tahrân, Tahran 1953, s. 525, 526; a.mlf., Fihrist, II, 1371; FME, I, 30-31, 137-138; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 355; Şehriyâr Nekâvî, Ferheng-nevîsî der Hind u Pâkistân, Tahran 1962, s. 182-183; Saima Inal [Savi], “The Life and Works of Abd al-Latif b. Abd-Allah al-Abbasi of Gujarat”, Journal of the Regional Cultural Institut, V, Tahran 1972, s. 45-49.

Saime İnal Savi

# GUÉNON, René

(bk. ABDÜLVÂHİD YAHYÂ).

# GUFRÂN

الغفران

Allah’ın kullarını azaba uğramaktan koruması anlamına gelen bir kelime.

(bk. GAFÛR; MAĞFİRET).

# GUIDI, Ignazio

(1844-1935)

İtalyan şarkiyatçısı ve Sâmî diller uzmanı.

Henüz İtalya birliğinin kurulmadığı bir dönemde Roma'da şehrin ileri gelen ailelerinden birinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Ülkesinin içine girdiği kültür, ilim ve eğitim çalışmalarının yeni aşamasında yoğun bir faaliyet gösterdiği gibi siyasete de atıldı. Öğrenim dönemine rastlayan İtalya'nın Afrika kıtasına yöneldiği yıllarda siyasî eğiliminin de etkisiyle Arap diline merak sardı; sonradan İbrânîce ve Süryânîce öğrendi. Arkasından siyasî gelişmelere paralel olarak yürütülen kültür çalışmaları içerisinde Habeş dili ve tarihi üzerine eğildi ve Roma Üniversitesi'nde 1876'dan 1919 yılına kadar verdiği diğer Sâmî dillerle karşılaştırmalı İbrânîce derslerinin yanı sıra 1885'te Habeş dili ve edebiyatı okuttu. Bu çalışmaları ile şarkiyat araştırmalarının ülkesinde sağlam temeller üzerine kurulmasını sağladı ve âdeta bir ekol oluşturdu. 1908-1909 öğretim yılında Ezher Üniversitesi'nde Arapça olarak Ortaçağ'daki Doğu-Batı münasebetleri üzerine dersler verdi ve ayrıca İslâmî dönemden önceki Arap âleminin incelenmesi çalışmalarına katıldı. Bu sırada tanınmış mütefekkir Tâhâ Hüseyin'in yetişmesinde rol oynadı. Kral Fuâd, Tâhâ Hüseyin'in tahsiline İtalya'da devam etmesini ve yeni ilmî metotları öğrenmesini destekledi. Guidi, bu parlak öğrenciden başka birçok fikir ve kültür adamının modern usullerle yetişmesini sağlamıştır.

Guidi'nin ilim âlemindeki yeri, eğitim ve öğretim hayatında ortaya koyduğu başarılarından sonra, kurulmasına ön ayak olduğu Roma Üniversitesi'nce çıkarılan Rivista degli Studi Orientali adlı dergiyle pekişmiş, bu derginin halen sürmekte olan saygınlığının temelini de onun daha ilk sayılarından itibaren kaleme aldığı makale, tanıtma ve haber yazıları teşkil etmiştir. Özellikle derginin beşinci sayısı olarak yayımlanan ve İtalya birliğinin kurulduğu 1861 yılından 1911'e kadarki elli yıllık sürede bu ülkede yapılan şarkiyat araştırmalarını kapsayan "Gli studi orientali in Italia durante il cinquanterario 1861-1911" adlı çalışma büyük bir önem taşımaktadır ve

Guidi’nin yönlendirmesiyle yapılmıştır. 1913’te çıkan bu yazı, derginin I. Dünya Savaşı sebebiyle yayınını durdurması üzerine yarım kaldı ve ancak 1927 yılında devam sayısının yayımlanmasıyla tamamlandı; bu sayıya ayrıca Türkiye ve Orta Asya üzerine yapılan araştırmalar da katıldı. Bu çalışma çağdaş şarkiyatçılığın seçkin örnekleri arasında sayılır.

İlmî çalışmalarının yanında ünlü şarkiyatçı Michele Amari ve Leone Caetani gibi siyasî hayattan da uzak durmayan Guidi 1914 yılında senatoya girdi. 7 Temmuz 1878’de Accademia Nazionale dei Lincei’ye aslî üye seçildi ve buranın Doğu araştırmalarında etkili bir merkez olmasını sağladı.

Eserleri. Guidi’nin Arapça, Süryânîce, Habeşçe, İbrânîce, Kıptîce ve Farsça alanlarında kaleme aldığı eserlerinin toplam sayısı 100 civarında olup bunların büyük çoğunluğu Habeşçe üzerinedir. Kitap halinde basılan Arapça ile ilgili çalışmaları şunlardır: 1. Şerḥu Bānet Süʿād (Leipzig 1871-1874; Kâ‘b b. Züheyr’in ünlü kasidesi üzerine İbn Hişâm en-Nahvî’nin şerhinin neşridir). 2. Cataloghi di codici orientali in alcune biblioteche d’Italia (Firenze 1878). 3. Studi sul testo arabo del Libro di Calila we-Dimna (Roma 1873; Kelîle ve Dimne’nin Arapça neşridir). 4. Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammad Ibn Djarir at-Tabari

(Leiden 1882-1886; Taberî’nin Târîḫ’inin kısmî neşri olan iki ciltlik bu eser uzun yıllar neşir alanında örnek olarak kabul edilmiştir). 5. II Libro dei verbi di Ibn al Kutiyyah (Leiden 1894; İbn Kūtiyye’nin Kitâbü’l-Efʿâl’inin neşridir). 6. Tables al-pabétiques du Kitāb al-Aġānī (Leiden 1900). 7. II “Muhtasar” o Sommario del diritto malechita di Halil Ibn Ishāq (Milano 1919, Halîl b. İshak el-Cündî’nin el-Muḫtaṣar’ının David Santillana ile birlikte İtalyanca’ya tercümesidir). 8. L’Arabie antèislamique (Paris 1921). 9. Summarum Grammaticae veteris linguae arabicae meridionalis (Kahire 1930).

## BİBLİYOGRAFYA

G. Gabrieli, Manuale di bibliografia musulmana. Parte prima. Bibliografia generale, Roma 1916, bk. Fihrist; F. Gabrieli, "Cinquant'anni di studi orientali in Italia", Dal Mondo dell'Islam. Nuovi saggi di storia e civilta musulmana, Milano-Napoli 1954, s. 231-232; a.mlf., La Storiografia arabo-islamica in Italia, Napoli 1975, s. 47-49, 66, 118; G. Levi Della Vida, "La soffita delle Botteghe Oscure", Fantasmi Ritrovati, Vicenza 1966, s. 20-72, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "L'Opera orientalistica di Ignazio Guidi", OM, XV/5 (1935), s. 236-248 (Aneddoti e svaghi arabi e non arabi, Milano-Napoli 1959, s. 232-249); Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, s. 133-138; R. Gottheil, "Ignazio Guidi-Selected Bibliography", JAOS, sy. 55 (1935), s. 458-463; E. Littmann, "Ignazio Guidi", ZDMG, sy. 89 (1935), s. 119-130; S. G. Mercati, "Ignazio Guidi", Byzantion, sy. 10, Bruxelles 1935, s. 794-803; "Guidi, Ignazio", Enciclopedia Italiana, Roma 1929-39, XVIII, 253.

Mahmut H. Şakiroğlu

# GUIDI, Michelangelo

(1886-1946)

İtalyan şarkiyatçısı ve Doğu Hıristiyanlığı uzmanı.

19 Mart 1886'da Roma'da doğdu. Babası ünlü şarkiyatçı Ignazio Guidi'nin yolunda yürüyerek mesleğindeki ilk bilgileri ondan alırken Roma Üniversitesi Şarkiyat Bölümü'nde okudu. İlmî yeteneğini, Leone Caetani gibi sahasında meşhur kişilerle kurduğu ilişkiler sayesinde daha da geliştirdi. Çok sayıda dil öğrenme merakı çocukluk yıllarında başladı. Ülkesinde orta ve yüksek öğretim sırasında zorunlu ders olarak okutulan Grekçe, Latince ve bir Batı dilinden başka Farsça, Türkçe, Rusça ve Kıptîce öğrendi. Kıptîce'deki Grekçe kelimeler üzerine hazırladığı tezle üniversiteden mezun olduktan (1909) bir müddet sonra okuduğu Şarkiyat Bölümü'nde göreve başladı ve ölümüne kadar devam ettiği bu görevi sırasında Francesco Gabrieli ve Maria Nallino gibi birçok önemli şarkiyatçının yetişmesinde etkili oldu. 1926'dan 1929'a kadar Kahire Üniversitesi'nde Arap filolojisi üzerine ders verdi. 1938-1945 yıllarında Roma Üniversitesi Şarkiyat Bölümü'nün, 1932-1946 arasında da babasının çabasıyla kurulan Rivista degli Studi Orientali dergisinin direktörlüğünü yapan Guidi yurt içinde ve dışında birçok bilimsel kuruluş ve vakfın üyesiydi.

Eserleri. Aynı zamanda bir Doğu Hıristiyanlığı ve Kıptî kilisesi uzmanı olan Guidi şarkiyatın çeşitli kollarında araştırma yapmış, özellikle İslâm tarihi ve Arap edebiyatıyla ilgilenmiştir. Sayısı 150'ye yaklaşan eserlerinin çoğu ilmî makale şeklinde olup bunların arasında birkaç kitapla ansiklopedi maddeleri de bulunmaktadır. Storia delle Religioni (ed. P. Tacchi-Venturi, Torino 1936) adlı kitabın 227-359. sayfaları arasında yer alan "Storia della religione dell'Islam" başlıklı çalışması en kalıcı eseri sayılmaktadır ve kitap bugüne kadar pek çok baskı yapmıştır. Enciclopedia Italiana için yazdığı "Orientalismo" maddesi, günümüzde dahi bu alanda aşılamamış olan maddeler arasındadır. Yine bu ansiklopediye yazdığı "Yazidi" ve Encyclopedie del'Islam'a yazdığı "Mazdak" maddeleri de önemlidir. Türk

âlemiyle ilgili başlıca çalışmaları, 1924 tarihli Kānûn-ı Esâsî'den İtalyanca'ya yaptığı tercüme ile ("La costituzione turca", Oriente Moderno, IV [1924], s. 667-675) "Le vicende del Turchestan e la rivoluzione russa" (Nuova Antologia, VI/249 [1926], s. 185-201, 339-349) adlı makaleleridir.

Guidi'nin diğer önemli çalışmaları şöylece sıralanabilir: "Sulle poesie di Muzāḥim al-ʿUqaylī" (RSO, IX [1921-1923], s. 48-54); Gli scrittori zayditi e l'esegesi coranica muʿtazilita (Roma 1925); La lotta tra l'Islām e il Manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffaʿ contro il Corano confutato da al-Qāsım b. Ibrāhim (Roma 1927); "Origine dei Yazidi e storia religiosa dell'Islam e del dualismo" (RSO, XIII [1932], s. 286-300); "Trois conférences sur quelques problèmes généraux de l'ororientalisme" (Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales, III [1935], s. 167-216); "Sui Ḫārigiti" (RSO, XXI [1944], s. 1-14); Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto (Firenze 1951; bu eserde Leone Caetani'nin etkisi görülür).

## BİBLİYOGRAFYA

F. Gabrieli, "Michelangelo Guidi", Dal Mondo dell'Islam. Nuovi saggi di storia e civilta musulmana, Napoli 1954, s. 264-278; a.mlf., "Ricordo di Michelangelo Guidi", Studi e ricerche sull'Oriente cristiano, Roma 1978, I, 3-4; a.mlf., La Storiografia arabo-islamica in Italia, Napoli 1975, s. 51, 52, 67, 77, 78, 100, 119-120; A. Bausani, "Cinquant'anni di Islamistica", Gli Studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970, II. l'Oriente Islamico, Roma 1971, s. 5, 6, 8-9; U. Rizzitano, "Gli studi di storia araba", a.e., s. 34-36; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, I, 441, 442; Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, s. 139-143; E. Rossi, "Michelangelo Guidi (1886-1946)", OM, XXVI (1946), s. 51-55; G. Levi Della Vida, "Michelangelo Guidi", RSO, XXI (1946), s. 257-270 (Aneddoti e svaghi arabi e non arabi, Milano-Napoli 1959, s. 278-288); "Michelangelo Guidi", Enciclopedia Italiana, Roma 1929-39, XVIII, 252 vd.

Mahmut H. Şakiroğlu

# GUILLAUME, Alfred

(1888-1965)

Özellikle hadis ilmi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan İngiliz şarkiyatçısı.

Oxford Üniversitesi'nde teoloji ve Doğu dilleri okuduktan sonra uzmanlık alanı olarak Arapça'yı seçti. I. Dünya Savaşı sırasında önce Fransa'da bulundu; daha sonra Mısır'da İngiliz Orduları Yüksek Komiserliği'ne bağlı Britanya Hükümeti Arap Bürosu'nda yüzbaşı rütbesiyle çalıştı. Savaş bitince Durham Üniversitesi'nde Doğu dilleri, Londra Üniversitesi'nde Kitâb-ı Mukaddes araştırmaları okuttu. II. Dünya Savaşı sırasında Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde misafir profesör olarak bulundu ve bu vesileyle müslümanlar arasında çevresini genişletti. 1947-1955 yıllarında Londra Üniversitesi'nde Arapça profesörlüğü ve The School of Oriental and African Studies'in Yakın ve Uzakdoğu Bölümü başkanlığı görevlerinde bulundu. 1951'de İstanbul'da toplanan XXII. Milletlerarası Müsteşrikler Kongresi'ne

katıldı. 1953'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin davetlisi olarak Batı'daki İslâm araştırmaları üzerine beş ayrı konferans verdi ve bu konferanslarıyla Türk ilim çevrelerinde hayli tepki çekti (aş. bk.). 1955-1957 yılları arasında yine misafir profesör olarak Amerika Birleşik Devletleri'nin Princeton Üniversitesi'nde Arapça okuttu. Guillaume, el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî bi-Dımaşk ile el-Mecmau'l-il-miyyü'l-Irâkī'nin şeref üyesiydi.

Guillaume'un ilmî kariyerinde, 1928 yılında Charles Core adlı bir rahip arkadaşı ile birlikte, Ahd-i Atîk ve Tevrat'a dahil edilmeyen apokriflerle şerhleri üzerine yürüttükleri araştırmalar önemli bir yere sahiptir. Teolojiye duyduğu ilgi, İslâm dini hakkındaki araştırmalarında kendisini zaman zaman kelâm ilmine yöneltmişse de asıl alanını çoğunlukla hadis ilmi oluşturmuştur. Kahire'de Arap bürosunda görev yaparken hadisin müslümanların fikrî ve siyasî tercihlerinde ne kadar etkili olduğunu görmüş, 100 milyondan fazla müslümanın yaşadığı Büyük Britanya

İmparatorluğu’nda müslüman inanç ve yaşayışını yönlendiren Kur’an’ın hemen yanı başındaki bu İslâmî kaynak hakkında herhangi bir İngilizce eserin bulunmadığını farkederek ihtiyacı karşılamak üzere hadis konusunda çalışmak istemiştir. Nitekim 1924 yılında yayımladığı The Traditions of Islam adlı kitap, o tarihte konuyla ilgili yazılmış yegâne İngilizce eser durumundadır. Ancak müellifin de açık yüreklilikle itiraf ettiği gibi bu kitap, büyük ölçüde Ignaz Goldziher’in 1890’da çıkan Muhammedanische Studien adlı eserine dayanmakta (The Traditions of Islam, s. 5-6) ve bugün ortaya konulmuş olduğu üzere herhangi bir orijinal görüş ihtiva etmemektedir (A‘zamî, Giriş, s. XVII).

Klasik İslâmî anlayış açısından bakıldığında Guillaume’un hadis ilminin temelleri hakkındaki düşüncelerinin neredeyse tamamen olumsuz tenkitlere dayandığı görülmektedir. The Traditions of Islam’da, hicrî I. yüzyıla ait yazılı hadis rivayetinin bulunmayışı veya böyle bir yazılı metnin sonraki âlimlerce zikredilmeyişi, sözlü rivayetlerin III. (IX.) yüzyıla kadar çeşitli değişikliklere uğrama ihtimalinin yüksek oluşu, İslâm dünyasındaki siyasî, dinî ve içtimaî ihtilâfların hadis uydurmaya elverişli bir zemin oluşturması, bazı hadislerde Hz. Peygamber zamanında konu edilmesine imkân bulunmayan geç dönem tartışmalarının yer alması gibi gerekçelerle hadis literatürünün sonradan ortaya konmuş olduğu iddiasını tekrarlamaktadır (s. 12-13, 19). Buna karşılık H. A. R. Gibb, Goldziher’le başlayıp J. Schacht ve D. S. Margoliouth gibi müsteşriklerce de üzerinde durulan bu iddiaların son araştırmaların ışığında yeniden gözden geçirilmesi ve bu konudaki çalışmaların ön yargılardan arındırılması gerektiğini vurgulamaktadır (Mohammedanism, Önsöz). Bir bakıma hadis literatürünün tamamını geç dönemlerde kaleme alınmış uydurma bir edebiyat olarak gösteren bu iddialar müslüman âlimlerce zaman zaman çürütülmüştür. Bu çalışmaların en son ve mükemmel örneği Mustafa el-A‘zamî tarafından gerçekleştirilmiştir. Onun bu gibi iddiaları çürütmek üzere kaleme aldığı Studies in Early Hadith Literature adlı doktora çalışmasının, önsözünde A. J. Arberry tarafından “modern zamanların bu sahada yapılmış en heyecan verici ve orijinal araştırmalarından biri” şeklinde tanımlanmış olmasından, Guillaume’un temsil ettiği hadis anlayışının artık şarkiyat çevrelerinde dahi tartışmalı görüldüğü sonucu çıkarılabilir (A‘zamî’nin Guillaume’un benzeri iddialarına karşı verdiği cevaplar için bk. Studies in Early Hadith Literature, s. 262-263, 285, 288-292, 302).

Guillaume'un yazılarında yer alan başka bir iddia da İslâmî inanç ve öğretilerin yahudi ve hıristiyan kaynaklarına dayandığı yolundadır. Guillaume Yahudiliğin İslâmiyet'in temeli olduğunu ileri sürmüş, müslümanların kader anlayışını hıristiyan muhitlere, özellikle Yahyâ ed-Dımaşkî ile Theodore Ebû Kurre arasındaki tartışmalara bağlamıştır (geniş bilgi ve tartışmalar için bk. New Light on the Life of Muhammad, s. 6-7; Kutluay, s. 22, 114). İbn İshak'ın Kûfe'deki sîret derslerini ihtiva eden bir yazmayı tanıttığı bir eserinde de müellifin, Hicaz Arapları'nın yahudi ve hıristiyan etkisine kapalı oldukları şeklindeki görüşünü yanlış bulmakta ve onun hıristiyan olan dedesinden dolayı kendisinin etki altında kalmadığını göstermek için bu fikri savunmuş olabileceğini ileri sürüp o dönemde Hicaz'ın -özellikle Medine'nin-sinagoglarla dolu olduğunun ve Kur'an ile Talmud öğretileri arasında yakın benzerlikler bulunduğunun unutulmaması gerektiğini söylemektedir (a.e, s. 6-7).

Guillaume, 11-17 Mayıs 1953 günlerinde İstanbul'da verdiği konferanslarda Kur'ân-ı Kerîm'in mahiyeti, hadislerin sıhhati ve İslâm kelâmının, dolayısıyla itikad sisteminin mâruz kaldığı dış tesirler üzerine müslüman dinleyicilerin infialine sebep olacak çeşitli fikirler ileri sürmüştür; bunlar ana hatlarıyla şöyle sıralanabilir: 1. Vahiy yahut ilham edilenler doğrudan kitaplar değildir; Allah hiçbir peygambere bizzat düzene koyduğu bir metin indirmemiş, sadece onun zihnine hitap etmiştir. Kitaplar peygamberlerin ifadesiyle şekillendiği için Kur'an da lafzen Allah kelâmı olmayıp cümlelerini Hz. Muhammed'in tertiplediği ve kâtiplerine yazdırdığı bir eserdir. Ayrıca kutsal kitaplar arasında bir üslûp birliğinin bulunmayışı onların doğrudan doğruya ilâhî kelâm olmadığını ortaya koymakta ve Kur'an'da görülen gramer hataları da bunu doğrulamaktadır. 2. İnsanlar hata yapmaktan kurtulamadıkları için Kur'an dahil kutsal kitaplarda hatalara rastlamak mümkündür. Nitekim gerek Kitâb-ı Mukaddes'te gerekse Kur'an'da kâinatın altı günde yaratıldığı yazılıdır ki bu ifadeler modern ilmî gerçeklere uymaz. 3. Dindeki bazı umde ve telkinler geçici bir anlam taşımaktadır. Bu umde ve telkinler kutsal kitapları tertip eden peygamberlerin devirlerini yansıttığından dindeki tekâmül olgusuna uygun olarak o döneme ait sayılmalıdırlar. 4. Hadis literatürü siyasî, dinî ve içtimaî ihtilâfların şevkiyle sonradan uydurulduğu için sünnetin fıkıhtaki teşrîî değeri tartışmalıdır, 5. İslâm itikad sistemi büyük

ölçüde yahudi ve özellikle hıristiyan teolojisinin tesiri altında teşekkül etmiştir (İTED, I/1-4, s. 121-138).

Bu fikirler Ali Kemâlî Aksüt, M. Râif Ogan ve Osman Keskioğlu gibi müellifler tarafından İslâm Mecmuası'nda yayımlanan bir dizi makale ile eleştirilip reddedilmiştir. Tenkitler daha ziyade Guillaume'un İslâmî vahiy anlayışını Hıristiyanlığınkiyle karıştırdığı, Kur'an'ın her ne kadar bir fen kitabı değilse de ilimle çatışmadığı, tahrif edildiği bilinen Kitâb-ı Mukaddes ile Kur'an arasında üslûp birliği aramanın saçmalığı, dilin kaideden değil kaidenin dilden çıkarıldığı ve dolayısıyla gramer kurallarının dil âlimlerince sonradan konulduğu düşünüldüğünde Kur'an'da gramer hatası bulunduğu iddiasının temelsiz kaldığı ana fikirlerine dayanmaktadır (bu tenkitlerin yer aldığı makaleler için bk. Parlakışık, s. 87-144; Cerrahoğlu, s. 47).

Şarkiyatçılığı tenkit eden müslüman yazarlardan bazıları, onun görüşlerine klasik müsteşrik ön yargılarının hâkim olduğunu belirtirken bu ön yargıların misyonerlik ruhu ile yönlendirildiğini vurgulamışlar. Özellikle Mısır hükümetince

yabancı ülkelere tahsile gönderilen ve Guillaume'dan ders alan çok sayıda öğrencinin ondan hayli etkilendiğini belirtmişlerdir (Mustafa es-Sibâî, s. 30; M. Abdülfettâh Uleyyân, s. 26).

Eserleri. 1. The Traditions of Islam. An Introduction to the Study of the Hadith Literature (Oxford 1924; Beyrut 1966; Lahore 1977). 2. Al Chahristani, Nihayat al-Iqdam (London 1934; Şehristânî'nin Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm adlı eserinin tenkitli neşri). 3. Islam (London 1954, 1990). 4. The Life of Muhammad. A Translation of Ishaq's Sīrat Rasul Allah. With Introduction and Notes (Oxford 1955; Sîretü İbn İsḥâk'ın İngilizce tercümesi). S. New Light on the Life of Muhammad (Manchester 1960). Guillaume'un önemli makalelerinden bazıları da şunlardır: "Where was al-Masŷid al-Aqṣà?" (Al-Andalus, XVIII [1950], s. 323-336); "The Version of the Gospels used in Medina circa A. D. 700" (a.e., XV [1950], s. 289-296); "Christian and Muslim Theology as Represented by Al-Shahrastānī and St Thomas Aquinas" (BSOAS, XIII [1950], s. 551-580); "Some Remarks on Free Will and Predestination in Islam (together with a translation of the Kitabu-1 Qadar from the Sahih of al-Bukhari)" (JRAS, I

[1924], s. 43-63); “A Debate between Christian and Muslim Doctors” (JRAS [centenary supplement, 1924], s. 233-244).

## BİBLİYOGRAFYA

A. Guillaume, The Traditions of Islam. An Introduction to the Study of the Hadith Literature, Oxford 1924→Beyrut 1966, s. 5, 6, 12-13, 19; a.mlf., Islam, London 1959, arka kapak; a.mlf., New Light on the Life of Muhammad, Manchester 1960, s. 5-10; H. A. R. Gibb, Mohammedanism, Oxford 1970→New York 1982, Önsöz; M. M. Azami, Studies in Early Hadith Literature, Indianapolis 1978, Giriş, s. XVII, 18, 262-263, 285, 288-292, 302; Mustafa es-Sibâî, el-İstişrâḳ ve’l-müsteşriḳūn mâ lehüm ve mâ ʿaleyhim, Beyrut 1979, s. 30; M. Abdülfettâh Uleyyân, Eḍvâʾ ʿale’l-istişrâḳ, Kahire 1980, s. 26; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 117-118; Mîşâl Cühâ, ed-Dirâsâtü’l-ʿArabiyye ve’l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 48-49; İsmail Cerrahoğlu, Tefsîr Usûlü, Ankara 1983, s. 47; Yaşar Kutluay, İslâm ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1985, s. 22, 114; M. Ahmad Anees-A. N. Athar, Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages, London 1986, s. 67, 94, 106, 199, 226, 239; Ahmet Parlakışık, Oryantalizmin Soruları, İstanbul 1995, s. 87-150; “Profesör A. Guillaume’ın İstanbul Üniversitesinde ‘Gaipte İslam Tedkikleri’ Mevzuuna Dair Verdiği Konferanslar”, İTED, I/1-4 (1953), s. 119-145; Zeki Velidi Togan, “XXII. Beynelmilel Müsteşrikler Kongresinin Mesaisi ve İslam Tetkikleri”, a.e., s. 13.

İlhan Kutluer

# GŪL

الغول

Câhiliye Arapları’nda efsanevî bazı varlıklara verilen ad.

Sözlükte, “bir kimseyi bilemeyeceği yönden ansızın yakalamak, helâk etmek” anlamına gelen gavl kökünden türemiş bir isim olup “insanı şaşkınlıkla yakalayıp helâk eden şey” demektir (çoğulu ağvâl ve gīlân).

Câhiliye Arapları’nın folklorundan söz eden kaynakların tasvirlerine göre gūl her renge ve şekle girebilen, ıssız çöllerde insanı şaşırtıp öldüren çirkin görünümlü bir yaratıktır. Geceleyin yalnız dolaşan insanlara değişik biçimlerde görünür ve onları aldatıp yok eder. Sadece ayakları değişmez ve eşek toynağına benzeyen ayaklarından tanınır. Kılıçla vurulan ilk darbede ölür, ikinci bir darbe vurulursa yeniden canlanır. Câhiliye inanışına göre gūllerin aslı, göklerden gizlice haber almaya çalışan veya insanlara güzel kadınlar şeklinde görünen, onlarla evlenen cinlere (sil‘ât) dayanmaktadır. Bu tür cinleri parlak bir ışık (şihâb) kovalar ve neticede bir kısmı yanıp ölür, bir kısmı da denize ve karaya düşer. Denize düşenler timsah, karaya düşenler de gūl olur (Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, s. 391). Câhiz, gūlün Câhiliye devri Arap şiirine konu teşkil ettiğini nakleder (Kitâbü’l-Ḥayevân, VI, 53). Hz. Peygamber’i öven şairlerden Kâ‘b b. Züheyr de Ḳaṣîdetü’l-bürde’sinde gūlün değişik renklere girişine temas eder (s. 29).

Kur’ân-ı Kerîm’de şeytanların ve cinlerin varlığından açıkça söz edilmesine rağmen gūlden bahsedilmemekte, sadece cennet şarabının aklî dengeyi bozmayan bir nitelikte olduğu belirtilirken “gavl” kelimesi kullanılmaktadır (es-Sâffât 37/47); bunun ise Câhiliye inanışlarına konu olan gūl ile ilgisi yoktur.

Hadis literatüründe gūle yer veren rivayetlerin bir kısmında böyle bir varlığın bulunmadığı belirtilirken bir kısmında, gūlün evlere yaklaşmaması için besmele çekilmesi ve Âyetü’l-kürsî okunması, şerrinden korunmak için de ezan okunması tavsiye edilmiştir (Müsned, III, 305; Müslim, “Selâm”,

109; Tirmizî, “Fezaˀi-lü’l-Ḳurˀân”, 3). Birbiriyle çelişen bu hadislerin yorumu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ebû İshak el-İsferâyînî ve Zemahşerî başta olmak üzere âlimlerin çoğunluğu, birinci gruptaki hadisleri dikkate alarak gūl diye bir varlığın bulunmadığını, bunun Câhiliye Araplarının asılsız inançlarına dayandığını belirtmişlerdir. İki grup hadis arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmaya çalışan hadis âlimleri ise gūlün varlığına işaret eden ikinci grup hadisleri esas alarak onun mevcudiyetini kabul etmişler ve birinci gruptaki hadislerde, gūlün her şekle girip insanları yok edebilen bir yaratık olduğu tarzındaki inanışın asılsızlığına dikkat çekildiğini söylemişlerdir.

Câhiliye dönemi inançları arasında yer alan, kuş ve benzeri hayvanların uğursuzluğuna, mikropsuz hastalıkların sirayetine, insan karnında açlık hissini doğuran yılan gibi bir canlının mevcudiyetine ve gūl türünden öldürücü hayaletlerin varlığına dair telakkilerin bâtıl olduğunu kesin bir dille ifade eden birçok hadis vardır (meselâ bk. Buhârî, “Ṭıb”, 19, 43-45, 54; Müslim, “Selâm”, 102-116; Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 24; krş. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî, VII, 267-272). Buna karşılık, Câhiliye inançlarının kalıntısı olarak bir hayaletin görülmesi durumunda da besmele çekmek ve ezan okumak gibi müslümanların mâneviyatını güçlendiren uygulamalar tavsiye edilmiştir. Konuyla ilgili rivayetlerde bu tür vesveselerin cinlerden ve şeytandan gelebileceğine işaret edilmiştir. Bu husus da gūlün ontik bir nitelik taşımadığını göstermektedir.

Eski Arap ve İran masallarına konu teşkil eden gūl efsanesi Anadolu-Türk folkloruna cadı, umacı, dev anası, gulyabani, karakoncolos gibi adlarla geçmiş, Batı folklorunda da “ne insan ne hayvan olan, kadavra ve çocuk yiyerek beslenen” niteliklerle yer almıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ˁArab, “ġvl” md.; Wensinck, el-Muˁcem, “ġūl”, “ġīlân” md.leri; Müsned, III, 305, 312; Buhârî, “Ṭıb”, 19, 43-45, 54; Müslim, “Selâm”, 102-116; Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 24; Tirmizî, “Fezaˀi-lü’l-Ḳurˀân”, 3; Kâ‘b b.

Züheyr, Ḳaṣîdetü bânet Süʿâd, Beyrut 1406/1986, s. 29; Câhiz, Kitâbül-Ḥayevân, VI, 53, 165, 171, 195, 248, 255; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), III, 340; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 396; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibül-maḫlûḳāt (nşr. Fârûk Sa'd), Beyrut 1978, s. 391; Bedreddin eş-Şiblî, Aḥkâmü'l-cân (nşr. Seyyid el-Cemîlî), Beyrut, ts. (Dâru İbn Zeydûn), s. 36; Demîrî, Ḥayâtü'l-ḥayevân, II, 130-134; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 728-730; Muhammed b. Hişâm el-Ensârî, Şerḥu Ḳaṣîdeti Kâʿb b. Züheyr (nşr. Mahmûd Hasan Ebû Nâci), Dımaşk 1401/1984, s. 135; Muhammed es-Saîd b. Besyûnî, Mevsûʿatü eṭrâfi'l-ḥadîs̱i'n-nebeviyyi'ş-şerîf, Beyrut 1410/1989, VII, 267-272; "Gul", TA, XVIII, 112; D. B. Macdonald-[Ch. Pellat], "G͟hūl", El2 (İng.), II, 1078-1079; Th. Nöldeke, "Arabs (Ancient)", ERE, I, 669-671.

İlyas Çelebi

# GULÂM

الغلام

Eski İslâm devletlerinde orduda, idarede ve sarayda çalıştırılmış köle ve esirler.

Gulâm sözlükte “erkek çocuk, delikanlı; azat edilmiş köle, genç hizmetkâr; efendisine bağlı muhafız” anlamlarına gelen Arapça bir isimdir (çoğulu gılmân, gılme ve ağlime). Bu mânada kelimeyi rakīk ve köle gibi diğer hizmet elemanlarından ayrı mütalaa etmek gerekir. Çeşitli İslâm ülkelerinde gulâm yerine memlûk (çoğulu memâlîk) ve Kuzey Afrika’da abîd (abdin çoğulu) kelimeleri kullanılmıştır. Osmanlılar ise terim olarak gılmanı benimsemişlerdir. Gulâmlar İranlı (Fars), Türk, Slav veya zenci ve Berberî unsurlardan alınmıştır. Bunlar arasında Türkler’in durumu diğerlerinden daha farklıdır. Türkler orduya başlangıçta esir veya efendilerinden satın alınmış köle-asker statüsünde girmişlerse de yükseldikleri mevkilere ve etkinliklerine bakıldığında daha sonra bu statüden ücretli asker (mürtezika) statüsüne geçtikleri anlaşılmaktadır.

A) Emevîler ve Abbâsîler. Gulâmların orduda ve saray hizmetlerinde ücretli köle-asker olarak istihdam edilmesine daha çok Abbâsîler zamanında rastlanır. Bununla birlikte Abbâsîler’den önce Emevîler’de de özellikle vilâyetlerde üslenen ordularda Arap askerlerinin yanında diğer unsurlara mensup askerlerin de bulunduğu görülür. Meselâ Muâviye b. Ebû Süfyân’ın Basra valisi ve kumandanı olan Ubeydullah b. Ziyâd, 674 yılında Buhara seferinden dönerken beraberinde 2000 okçudan meydana gelen bir Türk birliği getirerek Basra’ya yerleştirmiştir. Bundan başka son Emevî halifesi II. Mervân’ın Irak valisi Ebû Hâlid İbn Hübeyre’nin emri altında 1300 kadar Türk askeri bulunuyordu. Ayrıca Kuzey Afrika ve Endülüs’teki fetihleri gerçekleştiren ordularda Kuzey Afrika’nın yerli halkı olan Berberîler de yer almıştı. Doğudaki fetihlerde ise Araplar’ın yanında Arap olmayan müslümanlar da (mevâlî) savaşlara katılıyor ve bunlar arasında İranlılar önemli bir yer tutuyordu. Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim’in emrinde, Basra’dan getirilen biri 4000, ikisi 700’er kişilik üç ayrı mevâlî

birliğinin bulunduğu bilinmektedir. Emevî ordusunun bazı kıtalarında kaynağını esirlerin teşkil ettiği muharip olmayan birlikler de vardı. Bunların orduda yardımcı hizmetlerde çalıştırıldıkları, fakat gerektiğinde silahlandırıldıkları ve muharip sınıfa dahil edildikleri görülmektedir. Meselâ 697 yılında Irakeyn Valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî, Hâricî Şebîb b. Yezîd'in ordularına karşı "silâhlı esirler"den faydalanmış ve 731'de Mâverâünnehir'in fethinde Türkler'e karşı savaşacak orduları teşkil ederken esirleri de önceden hürriyet vaad ederek silâhlandırmıştı. İbnü'l-Esîr'in (Ali b. Muhammed) bildirdiğine göre 688 yılında ise kumandan Süheym b. Muhâcir, Cerâcime'ye karşı düzenlenen askerî harekâta katılacak esirlere, yalnız hürriyetlerini değil Dîvânü'l-cünd'e alınıp mürtezika statüsüne geçirileceklerini de vaad etmişti. Çünkü esirlerle mevâlî, Emevî kumandanlarından Abdullah b. Vehb el-Cüş'amî'nin açıkça ifade ettiği üzere bu gibi vaadlerde bulunulmadıkça savaşta ümit verici bir güç sağlayamıyorlardı. Nitekim esirlerin Semerkant önünde Cüneyd b. Abdurrahman tarafından silâhlandırılıp savaşa katılmaları karşılığında hürriyetleri vaad edilince büyük bir azim ve cesaretle savaştıkları görülmüştür. Emevî ordusunun esasını teşkil eden Araplar'ın yanında, fethedilen bölgelerden orduya alınan Arap dışı askerlerin tamamının gulâm statüsünde olduğu söylenemez; ancak bunların önemli bir kısmının esir veya köle olarak orduya girdiği bilinmektedir.

Gulâm sistemi Abbâsîler döneminde önce İran kökenli, daha sonra da özellikle Türk kökenli askerlerin halifenin muhafız birliklerine ve saraya alınmasıyla ortaya çıkmıştır. Türk askerlerinin halifenin korunmasıyla görevlendirildiği tarihi ikinci halife Mansûr zamanına (754-775) kadar indirmek mümkündür. Mansûr'un planını bizzat çizerek kurdurduğu daire şeklindeki Bağdat'ın merkezine hilâfet sarayı, onun çevresine devlet daireleri, camiler, memurların ikametgâhları ve halifenin Horasanlı birlikleri için kışlalar yapılmıştır. Hârûnürreşîd'in de saray muhafız birliklerine güvenini kazanmış olan Türkler'i aldığı İbn Abdürabbih'in verdiği bilgilerden öğrenilmektedir. Bu müellif, Hint hükümdarının Hârûnürreşîd'e bir elçilik heyetiyle çeşitli hediyeler gönderdiğini, heyet gelince halifenin muhafız birliğindeki Türkler'e saf düzenine girmelerini emrettiğini ve bunların gözleri hariç her taraflarının zırhlarla örtülü olduğunu söyler.

Me’mûn’un, isyan ettiği kardeşi Halife Emîn’e karşı İranlı kumandan Tâhir b. Hüseyin’in emrinde Horasan’dan gönderdiği ordunun mevcudu 4000 civarında idi ve bunun 700 kadarı Hârizm ve Horasan süvarilerinden oluşuyordu. Taberî’nin kayıtlarından, bu ordu içerisinde ayrıca Türk piyade birliklerinin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Me’mûn halifeliğinin ilk yıllarını geçirdiği Merv şehrinden Bağdat’a döndükten sonra İranlı unsurların baskısını kırmak için özellikle askerî kadrolarda önemli değişiklikler yapmış ve orduya daha çok Türk bölgelerinden getirttiği askerleri almaya başlamıştır. Ya‘kūbî, Mu‘tasım-Billâh’ın veliahtlığı sırasında Semerkant’tan Türk askerleri temin etmek üzere Ca‘fer el-Huşşâkî adlı birini gönderdiğini ve bunun aracılığıyla 3000 kişi getirttiğini kaydeder. İbn Hurdâzbih, Halife Me’mûn devrinde Türkler’in Abbâsî ordusu saflarına alınmasıyla ilgili olarak, Horasan Valisi Abdullah b. Tâhir’in bu eyaletin haracını gönderirken Guziyye’den (Oğuzlar) 2000 esir yolladığını ve bunların toplam değerinin 600.000 dirhem olduğunu söyler. İbn Kuteybe de Me’mûn’un, Mısır-Suriye valiliğine getirdiği kardeşi Ebû İshak’a (Mu‘tasım-Billâh) orduya Türkler’i toplamasını emrettiğini ve onun da bu emri yerine getirdiğini yazmaktadır. Aynı şekilde ünlü coğrafyacı İbn Havkal, Abbâsî halifelerinin muhafız birlikleri için Mâverâünnehir’den Türk delikanlıları getirttiklerini, bunların diğer muhariplerden çok daha güçlü ve kabiliyetli olduklarından dolayı seçildiklerini belirtir ve Türk askerlerinin Abbâsî ordusunun en gözde sınıfını teşkil ettiğini kaydeder. Bu bilgiler, Halife Me’mûn’un Türkler’i ısrarla ordu saflarına almaya çalıştığını ve hatta bunu bir devlet politikası haline getirdiğini göstermektedir. Me’mûn’un bu politikası sonucunda Türkler, ordu içerisinde sayı ve nüfuz bakımından hatırı sayılır bir güç haline geldiler. Abbâsî tarihinde ilk defa bu dönemde Türk kumandanlarının halifenin yanında seferlere katıldıkları ve isyanların bastırılmasında görevlendirildikleri görülmektedir. Daha sonraki yıllarda siyasî ve askerî alanlarda önemli roller oynayacak olan Afşin Haydar b. Kâvûs, Eşnâs et-Türkî ve Boğa el-Kebîr bu sıralarda temayüz etmiş Türk kumandanlarıdır.

Me’mûn döneminde orduya alınan Türkler’in büyük bir kısmı veliaht Ebû İshak’ın maiyetine verilmiş ve onun vali bulunduğu bölgelerde görevlendirilmiştir. Ebû İshak, Mu‘tasım-Billâh adıyla halife olduktan sonra ilk icraatlarından itibaren ordunun başına ve önemli mevkilerin hemen hepsine Türk unsurunu getirmiş ve Türk askerlerini diğer gruplardan ayırıp

her hususta kayırmıştır. Böylece halifenin Arap ve İran unsurunu ihmal ederek otoritesini yalnız Türkler'e dayandırıp bütün önemli işleri onların yardımı ile başarması ve dolayısıyla aldıkları maaş ve ihsanları devamlı surette arttırması, diğer unsurlar arasında umumi bir hoşnutsuzluğun doğmasına sebep oldu. Bu arada Türkler'den meydana gelen süvari birlikleri Bağdat'ı âdeta bir tâlim alanı haline getirdiler. Halk açıktan açığa onlara karşı gelemiyor, fakat kenar mahallelerde yakaladığını da öldürmekten geri durmuyordu. Bu olaylar halifeyi, muhafız birlikleriyle beraber hilâfet merkezini nakledeceği yeni bir şehir kurmaya şevketti ve 836 yılında Bağdat'ın kuzeyinde Dicle'nin sol kıyısına Sâmerrâ şehri kurularak saray, muhafız birlikleri ve bütün devlet daireleri bu yeni merkeze nakledildi. Sâmerrâ'nın kurulmasına yol açan Türkler burada da özel muameleye mazhar oldular ve şehrin en güzel bölgelerine yerleştirildiler. Afşin, Eşnâs, Hâkān Urtûc, Vasîf et-Türkî ve Inâk et-Türkî gibi kumandanlara ayrı ayrı araziler tahsis edildi ve bunlar için özel saraylar yaptırılıp kendilerine tâbi birliklerle beraber oralara yerleşmeleri sağlandı. Bu arada Türkler'in diğer unsurlarla karışmamasına özellikle dikkat edildi ve onların oturduğu mahallelerin bütün ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde teşkilâtlı olmasına önem verildi, hatta yabancılarla evlenmelerini önlemek amacıyla çeşitli Türk ülkelerinden genç kızlar getirtildi.

Türkler'in Abbâsî ordusundaki varlığı Mu'tasım-Billâh'tan sonra da devam etmiştir. Halife Mütevekkil-Alellah'ın, 848 yılında müstahkem Merend şehrine kaçan Muhammed b. Bu'ays'ın üzerine önce Zeyrek et-Türkî kumandasında 200, arkasından Amr b.Seysel b.Kāl kumandasında 100 ve daha sonra da Boğa eş-Şarâbî kumandasında 2000 kişiden oluşan Türk süvari birliklerini gönderdiği bilinmektedir. Halife Müstaîn-Billâh devrinde orduda Mağribliler'in yanında Türkler de bulunuyordu. Halife Mu'tez-Billâh'ın Türk unsurunu ordudan uzaklaştırmak istemesi onlar tarafından öldürülmesine sebep olmuştur. Halife Kāim-Biemrillâh, Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e Bağdat'ı ziyaretinde hil'at giydirmiş, sultan da halifeye atlı, kılıçlı ve kemerli elli Türk gulâmı hediye etmiştir.

Abbâsî ordusuna, özellikle halifelerin muhafız kıtalarına alınan ve en önemli mevkilere kadar yükselen Türkler'in hangi esas veya statü dahilinde alındıklarının tesbiti üzerinde durulması gereken hususlardan biridir. Bu konuda bilgi veren tarihçi Mes'ûdî, Mu'tasım-Billâh'ın Türkler'i toplamak

ve onları efendilerinden satın almak istediğini, bu şekilde kendi ordusu için 4000 Türk temin ettiğini, sırtlarına ipek işlemeli elbiseler giydirdiğini ve bellerine sırmalı kemerler kuşattığını, böylece onları diğerlerinden ayırt ettiğini söyler ve Horasan, Fergana, Üşrûsene (Uşrusana) Türkleri'nden kısa zamanda büyük bir ordu kurduğunu belirtir. Burada geçen, "Onları efendilerinden satın aldı" ifadesi Türkler'in orduya "köle-asker" statüsünde girdikleri kanaatini uyandırmaktadır. Yukarıda Ya'kūbî'den nakledilen bilgiler içindeki "satın alma" ifadesi de köleler için kullanılan bir tabirdir. İbn Hurdâzbih de aynı noktaya temas etmiş ve yukarıda açıklandığı gibi Horasan valisinin, Horasan haracı ile birlikte Guziyye'den 600.000 dirhem değerinde 2000 esiri halifeye gönderdiğini kaydetmiştir. İbn Tağrîberdî ise Mu'tasım-Billâh'ın 220 (835) yılından itibaren Türkler'i toplamakla meşgul olduğunu; Semerkant, Fergana ve diğer yerlere onları satın almak için adamlar gönderdiğini ve bol para verdiğini; harcadığı yoğun çaba sonucu satın alınanların sayısının 8000 memlüke, daha doğru olduğuna inandığı diğer bir rivayete göre ise 18.000 memlüke ulaştığını söylemekte, onlar için Sâmerrâ şehrini kurduğunu, bunun asıl sebebinin de sayıları çoğalan Türk memlüklerinin Bağdat'ta çıkardıkları problemler olduğunu bildirmektedir. Makdisî de (Mutahhar b.Tâhir) Mu'tasım-Billâh'ın Türkler'in ordu hizmetinde kullanılmasını emrettiğini ve bu maksatla satın alınan her Türk için 100.000 ile 200.000 (dirhem) arasında değişen bir meblağ ödendiğini belirtir. İbn Haldun, Mu'tasım-Billâh'ın Semerkant, Üşrûsene ve Fergana'dan kendi muhafız ordusu için seçme Türk askerleri toplattığını ve bunlara "Ferâgına" (Ferganalılar) adını verdiğini kaydetmektedir. Bunlara ilâve olarak kaynakların Türk askerlerinden bahsederken kullandıkları "memâlîk" ve "gılman" kelimeleri de Türkler'in orduya köle veya esir statüsünde girdiğini göstermektedir. Çünkü bu kelimeler, sözlük anlamları yanında tarihî bir terim olarak da "köle" anlamı taşımaktadır. Taberî Sâmerrâ'nın kurulmasından bahsederken Mu'tasım-Billâh'ın Türk askerleri için "gılmânî" (kölelerim) tabirini kullandığını, Bağdatlılar'ın kendisini Türkler konusunda rahatsız ettiklerini ve bundan dolayı Türk askerlerinin başına bir musibet gelmesinden endişe duyduğunu belirttiğini bildirmektedir. Hilâl b. Muhassin es-Sâbî de Mu'tazıd-Billâh'ın muhafız ordusundan bahsederken "memâlîk" ve "gılman" kelimelerini kullanmakta ve "ahrâr" adını verdiği hür askerlerden ayrıca bahsetmektedir.

Kaynakların aktardığı bu bilgilerden Türkler'in Abbâsî ordularına satın

alınarak, Türk bölgelerindeki valilerin hilâfet merkezine gönderdikleri yıllık verginin bir parçası olarak veya köle ve esir sıfatıyla hediye edilerek girdikleri anlaşılmaktadır. Fakat bu askerlerin halifelerden gördükleri rağbet ve ihtimama, kumandanlarının devletin siyasî ve askerî hayatında oynadıkları role, yükseltildikleri siyasî ve içtimaî mevkilere, önemli bölgelerin valiliklerine getirilmelerine ve onlara Sâmerrâ gibi yerlerde verilen iktâlara bakıldığında kumandanların köle-asker statüsünde tutulmadığı hatta askerlerin de sivil köle olarak kabul edilmediği görülür. Bunlar gulâm sistemi içerisinde mürtezika statüsüyle görev yapan ücretli askerlerdir.

Halifeler zamanla gulâmların üzerindeki otoritelerini kaybettiler ve bu birliklerin kumandanları artık Bağdat yöneticilerine saygı duymamaya başladılar. Bu durumdan, merkezî idareye boyun eğmeyen mahallî emîrler onları kendi yanlarına çekmek suretiyle istifade ettiler; nitekim Büveyhî emirleri böyle türemiştir.

Abbâsî ordularında yer alan gulâm birlikleri başlıca şu gruplardan oluşuyordu: el-Memâlîkü'l-huceriyye. Mu'tazıd-Billâh döneminde halifenin kölelerinin "hucer" adı verilen ayrı oda veya evlerde, "el-hademü'l-üstâzûn" denilen hadım görevlilerin eğitim ve gözetimi altında bulundurulan kısmıdır. Bunların esas görevi halifenin özel hizmetlerini yürütmek, onu korumak ve törenler

sırasında yanında bulunmaktan ibaretti. Daha sonra Huceriyye'nin hizmet alanına halifenin muhafız birliklerinin yaptığı diğer işler de girmeye başladı ve onlara birçok yeni görev verildi; bunlar arasında iç isyan ve ayaklanmaların bastırılması da yer alıyordu. Kumandanlarından ikisinin Bağdat'ın doğu yakasının başına getirilmesinden, Huceriyye'nin devlet idaresinde etkili bir fonksiyon icra ettiği anlaşılmaktadır. Fakat bu devrin uzun sürmediği ve İbnü'r-Râiḳ'in emîrü'l-ümerâlığı ele almasından sonra Huceriyye'nin muhafız ordusu içerisinde artık varlığını devam ettiremediği görülmektedir.

Muhtârûn. Halife Mu'tazıd-Billâh zamanında muhafız ordusunun Muhtârûn adı verilen birliği, aynı ordudaki diğer birliklerin cesaretiyle tanınan askerleri arasından seçilerek oluşturulmuştur. Bu askerler kumandanlarına

nisbet edilerek Boğaviyye, Mesrûriyye, Bekcûriyye, Yânisiyye, Müflihiyye, Kündaciyye ve Nasîriyye adlarıyla anılırdı.

Sâciyye. Muhafız ordusunun Türk asıllı kumandanlarından Yûsuf b. Ebü's-Sâc'a bağlı olarak hizmet gören kıtalardır. Yûsuf'un ölümünden sonra bu birlikler Mûnis el-Muzaffer ile hâdimi Yelbak'ın sevk ve idaresine geçmiştir. Sâciyye'nin siyasî hareketlerde önemli rol oynadığı görülür. Halife Muktedir-Billâh, Mûnis ve diğer kumandanlara karşı mücadelesinde Sâciyye'ye dayanmıştır. Sâciyye'nin Kāhir-Billâh'ın iktidardan düşürülüp yerine Râzî-Billâh'ın getirilmesinde de önemli katkısı olmuştur.

Mesâffiyye. Bunlar da Sâciyye gibi siyasî hareketlerde etkin rol oynamış ve halife üzerinde hâkimiyet kurmuşlar, ancak başka bir birlikle aralarında çıkan anlaşmazlık sonucu çatışmaya girmeleri üzerine Bağdat'tan sürülmüşlerdir.

el-Gılmânü's-Sûdân. Muhafız ordusunun zencilerden oluşan gulâm birlikleridir. Ebü'l-Abbas es-Seffâh zamanında Musul'a gönderilen Yahyâ b. Muhammed'in kumandasındaki orduda 4000 kadar zenci asker bulunuyordu. Afrika'nın doğu sahillerinden getirilen kölelerin Basra ve civarına yerleştikleri ve Şattülarap arazisini işlemek için çalıştırıldıkları bilinmektedir; zenci gulâmların kaynağının bu bölge olduğu söylenebilir.

B) Mısır-Endülüs. Ahmed b. Tolun'un ordusunda 24.000 Türk, 42.000 zenci gulâm bulunduğu söylenir. İhşîd de gulâmlardan oluşan çok büyük bir orduya sahipti. Fâtımîler'in ordusunda zenci ve çoğunluğu Slav asıllı beyaz gulâm birlikleri vardı. Eyyûbîler'de de Türkler'den satın alınarak veya devşirilerek belli bir askerî eğitimden geçtikten sonra azat edilen memlükler ordunun en çetin muharip sınıfını teşkil ederdi. Özellikle Melik Sâlih Necmeddin Eyyûb devrinde (1240-1249) memlüklerin sayısı çok arttı ve önemli askerî mevkilere onlar getirildi. Orduya hâkim olan bu memlükler (Bahriyye) daha sonra el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah'ı öldürerek Eyyûbî Devleti'ne fiilen son verdiler (648/1250) ve tarihe Memlükler adıyla geçen yeni bir devlet kurdular (bk. MEMLÛK; MEMLÜKLER; ayrıca bk. BAHRİYYE; BURCİYYE). Endülüs Emevî Devleti'nin ordusunda ve sarayda ise daha çok üst seviyede bulunanlarına "fityân" (fetâ) denilen

Frenk asıllı gulâmlar hizmet görmüştür.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 391; Belâzürî, Fütûḥ, Kahire 1978, s. 297; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 530; a.mlf., Kitâbul-Büldân, s. 242 vd., 255 vd., 258 vd.; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 39; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), X, 62 vd., 140 vd., 311 vd.; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, Kahire 1949-65, II, 203; Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbârur-Râḍî-Billâh ve'l-Müṭṭaḳī-Lillâh (nşr. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, tür.yer.; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, VI, 112; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc, Köprülü Ktp., nr. 1076, vr. 1a-b, 3b; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 53 vd.; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 468; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, Bağdad, ts., I, 38 vd., 116 vd., 156 vd., 194 vd., 202 vd., 232 vd., 256 vd., 352 vd.; Sâbî, Rusûmü dâri'l-ḫilâfe, s. 8, 12, 16, 25, 85, 91; a.mlf., el-Vüzerâ (nşr. H. F. Amedroz), Beyrut 1958, s. 17, 18 vd., 20 vd.; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 85; Rûzrâverî, Ẕeylü Kitâbi Tecâribi'l-ümem (nşr. H. F. Amedroz), Kahire 1334/1916, s. 225, 229, 231, 255-257, 268, 301, 309, 329; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1965-66, V, 444; VII, 42; VIII, 57 vd., 216 vd.; İbn Haldun, el-ʿİber, Beyrut 1971, III, 257; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 268; V, 471, 490; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 233; Hasan İbrâhim Hasan-Ali İbrâhim Hasan, en-Nüẓumü'l-İslâmiyye, Kahire 1939, s. 184, 229; Uzunçarşılı, Medhal, s. 100 vd., 414; E. Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, Paris 1950-53, I, 265; II, 122-123, 226; III, 97; D. Sourdel, Le vizirat 'abbāside, Damas 1959-60, I, 325, 330, 370-375; II, 403, 413, 452 vd., 587 vd.; a.mlf., "G̲h̲ulām", El2 (Fr.), II, 1104 vd.; A. Dixon, The Umayyad Caliphate, London 1971, s. 147, not 17; Hasan Ahmed Mahmûd, el-İslâm fî Asya'l-vusṭâ, Kahire 1972, s. 162 vd.; Fârûk Ömer, el-Ḫilâfetü'l-ʿAbbâsiyye fi'l-ʿaṣri'l-fevḍa'l-ʿaskerî (247-334/861-946), Bağdad 1397/1977, I, 138 vd.; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980, s. 67, 69, 80-85; D. Pipes, Slave Soldiers and Islam, New Haven-London 1981; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'l-İslâm, Kahire 1982, II, 195, 281 vd.; Mehmet Altay Köymen, Alp Arslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 223-239, 258 (5 nolu dipnot); Mustafa Zeki Terzi, Abbâsiler

Döneminde Askerî Teşkilât (doktora tezi, 1986), İSAM Ktp., nr. 4313, s. 46-67; a.mlf., “Abbâsî Kara Ordusunun Merkezî İdaresi ve Sınıfları”, TTK Belleten, LII/205 (1988), s. 1529-1533; Şemseddin Günaltay, “Abbasoğulları İmparatorluğunun Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü”, a.e., VI/23-24 (1942), s. 194; W. Hoenerbach, “Zur Heeresverwaltung der Abbâsîden”, Isl, XXIX (1950), s. 256-290; Kubbel, “Sur le système militaire des Omayyades”, Palestinsky Sbornik, IV/67, Moskova 1959, s. 118 vd.; Bosworth, “Ghaznevid Military Organisation”, Isl, XXXVI (1961), s. 40 vd.

Mustafa Zeki Terzi

## C) İran.

Abbâsî Devleti’nin IX. yüzyıldan itibaren çöküş dönemine girmesiyle İran’da mahallî hânedanlar kurulmaya başladı. Bunlardan Horasan’daki Tâhirîler’le Sâmânîler, halifelik sarayına muhafız olarak istihdam edilmek üzere Türk esirleri gönderdiler. Daha önce de Horasan Valisi Abdullah b. Tâhir haraç dahilinde Oğuzlar’dan 2000 esir yollamıştı. Ayrıca Sâmânîler’den Nûh b. Esed Semerkant valisi iken Mu‘tasım-Billâh’a Türk esirleri temin ediyordu. Mütevekkil-Alellah hilâfet makamına geçince Tâhirîler hediye olarak kadın erkek 200 esir göndermişlerdi. Bu devletler için IX. yüzyılda esir ticareti önemli bir kazanç vasıtası oldu. Aynı yıllarda kurulan diğer devletlerin orduları için de Türk esirlerine büyük bir talep başlamıştı. Orta Asya bozkırlarındaki bu esir trafiği önce Tâhirîler’in, sonra da Sâmânîler’in kontrolünde bulunuyordu. Sâmânîler, Ceyhun nehrini geçen her Türk esirinden 70 ile 100 dirhem ücret alıyorlardı. Esir ticaretinin yapıldığı başlıca sınır şehirleri Çâç (Şâş) ve İsfîcâb idi. Buhara’da da zengin pazarlar kuruluyor ve halkın kazanç kaynaklarından birini bu ticaret oluşturuyordu. Nizâmülmülk Siyâsetnâme adlı eserinde, bu alışverişe uygun olarak yakışıklı ve güzel yüzlü gulâmlar satın alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Ticaretin yanı sıra Tâhirîler ve Sâmânîler de ordularına gulâm asker almışlardır. Başlangıçta bu devletlerin yöneticileri, garnizon şehirlerine yerleşmiş Arap unsurlarla mahallî İranlı askerlere

dayanmaktaydı. Zamanla bu yöneticiler ordularını, efendilerine daha bağlı oldukları için profesyonel gulâm askerlerden teşkil etmeye başladılar. Ayrıca onların yerleştikleri ülkede hiçbir mal varlıkları

bulunmuyordu. Sâmânî gulâm kumandanı Kara Tegin İsfîcâbî bu durumu, “Askere yakışan, gittiği her yere sahip olduğu her şeyi alıp götürmesidir; böylece hiçbir şey ona ayak bağı olmaz” şeklinde açıklıyordu. Buna karşılık Selçuklu gulâm kumandanlarından Sav Tegin’in öldükten sonra geride bıraktığı servet dillere destan olmuştur.

Gulâm hukuken efendisine aitti ve onun ölümünde herhangi bir menkul mal gibi mirasçısına intikal ediyordu. Saffârî Emîri Ahmed b. Muhammed b. Halef vefat ettiği zaman yerine geçen oğlu Halef b. Ahmed gulâmları yanına çağırarak kendilerini ne yapması gerektiğini sordu. Gulâmlar efendilerinin mirası olduklarını, hizmetine kabul ederse kalacaklarını, serbest bırakırsa gideceklerini söylediler; Halef de hizmetinde kalmalarını istedi. Mahmûd-ı Gaznevî’nin âzat etmeyip oğlu Mesud’a miras bıraktığı gulâm kumandanı Anuş Tegin Hassa ölümünden az önce isteği üzerine âzat edildi. Sultan onun şahsî gulâmlarının dağıtılmasıyla ilgili son arzusunu da kabul etmiş ve onları saray hizmetine alarak otuz tanesini kendisi için ayırdıktan sonra diğerlerini oğullarına paylaştırmıştı. Selçuklular’da da ölen sultanın gulâmları yeni tahta geçen hükümdarın hizmetine giriyordu. Gazneliler ve Selçuklular gibi hânedanların idaresinde gulâmlar mîrâhur, emîr-i câmedâr, emîr-i silâhdâr, çetrdâr ve taştdâr vb. önemli saray memuriyetlerinde bulundular; bunlar arasında devlet kuranlar dahi oldu. Selçuklu Sultanı Melikşah’ın saltanatı sırasında gulâm Anuş Tegin Garçeî taştdâr idi. Daha sonra Hârizm valiliğine tayin edilince burayı özerk bir bölge gibi idare etti ve onun soyundan gelenler Hârizmşahlar Devleti’ni kurdular.

Efendilerin gulâmlara iyi muamele etmesi menfaatleri açısından gerekli idi. Bir hükümdar veya kumandan gulâmlarına kötü davrandığı veya onların sadakatini kaybettiği zaman durum çok kötü olabilirdi. Meselâ Ziyârîler’den Merdâvic b. Ziyâr ve Sâmânî Emîri Ahmed b. İsmâil gulâmlarına kötü davrandıkları için onlar tarafından öldürüldüler. Aynı şekilde Alparslan’ın oğullarından Arslan Argun da geç kaldığı için cezalandırdığı bir gulâmı tarafından bıçaklanarak öldürülmüştü. Yine

İmâdüddin Zengî b. Aksungur'un öldürülme sebebi de gulâmlarına kötü davranmasıydı. Zengî'nin şahsî muhafızları Türk, Rum ve Ermeni büyüklerinin oğullarından oluşuyordu. Zengî bu çocukları hadım ettirir, böylece nesillerinin devamını engellerdi. Bunlar Zengî'nin maiyeti olmalarına rağmen ondan intikam almak için fırsat bekliyorlardı. Nihayet Ca'ber Kalesi kuşatması sırasında Zengî'yi uykuda iken öldürdüler. Gulâmların bir kısmı Zengî'nin yaptırdığı gibi hadım ediliyordu. Ayrıca yükselmek açısından geçerli bir yol sayıldığı için gönüllü olarak kendini hadım ettiren gulâmlar da vardı. Bunlardan biri, Selçuklu devrinin önde gelen gulâm kumandanlarından Sav Tegin idi.

İran'da hüküm süren Saffârîler gulâmları devlet hizmetinde kullanan ilk hânedanlardan biridir. Saffârî emirlerinden Ya'kūb b. Leys'in 2000 kişilik bir gulâm birliği vardı. Bunlardan seçilen muhafız kıtası merasim günlerinde tahtın iki tarafında saf olmakta, değerli elbiseler giymekte, altın ve gümüş kakmalı kalkanlar, silâhlar ve mızraklar taşımakta idiler. Ya'kūb'un kumandanlarından Sebük Eri de Halaç Türkleri'nden bir gulâmdı ve Zâbülistan üzerine yapılan bir akın sırasında esir edilmişti. Ya'kūb'un kardeşi Amr b. Leys küçük yaşta birçok esir satın alarak onları yetiştirip kumandanlarına hediye etmiş, daha sonra da çeşitli hediye ve paralar vererek bu gulâmlardan efendilerinin sırlarını öğrenmişti. Sâmânîler'in Mâverâünnehir ve Horasan'daki ordularının nüvesini gulâm-muhafız kuvveti oluşturuyordu; Nasr b. Ahmed'in 10.000 kadar gulâmı bulunduğu rivayet edilmiştir. Sâmânî emirleri bu muhafız kuvvetini meydana getiren Türk askerlerinin, hânedanın merkezîleştirme siyasetini kabul etmeyen dihkan sınıfının askerî etkisine karşı bir denge unsuru olabileceğini umuyorlardı. Ancak gulâmların çeşitli saray isyanlarında, taht değişikliklerinde ve emirlerin öldürülmesinde oynadıkları rol bu ümidin gerçekleşmesine engel olmuştu ve beklenenin aksine Türk gulâmları sarayı yönetir duruma gelmişlerdi. Bununla beraber Sâmânî gulâm birlikleri savaşlarda disiplin ve cesaretle savaşmaktaydılar. Gazneliler Devleti'nin kurucusu Alp Tegin, Sâmânî Emîri Ahmed b. İsmâil'in gulâmı idi. Alp Tegin'in de Sebük Tegin dahil olmak üzere 2000'den fazla gulâmı vardı. Ayrıca Sâmânî Devleti'nin sonlarına doğru eyalet valileri ve Kara Tegin gibi kumandanlar geniş ölçüde gulâm topluyorlardı. Sebük Tegin daha sonra Büst'e ve Kara Tegin'in gulâmlarının elinde bulunan vilâyetlere hâkim olmuştu. Aynı şekilde Kuhistan'da hüküm süren Simcûrî ailesinin

atası Simcûr da Sâmânîler'den İsmâil b. Ahmed'in gulâmı idi ve onun da kendi gulâmları vardı.

Nizâmülmülk, Siyâsetnâme'nin bir bölümünü Sâmânî ordusundaki gulâmların eğitimine ayırmıştır (s. 134-135). Kitapta anlatıldığına göre gulâmların eğitilmesi yedi yıl sürer, bir gulâm olgunluk çağına ulaşmadıkça hiçbir önemli işe tayin edilmez, kendisine emirlik ve valilik verilmezdi; nitekim Alp Tegin otuz beş yaşında iken Horasan sipehsâlârlığına yükselmişti. Bu husus göz önünde tutulduğunda gulâmların saray veya okullarda yetiştirilmiş olduğu anlaşılır. Ancak yine Nizâmülmülk'e göre Sebük Tegin satın alındıktan üç gün sonra Alp Tegin tarafından terfi ettirilmişti. Bu durumdan, kitabın anlattığı gulâm yetiştirme sisteminin uygulamadan çok ideale yönelik olduğu sonucu çıkarılabilir.

X. yüzyılda İran'daki devletler içinde askerî alanda gulâm istihdamı yaygınlaşmıştı. Meselâ Deylemli hânedanlardan Ziyârîler ile Büveyhîler bunlardandır. Büveyhîler'den Muizzüddevle Ahmed'in gulâmlarının çoğu Türk'tü. Azerbaycan ve Doğu Kafkasya'deki İranlı hânedanlar da ordularına Hazar ve Rusya topraklarından getirtilen esirleri aldılar. Aynı şekilde Azerbaycan'daki Şirvanşahlar'ın da gulâmlardan meydana getirilen muhafız birlikleri vardı.

Kendileri de gulâmlıktan gelen Gazneliler çok uluslu ordularını bir gulâm birliği nüvesi etrafında oluşturmuşlardı. Bu ordunun çoğu Türk'tü, fakat zamanla Hintliler de alınmıştı. Mes'ûd b. Mahmûd'un hükümdarlığı zamanında gulâmların sayısı 4000-6000 arasındaydı; bunlar yine gulâm kökenli sâlâr-ı gulâmân tarafından yönetiliyordu. Gulâmlar savaşlarda vurucu güç olarak kullanılırdı. Merasimlerde, bu sınıf içinde süslü üniformaları, murassa' silâhları ve arslanlı bayrakları ile dikkat çeken özel birer grup olarak gulâmân-ı sarây, gulâmân-ı hâssa veya gulâmân-ı sultânî denilen sultanın şahsî muhafızları yer alıyordu. Sultan valiliğe veya sefere tayin ettiği kumandanlara destek gerektiğinde kendi gulâmlarından veriyordu. Meselâ Ahmed Yinal Tegin 1031'de Hindistan'a tayin

edilince Sultan Mesud ona 130 gulâmını vermişti.

Gazneliler, Hârizm bölgesini topraklarına katıncaya kadar esirleri doğrudan

Horasan'ın kuzey uçlarındaki bozkırlar yoluyla temin ediyor, çoğunu da Mâverâünnehir'deki esir pazarlarından satın alıyorlardı; ayrıca bunların bir kısmı hediye olarak geliyor, bir kısmı da savaşlarda esir düşen düşman askerleri arasından seçiliyordu. Sultan Mahmud'un Kannevc seferi sonunda 53.000 esir elde edilmiş, doğu İslâm dünyasının her tarafından Gazne'ye gelen esir tüccarları bunların her birini 2 ile 10 dirhem arasında bir ücretle satın almışlardı. Gazneli vezirlerinin de gulâmları vardı; hatta rivayete göre Sultan Mahmud, veziri Fazl b. Ahmed el-İsferâyînî'yi bir gulâmını kendisine vermediği için azletmişti.

XI. yüzyılda İran'a hâkim olan Türk hânedanları, kendi kabile gruplarından çok gulâm birliklerine güvendiler ve ordularını büyük ölçüde bunlardan teşkil ettiler. Karahanlı saray ve askerî teşkilâtında da gulâmların yer aldığı anlaşılmaktadır. Karahanlı İlig Han Nasr'ın 500 Türk gulâmı okçudan oluşan özel bir askerî birliği vardı. Yûsuf Kadir Han'ın Gazneli Mahmud'a verdiği hediyeler arasında Türk gulâmları bulunmaktaydı. Satın alma yoluyla temin edilen acemi gulâmlar, başta hükümdar sarayı olmak üzere devlet ileri gelenlerinin kapılarında yetiştirilmekteydi. Karahanlı hükümdarlarına ait gulâmların sayısı, Selçuklu Sultanı Sencer zamanında 12.000'i bulmuştu. Bunun yanı sıra vezir, hâcib, kapıcıbaşı gibi ileri gelen emîrlerin de gulâmları vardı.

Büyük Selçuklular, ücretli ve profesyonel bir ordunun devleti korumak ve genişletmek için gerekli olduğunu kabul ediyordu ve ordunun bir bölümünü sultanı ve sarayı korumakla görevli gulâmân-ı sarây oluşturuyordu. Bunlar Türk, Arap ve Deylemli gibi çeşitli milletlerden küçük yaşlarda saray hesabına satın alınır ve özel olarak yetiştirilirdi. Ayrıca Selçuklu sultanlarına hediye olarak da gulâm geliyordu. Âmid-i Horasân lakabıyla tanınan Muhammed b. Mansûr, Sultan Alparslan'a 100 Türk gulâm hediye etmişti. Selçuklu devrinde saray en büyük gulâm yetiştirme merkeziydi. Bunun dışında gulâmlar genelde sahipleri tarafından eğitiliyordu. Sultanın gulâmlarından güzel yüzlü yirmi tanesi elçi kabullerinde gösterişli elbiseler giymiş olarak murassa' silâhlarıyla tahtın etrafında dururdu. Gulâmlara yılda dört defa "bistegânî" denilen maaş verilirdi. Gulâmların doğrudan sultanın emrinde bulunmayan kısmı sipehsâlâr veya emîr denilen kumandanların idaresinde görev yapardı. Selçuklu hatunlarının da gulâmları vardı. Meselâ büyük emîrlerden İhtiyârüddin Cevher et-Tâcî Sultan

Sencer'in annesinin gulâmı idi ve onun ölümünden sonra kendisine kalmıştı. Orduda gulâmların çok önemli bir yeri vardı: Gulâmlıktan yetişme kumandanlar özellikle batı yönündeki genişlemede ve buradaki mahallî hânedanlara karşı yapılan savaşlarda başarılı olmuşlardı. Ayrıca bunlar, efendileri olan Selçuklu sultanlarına öteki Türk ve Türkmen grupları karşı çıktıkları zamanlarda sadık kalmışlardı. Meselâ Melikşah'ın, amcası Kavurd Bey'e hükümranlığını kabul ettirme mücadelesinde Emîr Sav Tegin önemli rol oynamıştı. Yine Irak Selçukluları'ndan I. Tuğrul ile Dâvûd b. Mahmûd arasındaki savaşta (1132) gulâmlıktan gelen kumandanlardan Has Bey Belengerî ile kardeşi ve birkaç Türk emîri Tuğrul tarafına geçmişti.

Selçuklu gulâmları arasında Türkler'in yanında Rum, Ermeni ve Zenciler de (Habeşîler) vardı. Gulâm kumandanları bazan genç sultanlar üzerinde etkili oluyor ve onları baskı altında tutuyordu. Meselâ Kara Sungur, Çavlı Candar, Bozaba, Abbas, Abdurrahman b. Togayürek, Has Bey Belengerî, Irak Selçuklu Sultanı Mesud'a tahakküm eden emîrlerdi. Hatta Sultan Sencer'in dahi başarılı gulâmların etkisinde kaldığı rivayet edilir. Vezir Nizâmülmülk'ün çevresinde de âdeta bir hükümdar gibi gulâm birliği toplanmıştı. Onun ölümünden sonra "Nizâmiyye" adıyla anılan bu gulâmlar devlet siyasetinde birleştirici bir rol oynamış ve Sultan Melikşah'ın ölümünün ardından oğlu Berkyaruk'u tahta çıkarmışlardı. Devletin çökmeye başladığı dönemde bazı gulâm kumandanları genç şehzadelere atabeg ve nâib tayin edildiler; böylece kuvvet ve kudret onların eline geçti. Bu atabegler, Selçuklu ülkesinin çeşitli yerlerinde İldenizliler (Azerbaycan), Zengîler (Suriye ve el-Cezîre), Ahlatşahlar (Van) gibi hânedanlar kurdular; hatta İldenizliler bir ara Irak Selçuklu Devleti'nin kaderine hâkim oldular. Hârizmşah orduları da büyük ölçüde satın alınan veya savaşlarda esir edilen gulâmlara dayanmaktaydı. Hârizmşah Alâeddin Muhammed Gazne'yi ele geçirdiğinde (1215) burada bulunan 400 köleyi kendisi için alıkoymuştu. Hassa ordusu gulâmlardan oluşuyor ve her an sultanın emrinde bulunuyordu. Ayrıca bu ordudan seçilen ve "havâss-ı gulâmân" denilen bir grup da sultanın güvenliğini sağlamak için çevresinde koruma görevi yapıyordu.

İran'ı istilâ eden Moğollar'da gulâmlık müessesesine rastlanmamakta, XV. yüzyılda Doğu Anadolu'da ve İran'ın batı kısımlarında hüküm süren Türkmen Akkoyunlu Devleti'nde ise bu kurum görülmektedir. Safevî

hükümdarlarından Şah I. Abbas, devlet siyasetinde önemli rol oynayan bazı birliklerin hilekârlık ve güvenilmezliklerine daha fazla tahammül edemeyip Gürcü, Ermeni ve Çerkezler'den yeni birlikler meydana getirmeye karar vermişti. Bu birlikleri oluşturan esirlerin çoğu Kafkasya'daki savaşlarda ele geçirildi ve İslâm dinini kabul etmelerinden sonra orduda görevlendirildi. Gulâmlar ücretlerini doğrudan şahın hazinesinden alıyorlardı. Ancak bunların hepsi asker olarak yetiştirilmedi. Genelde çoğu saray hizmetlerinde ve hassa idaresinde kullanıldı. 1598'de Allahverdi Han adındaki bir gulâm askerî kuvvetlere başkumandan tayin edildi. Safevî gulâmlarının çoğu köle veya gulâmların oğulları idiler. Orduda görev yapan gulâmlar devrin seyyahları tarafından 10.000-18.000 kişi arasında gösterilmiştir. Genelde bu gulâmların ana birlikleri, onlar üzerinde son derece etkili olan kullar ağası tarafından yönetilirdi. Ayrıca gulâmlar bölümü için özel bir vezir ve bir müstevfî görev yapmaktaydı. Kaçarlar'dan Feth Ali Şah devrinde (1797-1834) gulâm terimi hükümdara ait muhafız birliği için kullanılıyordu. Bu muhafız birliğinde Gürcüler üstün durumdaydılar. Kaçarlar'da gulâm müessesesi, XIX. yüzyıl ortalarında da gerek divana bağlı olarak (gulâm-ı dîvânî) gerekse orduda (gulâm-ı nizâm) kullanılmaya devam ediyordu. Fakat bu yüzyıl içinde İran'da Batı'nın tesiriyle şahsî kölelik ortadan kalkmıştı ve özel anlamda gulâm tabiri sadece yabancı diplomat veya konsoloslar tarafından çalıştırılan hizmetkâr ve haberciler için kullanılıyordu.

D) Hindistan. Gazneliler'den sonra Hindistan'a akınlarda bulunan Gurlular'da da gulâm müessesesi mevcuttu. Özellikle Gıyâseddin Muhammed (1163-1203) ve Muizzüddin (Şehâbeddin) Muhammed (1203-1206) devirlerinde satın alınan Türk

gulâmları ordunun çoğunluğunu teşkil etmekteydiler. Muizzüddin devrinde Türk esirlerinin satıldığı en büyük pazar Gazne idi. Bu esirler askerî eğitimle yetiştirildiler ve daha sonra siyasette etkili faaliyet gösterip en yüksek makamlara kadar yükseldiler; hatta hükümdar oldular. Meselâ bu gulâmlardan Türkistan kökenli Kutbüddin Aybeg Delhi Sultanlığını kurmuş, yine Türkistan'dan gelen İltutmış ve Balaban da hükümdarlığa kadar yükselmişlerdi. Bu durum, Gurlular devrinde Türk gulâmlarının kaynağının Türkistan olduğunu göstermektedir. Aybeg'den başka İhtiyârüddin Muhammed Halacî ve Nâsırüddin Kabâce gibi gulâmlıktan

yetişme Türk kumandanları, kendi unvanlarına efendilerinin “muizzî” lakabını da eklediler ve Hindistan’da Gurlular’ın askerî geleneklerini devam ettirdiler. Muizzüddin’in yerine geçen Gıyâseddin Mahmud, kendi hizmetine girmeleri karşılığında Tâceddin Yıldız ve Aybeg’i âzat etmiş, onlara hil‘atler ve hediyeler göndermişti. Böylece Gurlular Devleti’nde bir gulâm aristokrasisinin oluştuğu görülür.

Fîrûz Şah Halacî devrine kadar (1290-1296) Delhi sultanlarının hepsi gulâm veya onların soyundan idiler. Muizzüddin’in memlüklerinden olan İltutmış Gvalyor emîrliği sırasında âzat edilmişti; Balaban’ın ise Sultan Nâsırüddin Mahmud’un kızıyla evlenmeden önce âzat edildiği sanılmaktadır. İltutmış ve Balaban Han idaresinde Türk gulâmları, Selçuklu saraylarında olduğu gibi çeşitli üst düzey görevlerde bulunarak eyalet valiliklerine kadar yükseldiler. İltutmış’ın çocuklarının saltanat zamanında Türk gulâmları hür görevlileri dışlamaktaydılar. Ayrıca bu devirde gulâm aristokrasisinin de devam ettiği anlaşılmaktadır. İltutmış’ın Türk memlüklerinden “çihligân” denilen kırk tanesi devlet işlerine hâkim duruma gelmiş, bu arada Habeş asıllı Cemâleddin Yâkut’un emîr-i âhûr tayin edilip itibar görmesine isyan etmiş ve onu öldürtmüşlerdi; kıskanılan başka bir gulâm da Hint asıllı İmâdüddin Reyhân idi.

Halacî ve Tuğluklu devirlerinde gulâmlar yüksek mevkilere gelmeye ve orduda önemli bir unsur olarak yer almaya devam ettiler. Bunların çoğu Türkistan’dan satın alınıyordu. Bu dönemde Hindu gulâmlar da yüksek görevlere getirildiler. Halacîler’den Alâeddin Muhammed’in ölümünden sonra Hindû gulâmı Melik Kâfûr sultanın aile fertlerini öldürterek duruma hâkim olmuştu; ancak öteki gulâm kumandanları da Melik Kâfûr’u ortadan kaldırdılar. Hindu Hüsrev Han Berverî, efendisi Sultan Kutbüddin Mübarek Şah Halacî’yi öldürerek yerine geçmiş, Gazi Melik Tuğluk da onu öldürerek Tuğluklular hânedanını kurmuştu. Tuğluk, Alâeddin Muhammed devrinde kardeşleriyle beraber Horasan’dan Delhi’ye gelmiş ve saray hizmetine alınmıştı.

Halacî ve Tuğluk dönemlerindeki gulâmların sayısı hakkında kaynaklardan bazı rakamlar elde etmek mümkün olmaktadır; meselâ Muhammed b. Tuğluk’un ordusunda 20.000 Türk gulâmı vardı. Fîrûz Şah Tuğluk devrinde gulâm sistemi büyük ölçüde gelişme gösterdi. Eyaletlerdeki iktâ sahipleri

savaşlarda esir toplayarak sultana göndermeye teşvik ediliyor, karşılığında da bu esirlerin değeri kadar yıllık gelirden muaf tutuluyorlardı. Bu şekilde merkeze gönderilen köleler dinî ve meslekî eğitim gördükten sonra yeteneklerine göre çeşitli işlerde istihdam ediliyordu. Nitekim yaklaşık 12.000 gulâm değişik alanlarda zanaatkâr olmuştu. Devlet hazinesinden ücret alan gulâmların toplam sayısı da 180.000 kadardı. Onlara ücretleri iki şekilde, para ile ve köylerin yıllık gelirleriyle ödeniyordu. Gulâmların işlerini yürütmek için Dîvân-ı Bendegân adında ayrı bir divan vardı. Gulâmlar saray memuriyetlerinin yanı sıra divanlarda ve yönetici sınıf olarak yüksek makamlarda görev yaptılar. Alâeddin Muhammed Halacî köle satışlarında belirli fiyatlar tesbit ettirmişti; meselâ bir erkek kölenin fiyatı 100-200 tenke arasındaydı. Ölümünden sonra tahta geçen Kutbüddin Mübârek Şah devrinde fiyatlar serbest bırakılmış ve satışlar 500 tenkeden başlamıştı.

Hindistan'da eyaletlerde kurulmuş olan öteki müslüman devletlerdeki asker-gulâmların rolü Delhi Sultanlığı'ndakinden pek farklı değildi. Bu devletlerde de saray teşkilâtında ve orduda gulâmlardan faydalanılıyordu. Nizamşâhîler, Âdilşâhîler ve Kutubşâhîler'in kurucuları yine Türk gulâmları idi. Âdilşâhîler'in kurucusu Yûsuf Âdil Han, Behmenîler'in meşhur veziri Mahmûd-ı Gâvân'ın hizmetinde bir gulâmdı. Berîdşâhîler'in kurucusu Kāsım Berîd, Behmenî Hükümdarı III. Muhammed Şah'a gulâm olarak satılmış bir Türk'tü. Zamanla bu devletlerin siyasetinde Habeşî gulâmlar önemli rol oynamaya başladılar. Bir ara Âdilşâhîler'den İsmâil (1510-1534), Habeş ve Bîcâpûr'da bulunan Türk çocuklarının hizmete alınmamasını kararlaştırmıştı. Bu uygulama on iki yıl sonra Racpût ve Afganlar'ı da kapsamına alacak şekilde kaldırıldı; Habeşîler içinse I. İbrâhim devrine (1535-1558) kadar devam etti. Ancak Habeşîler Âdilşâhîler'in sonlarına doğru niyâbeti devraldılar. Bengal'de XV. yüzyılın sonunda Habeşî gulâmlardan Şahzâde ve Sîdî Bedr tahtı ele geçirmişlerdi. Bunlardan Sîdî Bedr'in hizmetinde 5000 Habeşî gulâm bulunuyordu.

Hindistan'da Bâbürlüler'in idaresinde gulâmlar idarî ve askerî kademelerde çok az yer aldılar. Bununla beraber Bâbürlü ordusunu yöneten mansabdarlar fırsat düştükçe birliklerinde gulâmlara görev verdiler. Ekber Şah, gulâmlardan "çelâs" denilen ve doğrudan kendine bağlı olan bir yaya birliği kurmuştu. Türkler'in yanı sıra bazan esir alınmış ve müslüman olarak

yetiştirilmiş Hindu çocukları da bu gruba dahil edilmiştir. Hindistan’daki kast sistemine göre bir gulâmın iktisadî durumu çok defa hür adamınkinden daha iyi idi. Ayrıca bunlar, sınıf değiştirmenin mümkün olmadığı kast sisteminde efendilerinin özel lutfu ile hürriyetlerine kavuşmayı da ümit edebiliyorlardı.

E) Anadolu. Anadolu Selçuklu Devleti’nde de orduda, idarede ve saray hizmetlerinde gulâm istihdam edilmiştir. Tabii olarak gulâmların çoğu Rum asıllıydı; bunun yanında Ermeni ve Gürcüler de vardı. Rum asıllı gulâmların en meşhurları, Celâleddin Karatay ile iki kardeşi Seyfeddin Kara Sungur, Kemâleddin Rumtaş ve Melikü’l-ümerâ Şemseddin Hasoğuz, Nâibü’l-hadre Emînüddin Mîkâil idi. Gulâmlar Anadolu Selçuklu Devleti’nde atabeg, emîr-i âhûr, taştdâr, hazinedar, emîr-i devât, melikü’l-ümerâ, iğdişbaşı, şarâbsâlâr, emîr-i cândâr, emîr-i sipehsâlâr, emîrü’l-kebîr, çaşnigîr, emîr-i dâd, nâibü’l-hadre gibi önemli mevkilere getiriliyor, ayrıca büyük şehirlere askerî vali olarak tayin ediliyorlardı. Sultanlar gibi nüfuzlu emîrlerin de hatırı sayılır miktarda gulâmları vardı. I. Alâeddin Keykubad’a isyan eden emîrler bu özel askerlerine güvenmişlerdi; isyan bastırılınca onlar da katledilmiştir. Gulâmlar ordu dışında temizlik hizmetlerinde, hazinede, divanda, adliyede, tercüme odalarında, tuğrahânede, haremde ve maliyede de görevlendirilmiştir.

Önde gelen gulâmlar ayrıca Anadolu Selçukluları’nın kültür ve sanat hayatında önemli rol oynamış, çok sayıda cami, medrese ve hastahane yaptırıp bunlar için çeşitli vakıflar tesis etmişlerdir.

## BİBLİYOGRAFYA

Târîḫ-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran, s. 222; Utbî, Târîḫ-i Yemînî (trc. Cerbâzekânî, nşr. Ca‘fer-i Şiâr), Tahran 1345 hş., s. 19, 119, 200, 286; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 119, 127, 134-135, 145, 158; Beyhakī, Târîḫ-i Beyhaḳī (nşr. Ganî-Feyyâz), Tahran 1324 hş., s. 517; İbnü’l-Esîr, İslâm Tarihi (trc. Ahmed Ağırakça-Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1986, VII, 418; VIII, 69, 112, 249-250; XII, 205-208, 266-267;

Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), s. 151, 175-177, 189-190, 234-235, 240-241, 244-246; Hasan-ı Fesâî, Fārsnāma-ye Nāṣeri: History of Persia Under Qājār Rule (trc. H. Busse), New York 1972, s. 321, 332; Müstevfî, Târîẖ-i Güzîde (Nevâî), s. 379; Seyfeddin Hâcî b. Nizâm Ukaylî, Âs̱ârü’l-vüzeraʾ (nşr. Mîr Celâleddin Urmevî), Tahran 1337 hş., s. 150-151; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 337-338, 385, 443; II, 479, 483-484; Uzunçarşılı, Medhal, s. 37, 53-54, 100-102, 117; W. Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd (trc. Tevfik Bıyıklıoğlu), Ankara 1948, s. 92; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 156-157; a.mlf., Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 38-39; M. A. Ghafur, The Ghurids (doktora tezi, 1959), Universitat Hamburg, s. 164-165, 194; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, Edinburg 1963, s. 98-106; a.mlf., “Ghaznevid Military Organization”, Isl, XXXVI (1960), s. 40-41; a.mlf., “The Turks in the Islamic Lands up to the Mid-11th Century”, Ph.TF, III (1971), s. 4-6, 9-10, 14-17; a.mlf., “The Early Ghaznavids”, CHIr., IV, 163, 179-180, 185; a.mlf., “The Ṭāhirids and Ṣaffārids”, a.e., IV, 99, 125-126, 131-132; a.mlf.,’“Ghulām”, El2 (İng.), II, 1081-1084; a.mlf., “Ghurids”, a.e., II, 1103; R. N. Frye, “The Sāmānids”, CHIr., IV, 143-144, 149-151; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 66-67; Aydın Taneri, Celâlü’ddîn Hârizmşâh ve Zamanı, Ankara 1977, s. 123-124; H. M. Elliot-J. Dowson, The History of India as Told by Its Own Historians, Lahore 1979, II, 298-299, 320-322, 360; III, 97-99, 101, 114, 128, 212; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 1981, s. 232, 235, 287-290, 294-295; Safâ, Edebiyyât, II, 69-77; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, s. 225; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Divânî: Devre-i Ġaznevî ve Selçûḳī, Tahran 2535 şş., s. 41-42; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1991, s. 323-324; a.mlf., “Karategin Ailesi”, TKA Prof. Dr. İ. Yarkın’a Armağan, Ankara 1988, s. 1-2, 16; a.mlf., “Sebüktegin’in Pendnâmesi”, İTED, VI/1-2 (1975), s. 229; a.mlf., “Emîr Savtegin”, TED, VI/6 (1975), s. 63, 67, 70-71, 74; a.mlf., “Sîmcûrîler I: Sîmcûr ed-Devâtî”, TD, sy. 32 (1979), s. 76, 79, 83; a.mlf., “Arslan Argun”, Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1974-81; M. Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1992, III, 238-258; S. Vryonis, “Seljuk Ghulams and Ottoman Devshirmes”, Isl., XLI (1965), s. 224-241; M. Fuad Köprülü, “Aybeg”, İA, II, 58-60; Coşkun Alptegin, “Zengî”, a.e., XIII, 532;

P. Hardy, “Ghulām”, El2 (İng.), II, 1084-1085; Dihhudâ, “Ġulâm”, Luġatnâme, XX, 271-275.

Erdoğan Merçil

**F) Osmanlılar.**

Osmanlılar’da gulâmın çoğul şekli olan “gılmân”ın kullanımı daha yaygındır. “Gılmânân” veya “gılmanlar” şeklinde tekrar çoğulu yapılan kelime “kapı kulu”nda olduğu gibi bazan yerini “kul”a terketmiştir. Gılman kelimesinin, yaya veya atlı Kapıkulu ocakları neferlerinden Enderun, Bîrun gibi sarayın erkek hizmetkârlarına kadar uzanan çok yaygın bir kullanım alanı vardır. Saray hizmetkârları için daha ziyade gulâm veya “oğlan” kelimesi kullanılmıştır (bk. İÇ OĞLANI). Köle kadın hizmet erbabına ise “câriye” denirdi (bk. KÖLE). Devşirme oğlanlarına “gılmânân-ı devşirme”, acemi oğlanlarına “gılmânân-ı acemiyân” (bk. ACEMİ OĞLANI), bostancılara “gılmânân-ı bostâniyân” veya “gılmânân-ı bâğçe-i hâssa”, saray iç oğlanlarına “gılmânân-ı Enderûn, gılmânân-ı hâssa” (bk. ENDERUN) veya “gılmânân-ı Sarây-ı Âmire” denirdi. Bu zümrelerin her biri bağlı olduğu ocak veya koğuşun usullerine göre yetişir ve yüksek rütbeli devlet hizmetlerine tayin edilirdi.

Daha önce kurulan İslâm ve Türk-İslâm devletleri müesseselerinin teşkilâtları ile eski Türk devlet geleneğinin bazı esaslarını birleştiren Osmanlı padişahları ve özellikle Fâtih Sultan Mehmed kul sistemini çok geliştirmiş ve bunu devletin merkezî, askerî ve taşra teşkilâtlarında geniş ölçüde uygulamışlardı. Enderun olsun Bîrun olsun en küçük hizmetlisinden en büyük yetkilisine kadar sarayın her türlü işi devşirme asıllı gılmanlara verilmiş, devletin merkezî ve taşra yönetimi genellikle yine devşirme kökenli vezir veya beylerbeyilere bırakılmıştır. XV ve XVI. yüzyıllarda istisnaî olarak Türk asıllı vezîriâzamlar iş başına getirilmişse de ağırlık yine devşirme vezirlerde kalmıştır.

Âlî Mustafa Efendi sultanların gelişigüzel, “ne idüğü belirsiz” gılmanı saray

hizmetine almamalarını, aslı nesli bilinenlerin de mutlaka kıyâfe* ilminden anlayan âlimler tarafından incelendikten sonra alınması gerektiğini belirtmektedir. Zira bu gılmanların zamanla yükselerek Has Oda'ya gireceğini, daha sonra dış hizmete çıkacağını ve idareleri altındaki müslümanları ezebileceğini, bunun da padişaha bedduaya sebep olacağını ifade etmektedir. Fâtih Sultan Mehmed devrinde saray hocasının uygun gördüğü oğlanların Enderun'a alınarak diğerlerinin kapıcılığa ve Acemi Ocağı'na verildiğini ve neferlikte bırakıldığını anlatan Âlî, kötü kimselerin hizmetinde bulunmuş olanların, şehir oğlanlarının, levent ve evbaşlara karışmış, meyhâneye gitmiş gılmanların harem hizmetine alınmamasını, bu gibilerin öteki harem hizmetkârlarına da kötü örnek olacaklarını yazmaktadır (Mevâidü'n-nefâis fîkavâidi'l-mecâlis, s. 20 vd.).

Padişah otoritesinin zayıfladığı XVII. yüzyıl başlarından itibaren devşirme sisteminin gevşemesine paralel olarak gılman sistemi de bozulmuştur. Abaza Paşa'nın II. Osman'ın kanını dava ederek ayaklanması doğrudan Kapıkulu ocaklarına, dolayısıyla gılman sistemine karşı yapılmış gibidir. Çok cepheli 1683-1699 savaşlarından sonra eski güçlerini kaybeden gılmanlar daha farklı bir karaktere bürünmüş ve etkileri azalmıştır. XVIII. yüzyılda gılman sisteminin hemen hemen tamamen ortadan kalkması üzerine saraya devşirmelerin yerine devlet adamlarının ve nüfuzlu kişilerin oğulları girmeye başlamıştır. Edirne ve İbrâhim Paşa saray mekteplerinin önemlerini kaybetmesinden sonra ise saraya girmenin yegâne kapısı Galata Sarayı olmuştur. Bu saraydaki gılman eğitimi bir süre daha devam etmiş, Batı saraylarının taklidine başlandığı II. Mahmud zamanında Enderun lağvedilerek yerine Mâbeyn müşirliği kurulmuş ve devlet kadroları için memur yetiştiren mektepler açılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, tür.yer.; İbn Kemal, tevârîh-i Âl-i Osmân, I, 28, 29; II, 49; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 2, 13, 145, 159; II, 631; Âlî Mustafa Efendi, Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis, İstanbul 1956, s. 20 vd., 165 vd., 191 vd., 215 vd.; Mebde-i

Kānûn-ı Yeniçerî Ocâğı Târihi (nşr. E. Y. Petrosyan), Moskova 1987, vr. 9a, 17b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 472; Atâ Bey, Târih, I, tür.yer.; D'Ohsson, Tableau général, VII, 2 vd.; A. Howe Lybyer, Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğunun Yönetimi (trc. Seçkin Cılızoğlu), İstanbul 1987, s. 27 vd., 45, 51 vd., 76 vd., 109 vd., 279 vd.; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (İstanbul 1931), İstanbul 1981, s. 101, 134-139; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I-II, tür.yer.; a.mlf., Medhal, s. 13; a.mlf., Saray Teşkilâtı, tür.yer.; İsmail H. Baykal, Enderun Mektebi Tarihi, İstanbul 1953, tür.yer.; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1954, s. 137, 168; a.mlf., "Ghulām", El2 (Fr.), II, 1111-1117; Pakalın, I, 664-665, 679.

Abdülkadir Özcan

# GULÂM AHMED

غلام أحمد

(ö.1908)

Kādıyânîliğin kurucusu.

(bk. KĀDIYÂNÎLİK).

# GULÂM ALİ

(bk. ÂZÂD-ı BİLGRÂMÎ).

# GULÂM HASAN

غلام حسن

(ö.1201/1786)

İran asıllı Hint şairi.

Delhi'de doğdu. Doğum tarihini bazı kaynaklar 1140 (1728), bazıları 1150 (1737) veya 1154 (1741) olarak kaydeder. Babası Mîr Gulâm Hüseyin Dâhik, özellikle hiciv ve latifeleriyle tanınmış bir şairdi. Dedesi Mîr İmâmî, Bâbürlü hükümdarlarından I. Şah Cihan döneminde (1628-1657) Herat'tan gelip Delhi'ye yerleşmişti.

Öğrenimini ailesinin yanında tamamlayan Gulâm Hasan, 1739'da Delhi'de çıkan karışıklıktan dolayı babası ile birlikte Evedh (Avad/Oudh) Devleti'nin başşehri Feyzâbâd'a gitti. Burada Nevvâb Âsafüddevle'nin hizmetine girdi. Âsafüddevle 1775'te başşehri Leknev'e naklettikten sonra Gulâm Hasan da oraya yerleşti. Leknev'de Sâlâr Ceng ile oğlu Nevâziş Han ve Cevâhir Ali Han gibi ileri gelen devlet adamlarıyla tanıştı. Kaside ve mesnevilerini ithaf ettiği bu kişiler tarafından himaye edilen Gulâm Hasan Leknev'de vefat etti.

Önce Farsça, daha sonra Urduca yazdığı şiirlerinden bilhassa Farsça olanlarında başarılı bir sanatkâr olduğu herkesçe kabul edilmiştir. Urduca şiirlerinde Mîr Ziyâ, Mirza Sevdâ-i Dihlevî, Süz ve Hâce Mîr Derd gibi şairlerin etkisi görülür.

Eserleri. Gulâm Hasan'ın başlıca eserleri şunlardır: 1. Siḥrü'l-beyân. Bir kaside ile birlikte Âsafüddevle'ye takdim ettiği Urduca bir mesnevi olup Delhi şiir akımının en güzel örneğini oluşturur. Eski bir Hint halk hikâyesini konu alan ve Urdu şiirinin de en mükemmel eseri olarak kabul edilen Siḥrü'l-beyân'ın Urdu edebiyatı üzerinde büyük etkisi olmuştur. Eser, Sâlim Abdullah (Karaçi 1955) ve Vahîd Kureyşî (Lahor 1966) tarafından neşredilmiştir. Mîr Bahadır Ali Hüseynî'nin nesre çevirdiği Siḥrü'l-beyân'ı Aram, Ronak Banarsi, Fâhir Muhammed Tâig, Zarîf ve

Abdullah Fetihpûrî tiyatro eseri haline getirmişlerdir. Eser Bowdler Bell, M. H. Court ve diğer bazı kişiler tarafından İngilizce’ye çevrilmiştir. 2. Teẕkire-i Şuʿarâ-yı Urdû (Aligarh 1922). Müellifin Farsça tek mensur eseri olup Urduca şiir yazan 300 şairin hal tercümesini ihtiva eder. Eski, orta ve çağdaş dönem şairlerine göre üç bölüme ayrılmıştır. Şairlerin alfabetik sıra ile kaydedildiği eserin dili ağır olmakla birlikte şairler ve şiirleri hakkında isabetli değerlendirmeler yapmıştır. 3. Mes̱neviyyât. Müellifin kendi mesnevilerinden oluşan Urduca bir mecmua olup bu mesnevilerin başlıcaları şunlardır. Naḳl-i Zen-i Faḥişe, Şâdî-i Âṣafüddevle, Tehniyet-i ʿÎd, Vaṣf-ı Ḳaṣr-i Cevahir, H̱ân-ı Niʿmet, Rumûzü’l-ʿârifîn ve Gülzâr-ı İrem. Bunlardan Rumûzü’l-ʿârifîn, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Mes̱nevî’si örnek alınarak yazılmıştır. Gülzâr-ı İrem tarihle ilgili bir eser niteliğindedir. Vaṣf-ı Ḳaṣr-i Cevahir ise Cevâhir Ali Han’ın methine dairdir. Şairin bu mesnevileri Mes̱neviyyât-ı Mîr Ḥasan adıyla Abdülbârî Âsî tarafından yayımlanmış (Leknev 1945), daha sonra Vahîd Kureyşî tarafından eserin yeni baskısı yapılmıştır (Lahor 1966).

## BİBLİYOGRAFYA

Gulâm Hasan, Siḥrü’l-beyân (nşr. Sâlim Abdullah), Karaçi 1955, nâşirin önsözü, s. 5; Muhammed Hüseyin Âzâd, Âb-ı Ḥayât, Lahor 1950, s. 249-250; Vahîd Kureyşî, Mîr Ḥasan ôr un kâ Zamâne, Lahor 1959, s. 201-204; S. M. Akīl, Urdû Mes̱nevî kâ İrtiḳāʾ Şimâl-i Hind me, Allahâbâd 1965, s. 118-126, 333-339, 373-374; Râm Bâbu Seksîne, Târîẖ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1967, s. 89; Târtẖ-i Edebiyyât-ı Müselmânân-ı Pâkistân u Hind, Lahor 1971, VII/2, s. 168; Îcâz Hüseyin, Muẖtaṣar-ı Târîẖ-i Edeb-i Urdû, Karaçi 1971, s. 87-92; Muhammad Sadiq, A History of Urdu Literatüre, Calcutta 1984, s. 150-153; Cemîl Câlibî, Târîẖ-i Edeb-i Urdû, Lahor, ts., II, 819; Ebü’l-Leys Sıddîkî, Leknev kâ Debistân-ı Şâʿirî, Karaçi 1987, s. 108; a.mlf., “Mîr Ḥasan Dihlevî”, UDMİ, XXI, 935-937; J. A. Haywood, “Ḥasan, Mīr G̲h̲ulām”, El2 Suppl. (İng.), s. 358-359.

Hanıf Fauq

# GULÂM HÜSEYİN

غلام حسين

Gulâm Hüseyn Selîm Zeydpûrî (ö.1233/1817)

Bengal’in ilk müslüman tarihçilerinden.

Evez’de Bâre Banki civarındaki Zeydpûr’da doğdu. Daha sonra İngiliz Bâzârı diye de bilinen Engrîzâbâd’a göç etti. İyi bir eğitim gördü. Bölgedeki İngiliz Doğu Hindistan Şirketi’nin ticarî temsilcisi George Udny’nin (Udney) sorumluluğu altında postahane müdürü (dak münşî) oldu. Udny’nin ricası üzerine bir Bengal tarihi yazmayı kabul etti ve 1202’de (1787-88) tamamladığı bu Farsça eserine Riyâżü’s-selâṭîn adını verdi. Eser bir mukaddime ve dört bölümden meydana gelmektedir.

Gulâm Hüseyin Riyâżü’s-selâṭîn’in mukaddimesinde Bengal ve civarını tanıtır; bölgede yaşayan halka dair bilgi verir. Ayrıca bazı şehir ve kasabaları tasvir eder; Bengal sultanlarıyla valilerini ve onlarla ilgili bazı anekdotları anlatır. Birinci bölümde Delhi sultanlarının tayin ettiği Bengal valilerinden, ikinci bölümde bağımsız Bengal sultanlarından, üçüncü bölümde Bâbürlüler’e bağlı vekillerden (nâzımlar, nizamlar), son bölümde Fransız ve Portekizliler’in Bengal’e gelişinden ve buradaki İngiliz hâkimiyetinden bahseder. Mevlevî Abdülhak Âbid tarafından neşredilen Riyâżü’s-selâṭîn’i (Kalküta 1890) Mevlevî Abdüsselâm notlarla birlikte İngilizce’ye çevirmiştir (Calcutta 1902; Delhi 1975).

## BİBLİYOGRAFYA

Gulâm Hüseyin Sâlim, Riyâżü’s-selâṭîn (nşr. Mevlevî Abdülhak Âbid), Kalküta 1890; a.e. (İng. trc. Mavlavi Abdus Salam), Calcutta 1902, s. 2-5; Storey, Persian Literatüre, I/1, 178; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır,

VII, 352; Hânbâbâ, Fihrist II, 2726; Gholam Rasul, The Origin and Development of Muslim Historiography, Dakka 1984, s. 117-119; H. Beveridge, “The Khurshid Jahan Numa of Sayyad Ilāhī Bakhsh al-Ḥusainī Angreēzābādī”, JASB, LXIV/1 (1895), s.’ 196, 198; “Gulâm Hüseyin”, İA, IV, 824; A. S. Bazmee Ansari, “Ghulām Ḥusayn (Salīm)”, El2(İng.), II, 1092.

A. S. Bazmee Ansarı

# GULÂM HÜSEYİN HAN

غلام حسین خان

(ö.1230/1815’ten sonra)

Hintli münşî.

1140’ta (1728) Delhi’de (Cihanâbâd) doğdu. Tabâtabâî nisbesiyle tanınır. Bâbürlü şehzadelerinden II. Şah Âlem’in kâtibi Seyyid Hidâyet Ali Han’ın oğludur. Babası ailesiyle birlikte, Bengal nâzımı Şücâüddevle’nin hizmetinde çalışan akrabası Allah Virdî Han Mehâbet Ceng’in bulunduğu Mürşidâbâd’a göç etti (1732). Allah Virdî Han Azîmâbâd nâzımı olunca babası da oraya gidip yerleşti ve kısa zamanda geniş bir çevre edinerek Azîmâbâd nâibi oldu.

1745’te Delhi’den Azîmâbâd’a giden Gulâm Hüseyin Han burada dayısının kızı ile evlendi. 1748 yılında, Allah Virdî Han’ın Mongîr’de bulunan damadı Saîd Ahmed Han Savlet Ceng’in hizmetine girdi ve Purniye bölgesinin en yüksek zâbıta âmirliğine (fevcdâr) tayin edildi. Saîd Ahmed Han ölünce (1755) halefi ve oğlu Şevket Ceng Han’ın yanında çalıştı. Şevket Ceng Han’ın, Bengal Hükümdarı Sirâcüddevle’ye karşı ayaklanması üzerine (1756) vaktiyle ailesini sürgün eden Sirâcüddevle’nin kendisini öldüreceğinden korkarak Benâres’teki akrabalarının yanına sığındı. 1757’de Azîmâbâd’a gitti. Vali Raca Râm Narâyan’ın yardımıyla ailesinin Azîmâbâd’daki mülklerini aldığı gibi burada yaşamasına da izin verildi. 1759’da II. Şah Âlem’in Bengal’e saldırısı sırasında onun tarafına geçtiyse de saldırı başarısızlıkla sonuçlanınca Benâres’e gitti.

Gulâm Hüseyin, bir müddet sonra Râm Narâyan’ın kendisini affettiğini öğrenip Azîmâbâd’a döndü. Burada bazan İngilizler’in, bazan Mîr Kāsım’ın yanında yer almak suretiyle iki tarafın da teveccühünü kazanmaya çalıştı. Mîr Kāsım, kendisine sadık kalması için ona 5000 rupi verdiği gibi birikmiş maaşlarını da ödetti. 1763’te Mîr Kāsım’ın İngilizler’e yenilmesi üzerine tekrar Benâres’e giden Gulâm Hüseyin ertesi yıl buraya gelen II. Şah

Âlem'in ordusuna katıldı. Ancak Evedh (Avad/Oudh) nevvâbı Vezîr'in kumandasındaki bu orduda kalmak istemeyip ayrıldı. 1765'te İngilizler tarafından Benâres'teki bir fabrikada görevlendirildiyse de kısa bir süre sonra babasının ölüm haberini alınca buradan ayrılıp Hüseyinâbâd'a gitti. 1773'te hac için hazırlık yapmak üzere Kalküta'ya geldi; ancak parasızlığı sebebiyle isteğini yerine getiremedi ve Azîmâbâd'a döndü. O sırada Azîmâbâd'a gelen Albay Goddard tarafından buranın malî işler yönetimine tayin edildi. Bir müddet sonra Âsafüddevle ordusu kumandanlığına getirilen Goddard'la birlikte Leknev'e gitti, bir yıl sonra tekrar Azîmâbâd'a döndü. 1778'de yine Albay Goddard'la birlikte gittiği Kalküta'da dört yıl kalarak İngiliz genel valisi Warren Hastings'in güvenini kazanmaya çalıştıysa da başarılı olamadı.

Gulâm Hüseyin Han'ın ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak 1230'da (1815) hayatta olduğunu gösteren kayıtlar vardır. Abdülhay el-Hasenî'ye göre babası tarafından Mongîr civarında kurulmuş olan Hüseyinâbâd'da vefat etmiştir (Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VI, 200). Soyundan gelenlere Patna'da bugün de rastlanmaktadır.

Her şartta edebî faaliyetini sürdürmekten geri kalmayan Gulâm Hüseyin Han mesleğinin ehli bir münşî idi.

Eserleri. 1. Siyerü'l-müteʾaḫḫirîn. Gulâm Hüseyin, Hindistan tarihini Evrengzîb'in ölümünden (1707) 1781'e kadar ayrıntılı bir şekilde anlatan bu eseri Şubat 1780'de yazmaya başlamış. Ağustos 1781'de bitirmiştir. Müellif hattı nüshası Bankipûr Oriental Public Library'de bulunan eserin (M. Abdul Muqtedir, VII, nr. 582) çeşitli baskıları yapılmıştır (Kalküta 1248; Leknev 1282, 1314). Siyerü'l-müteʾaḫḫirîn, Hacı Mustafa (Raymond) tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (Kalküta 1789, 1902-1903, 1926). Eseri S. Bahşiş Ali Feyzâbâdî İḳbâlnâme (Delhi, ts.), Gôkul Prasâd Mirʾâtüs-selâṭîn (Leknev 1874) adıyla Urduca'ya tercüme etmiştir. Siyerü'l-müteʾaḫḫirîn'in kısmî bazı İngilizce çevirileri yanında (Storey, I/1, s. 638-639) Mülaḫḫaṣü't-tevârîḫ adıyla kısaltılmış Farsça bir metni de vardır (Kalküta 1243; Agra 1247). 2. Bişâretü'l-imâme. Atalarının hal tercümelerini ve dedesi Seyyid Alîmullah Tabâtabâî ile büyük dedesi Seyyid Feyzullah'ın kerâmetlerini ihtiva eder (a.g.e., I/1, s. 634; El2 [İng.], II, 1092).

Gulâm Hüseyin’in ayrıca, Mîr Hüseyin el-Meybüdî’nin Fevâtiḥ adlı eserindeki bazı hadislerin şerhinden ibaret olup Hz. Ali ve Ehl-i beyt’in faziletlerini konu alan ve adı zikredilmeyen bir eseri (eksik bir nüshası için bk. M. Abdul Muqtedir, XIV, nr. 1319), Mevlânâ’nın Mes̱nevî’siyle ilgili bir şerhi ve bir Kur’an tefsiri bulunmaktadır. Tarihe dair Şerefnâme adlı bir eser de ona izâfe edilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Gulâm Hüseyin Han Tabâtabâî, Siyerü‘l-müteʾaẖẖirîn, Leknev 1866, II/3, s. 948-952; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 280-282; Mavlavi Abdul Muqtedir, Catologue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library of Bankipore, Patna 1908, VII, nr. 582; XIV, nr. 1319; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ẖavâṭır, VI, 199-200; Storey, Persian Literature, I/1, s. 625-640; Gholam Rasul, The Origin and Development of Muslim Historiography, Dakka 1984, s. 120-122; M. H. Elliot-J. Dowson, The History of India, Delhi 1990, VIII, 194-198; Kāmûsü’l-alâm, V, 3283; “Gulâm Hüseyin Han”, İA, IV, 824; A. S. Bazmee Ansari, “G͟hulām Ḥusayn K͟hān Ṭabāṭābāʾī”, El2 (İng.), II, 1091-1092.

Tahsin Yazıcı

# GULÂM ŞÂDÎ

(ö.924/1518’den sonra)

Bestekâr ve hânende.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Herevî nisbesiyle de anılır. Abdülkādir-i Merâgī’nin (ö. 838/1435) önde gelen talebeleri arasında yer aldığı mûsiki tarihiyle ilgili eserlerin çoğunda kaydedilirse de onun 1518 yılında henüz hayatta bulunduğu dikkate alındığında, Merâgī’nin sözü geçen talebesinin Gulâm Şâdî değil babası Hânende Şâdî olduğu daha kuvvetli bir ihtimal olarak ortaya çıkar.

Sultan Baykara’nın sarayında yetişen Gulâm Şâdî, sarayda düzenlenen üst seviyedeki mûsiki toplantılarının vazgeçilmez bir üyesi olarak devrin ünlü mûsikişinasları arasında yer aldı. Ayrıca Ali Şîr Nevâî’den de büyük yardım ve destek gördü. Çeşitli mûsiki aletlerini çalmakla birlikte asıl şöhretini bestekârlığı ve hânendeliğiyle yapmıştır. Mahmut Ragıp Gazimihal, onun ve Abdülkādir-i Merâgī’nin eserlerinin talebelerinden Zeynelâbidîn adlı bir sanatkâr tarafından Anadolu’da tanıtılıp yayıldığından bahseder. Bu sanatkârın, Ḳānûn-ı ʿİlmî ve ʿAmeliyy-i Mûsiḳī adlı eserin müellifi bestekâr Zeynelâbidîn el-Hüseynî olması kuvvetle muhtemeldir. Gulâm Şâdî’nin Fâtih Sultan Mehmed tarafından İstanbul’a davet edildiği de rivayet edilir.

Gulâm Şâdî 1512 yıllarında, şöhretini duyan Kazan hanlarından Muhammed Emin Han’ın isteği üzerine Hüseyin Baykara’nın halefi Şeybak Han tarafından Kazan’a gönderildi. Burada Emin Han’ın iltifatlarına mazhar olduysa da Horasan ile Kazan’ın mûsiki anlayışları arasındaki farklılıktan dolayı Kazan’daki icrasının dinleyiciler tarafından beğenildiği söylenemez. Gulâm Şâdî, büyük ihtimalle Muhammed Emin Han’ın ölümünden (1518) sonraki fetret devrinde söylediği bir söz yüzünden Bargaç Han’ın emriyle suda boğularak öldürüldü. Küçük kardeşi Şâdî Beçe de XVI. yüzyılın önemli mûsikişinaslarındandır.

Herat sarayının kültür ortamında yetişen Gulâm Şâdî araştırmacıların çoğuna göre Abdülkādir-i Merâgī'den sonra XV. yüzyılın en büyük mûsiki sanatkârı kabul edilmiştir. Gulâm Şâdî ile Merâgī arasında geçen bir olaydan bazı kaynaklarda söz edilmektedir. Buna göre,

eserlerinin başkaları tarafından öğrenilmesini istemeyen Merâgī'nin hizmetine Hüseyin Baykara tarafından sağır ve dilsiz bir köle diye Gulâm Şâdî verilir. Gulâm Şâdî gizlice saraya giderek öğrendiği eserleri oradaki mûsikişinaslara öğretir. Daha sonra Merâgī'nin de hazır bulunduğu bir mûsiki meclisinde Hüseyin Baykara bu eserleri icra ettirir. Bu duruma çok sinirlenen Merâgī olaydan kısa bir müddet sonra vefat eder. Bu rivayet, her şeyden önce Abdülkādir-i Merâgī'nin sanatkârlık anlayışı ile bağdaşmadığı gibi Merâgī'nin 1435'te öldüğü, Hüseyin Baykara'nın ise 1438'de doğduğu göz önüne alındığında böyle bir olayın gerçekleşmesinin tarih bakımından da mümkün olmadığı görülür.

Gulâm Şâdî'nin adı eski kaynaklarda bazı mûsikişinasların sanatkârlık kudretini gösteren bir vasıf olarak da kullanılmıştır. Meselâ, "Fenn-i mûsikīde şehrin Gulâm Şâdî'si idi" gibi ifadeler bunlardandır. Eserlerine çeşitli el yazması güfte mecmualarında bazan "Gulâm" imzası ile rastlanan Gulâm Şâdî'nin tesbit edilen üç kârından Farsça olan ikisinin notası Dârülelhân Külliyâtı arasında neşredilmiştir (bk. bibl.). Güftesi Molla Câmî'ye ait olan Arapça kârının notası da bestekârı zikredilmeden "Tawšīh" başlığı altında La musique arabe'da yayımlanmıştır (Paris 1959, VI, 243).

## BİBLİYOGRAFYA

Bâbür, Bâbürnâme (Ankara 1943; nşr. Reşit Rahmeti Arat), Ankara 1985, s. 284-285, 297; Mecmûa, İÜ Ktp., TY, nr. 3466, vr. 28a; Mecmûa., İÜ Ktp., TY, nr. 3608, vr. 3b; Mecmûa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, TY, nr. 759, vr. 1a; Fahrî Herevî, Teẕkire-i Ravżatü's-selâṭîn, Tebriz 1345, s. 26; Dimitri Kantemir [Kantemiroğlu], Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1979, II, 242; Rauf Yekta, Esâtîz-i

Elhân: II. Hâce Abdülkādir-i Merâgī, İstanbul 1318, s. 94-97; Türk Musikisi Klasikleri: Dârülelhân Külliyâtı (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul, ts., nr. 163-164, 176; L. Bouvat, L'empire mongol, Paris 1927, s. 212; R. d'Erlanger, La musique arabe, Paris 1959, VI, 243, 380; Nazmi Özalp, Türk Musikisi Tarihi, Ankara, ts. (TRT Müzik Dairesi Başkanlığı yayını), I, 21-23, 128; Charles Fonton, 18. Yüzyılda Türk Müziği (trc. Cem Behar), İstanbul 1987, s. 52-55; Kip, TSM Sözlü Eserler, s. 5, 104; Mahmut Ragıb Kösemihal [Gazimihal], "Asırlar Boyunca Tarihi Türk Musikisi -II-", MM, sy. 240 (1968), s. 14; M. Takî Dânişpejûh, "Mûsiḳīnâmehâ", Hüner u Merdüm, sy. 145, Tahran 1353 hş./1974, s. 73; M. Kemal Özergin, "Geç Ortaçağ Klâsik Musikisinde Ezgi Dizileri", Mızrap Mecmuası, sy. 18, İstanbul 1984, s. 6, 33; Reşit Rahmeti Arat, "Kazan", İA, VI, 510; Öztuna, BTMA, II, 327.

Nuri Özcan

# GULÂMU ALİ

(bk. ABDULLAH ed-DİHLEVÎ).

# GULÂMU HALÎL

غلام خليل

Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Gālib el-Bâhilî

(ö.275/888)

Uydurma rivayetleriyle tanınan muhaddis, zâhid ve vâiz.

Aslen Basralı olup Bâhile kabilesindendir. Adını unutturacak kadar meşhur olan Gulâmu Halîl lakabını nereden aldığı bilinmemektedir. Enes b. Mâlik'in hizmetkârı olduğu söylenen ve uydurduğu bazı rivayetleri Enes'e nisbet eden Ebû Mikyes Dînâr b. Abdullah el-Habeşî'den yaptığı rivayetlerle tanınır. Ayrıca Süleyman b. Dâvûd eş-Şâzekûnî'den, hadis hâfızları İsmâil b. Ebû Üveys, Sehl b. Osman ve Şeybân b. Ferruh gibi âlimlerden hadis rivayet etmiş; kendisinden de hadis hâfızı İbn Mahled, Ebû Amr İbnü's-Semmâk, Kādî Ebû Bekir Ahmed b. Kâmil el-Bağdâdî gibi muhaddisler rivayette bulunmuştur.

264 (877) yılı başlarında Vâsıftan Bağdat'a gitti. Zühdü ve tesirli vaazlarıyla hem halk hem de devlet adamları üzerinde büyük nüfuz kazandı. Sûfiyye'nin muhaddisler tarafından beğenilmeyen bazı hallerini, özellikle onlardan bir kısmının Allah'ı çok sevdiği, Allah'ın da kendilerini sevdiği ve gönüllerindeki ilâhî korkuyu giderdiği yolundaki iddialarını şiddetle reddetti; hatta muhabbetullah anlayışının yanlış olduğunu, insanın Allah'tan korkması gerektiğini söyledi. Halife Mu'temid-Alellah'ın üvey kardeşi ve veliahdı Muvaffak'ın annesi onun hayranlarından olduğu için saraydan aldığı destek ve cesaretle mutasavvıflara karşı zâbıtayı kullandı ve onlardan bir kısmının hapsedilmesini sağladı. Bu arada Nûriyye adlı tasavvufî akımın öncüsü olan Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî Rakka'ya kaçtı (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 285).

Gulâmu Halîl hadis rivayetinde oldukça lâubali bir kişi olarak bilinir. Ebû Hâtim er-Râzî onun tanınmayan kimselerden münker rivayetleri

bulunduğunu, bununla beraber hadis uyduranlar grubuna girmeyen sâlih bir kişi olduğunu söylemekteyse de ondan söz eden diğer âlimler hadis ilminde güvenilir olmadığı, uydurma rivayetleri naklettiği, hatta hadis uydurduğu konusunda hemen hemen ittifak etmişlerdir. Bazı rivayetlerde senedlerdeki bir kısım râvinin adını daha tanınmış olanlarıyla değiştirdiği de söylenmektedir. Nişâburlu muhaddis Ebû Bekir es-Sıbgī onun yalan söylediğinden şüphe etmediğini ifade etmektedir. Gulâmu Halîl, Ebû Abdullah en-Nihâvendî kendisine zühd konusunda rivayet ettiği bazı hadisleri kimden naklettiğini sorduğu zaman bunları halkın kalbini yumuşatmak için uydurduğunu itiraf etmiştir (İbn Adî, I, 198-199). Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin onun hakkında "Bağdat deccâli" ifadesini kullandığı ve rivayetlerinden 400 kadarını inceledikten sonra bunların hepsinin hem metin hem sened bakımından uydurma olduğunu söylediği ve öldüğünde cenaze namazını kılmadığı belirtilmektedir (İbnü'l-Cevzî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, I, 88). Ebû Hâtim İbn Hibbân, Gulâmu Halîl'in hadis ilmiyle bir ilgisi bulunmadığını, kendisine sorulan her şeye cevap verdiğini, hatta kendi rivayetlerinden olmayan hadisleri bile çekinmeden rivayet ettiğini, nitekim bir defasında, Buhârî'nin İsmâil b. Ebû Üveys'ten naklettiği seksen hadisi ihtiva eden sayfalar kendisine verildiğinde bu hadisleri kendisinin de hocası olan İbn Ebû Üveys'ten duymuş gibi rivayet ettiğini belirtmektedir. Dârekutnî de onun hadiste çok zayıf olduğunu ve rivayetlerinin hiçbir değeri bulunmadığını söylemiştir.

Gulâmu Halîl, 275 yılının Receb ayında (Kasım 888) Bağdat'ta vefat etti. Bir kayıkla Basra'ya götürülen naaşı burada toprağa verildi ve kabrinin üzerine bir kubbe yapıldı. Gulâmu Halîl'in çok bilgili olduğu, vaazlarında güzel konuşması sebebiyle herkese tesir ettiği, son derece sade giyindiği ve sadece sebze yediği zikredilmektedir. İbn Tağrîberdî, halk üzerinde bıraktığı müsbet tesir sebebiyle onun abdallardan olabileceğini kaydeder.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hatim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 73; İbn Hibbân, Kitâbü'l-Mecrûḫîn, I, 150-151; İbn Adî, el-Kâmil, I, 198-199; Dârekutnî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, s. 54;

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 78-80; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam,V, 95-96; a.mlf, eḍ-Ḍuʿafâʾ, I, 88; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 282-285; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 271-280, s. 276-278; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 141-142; II, 30, 438; IV, 256-257; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 54; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 272-274; İbn Tağrîberdî, en-Mücûmü'z-zâhire, III, 72.

M. Yaşar Kandemir

# GULÂMU SA‘LEB

غلام ثعلب

Ebû Ömer ez-Zâhid Muhammed b. Abdilvâhid b. Ebî Hişâm el-Bağdâdî el-Bâverdî

(ö.345/957)

Lugat ve hadis âlimi.

261 (874-75) yılında Bağdat’ta doğdu. Aslen Horasan bölgesinin Bâverd şehrinden olduğu için Bâverdî nisbesiyle, bir müddet nakış işi yaptığı için Mutarriz lakabıyla, dünya malına değer vermediğinden dolayı Zâhid unvanıyla anılır. Kendi adını unutturan Gulâmu Sa‘leb (Sa‘leb’in oğlu) lakabını ise hocası Sa‘leb’le uzun süren beraberliği ve yakın dostluğu sebebiyle almıştır.

Çocukluğu ve ilk eğitimiyle ilgili fazla bilgi yoktur. Tahsiline Bağdat’ta başlayan Gulâmu Sa‘leb, gençlik yıllarından itibaren mesleğini bırakarak kendini tamamen ilme verdi. Dönemin en tanınmış iki dil âlimi olan Kûfeli Sa‘leb ile onun rakibi Basralı Müberred’e talebe oldu. İlk hocası Sa‘leb’den çok şey öğrendi; ondan nakillerde bulundu ve kitaplarını rivayet etti. Ayrıca Mûsâ b. Sehl el-Veşşâ, İbrâhim b. Heysem el-Beledî, Ahmed b. Saîd el-Cemmâl ve Bişr b. Mûsâ el-Esedî gibi âlimler de hocaları arasında zikredilmektedir.

Gulâmu Sa‘leb bir süre devlet adamlarının çocuklarına hocalık yaptı. Bu arada kâtipler başta olmak üzere birçok önemli sima kendisinden özellikle hocası Sa‘leb’in eserlerini okudu. Ders almak üzere gelenlere, Muâviye’ye olan sevgisinden dolayı yazdığı Feżâʾilü Muʿâviye adlı eserini okumalarını şart koştuğu rivayet edilir (İbnü’l-Kıftî, III, 172). Kaynaklarda öğrencisi ve eserlerinin râvisi olarak geçen otuza yakın isim arasında Ebû Ali el-Hâtimî, Ebû Ali el-Kālî, İbn Hâleveyh, Ebû Ubeydullah el-Merzübânî ve Ebü’t-Tayyib el-Lugavî gibi ilim adamları bulunmaktadır.

9 Zilkade 345 (12 Şubat 957) tarihinde Bağdat'ta vefat eden Gulâmu Sa'leb'in kabrinin Ma'rûf-i Kerhî'nin mezarının karşısında olduğu belirtilmektedir. Ebü'l-Abbas el-Yeşkürî'nin onun ilmî başarılarını öven bir kasidesi vardır (Yâkūt, XVIII, 233-234).

Bağdat gibi önemli bir ilim ve kültür merkezinde bulunma fırsatını çok iyi değerlendiren Gulâmu Sa'leb bu şehrin önde gelen âlimleri arasında yer almış, hem Basra hem de Kûfe âlimleriyle irtibatı ve özellikle Sa'leb gibi güçlü bir dil âlimine talebe olması sebebiyle kıraat, tefsir, hadis, dil ve edebiyat gibi çeşitli ilimlerde ilerleme imkânı bulmuş ve kısa zamanda şöhrete kavuşmuştur.

Gulâmu Sa'leb samimi bir dindar, dürüst bir âlim, sorumluluk duygusu taşıyan ve öğrencilerinin çeşitli meseleleriyle yakından ilgilenen fedakâr bir insandı. Devamlı şekilde ilimle meşgul olduğu için geçimini sağlayacak imkânları elde edememiş ve sıkıntı içinde yaşamış, buna rağmen eline geçen parayı başkalarıyla paylaşmaktan geri durmamıştır. Onun meşhur sözlerinden biri de şudur: "Dostların hakkını gözetmemek insanı küçültür; onların hakkını vermek ise insanı yüceltir. Allah'a şükrederek dostların ihtiyaçlarını karşılamaya gayret ediniz ki mükâfatını göresiniz."

Güçlü hafızaya sahip sika râviler arasında yer alan Gulâmu Sa'leb'in ezberinden yazdırdığı kitaplarının binlerce sayfayı bulduğu kaydedilir. Onun güçlü hafızası bazı kimseleri tereddüde sevketmiş, hatta her sorulana cevap vermesinden dolayı onu yalancılıkla suçlayanlar da olmuştur. Söylediklerinin doğru olup olmadığını anlamak için kendisini denemek üzere çeşitli konularda soru soranlar, uzunca bir aradan sonra aynı soruları tekrar sorduklarında aynı cevapları almışlardır. Hadisçilerin Gulâmu Sa'leb'in güvenilir bir râvi olduğunu ortaya koymuş olması dil ve edebiyattaki güvenilirliğine de kesinlik kazandırmakta, onu yalancılıkla itham etmenin ise tamamen kıskançlıktan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Bazı kaynaklar Gulâmu Sa'leb'in Emevî taraftarı olduğunu ve Feżâ'ilü Muʿâviye adlı eserini Muâviye hayranlığından dolayı yazdığını belirtmekteyse de onun bu kitabı, yaşadığı ikinci Abbâsî döneminde Arap unsurunun geri planda kaldığını görmesi üzerine, Muâviye'nin Araplar'ı

hakettikleri yere getiren Emevî Devleti'nin kurucusu olması sebebiyle yazdığı da ifade edilmektedir. Feżâ'ilü Muʿâviye'nin hem Hz. Ali ve evlâdına hem de Muâviye'ye karşı aşırı sevgiye ve aşırı hücum ve iftiralara reddiye niteliğini taşıması bu kanaati doğrulamakta, aynı zamanda Gulâmu Sa'leb'in cesaret ve insaf sahibi bir âlim olduğunu göstermektedir. Öte yandan Gulâmu Sa'leb'i İmâmiyye Şîası'na nisbet edenler varsa da bu iddia inandırıcı hiçbir belgeye dayanmamaktadır (Gulâmu Sa'leb, Fâʾitü'l-Faṣîḥ [nşr. Muhammed Abdülkādir Ahmed], nâşirin mukaddimesi, s. 15-16).

Fazla şiiri bulunmayan Gulâmu Sa'leb'in kaynaklardaki bazı beyitlerinden güçlü bir şair olmadığı anlaşılmaktadır.

Eserleri. Gulâmu Sa'leb'in kaynaklarda zikredilen eserlerinin sayısı otuzdan fazla ise de bunların çoğunun mevcudiyeti bilinmemektedir. Günümüze ulaşan eserleri şunlardır: 1. el-ʿAşerât fî ġarîbi'l-luġa. Arapça'da az kullanılan (nâdir) kelimelere dair bir eser olup altmış babdan ibarettir. Her babın on kelime ihtiva etmesi düşünülmüşse de mevcut şekliyle bazı bablarda daha az kelime bulunduğu görülmektedir. Ebû Abdullah el-Kazzâz (ö. 412/1021) tarafından tamamlanan eseri Yahyâ Abdürraûf Cebr yayımlamıştır (Amman 1984). 2. Kitâbü Fâʾiti'l-Faṣîḥ. Müellif bu eserini, hocası Sa'leb'in yanlış kullanılan kelimelere dair yazdığı el-Faṣîḥ'i tamamlamak üzere kaleme almış, onda bulunmayan bazı kelimelerle, bazı babları eserine eklemiş ve hatalı gördüğü yerleri düzeltmiştir. Kitâbü Fâʾiti'l-Faṣîḥ, Muhammed Abdülkādir Ahmed tarafından önce bir dergide (MMMA, XIX [1973], s. 309-337), ardından da müstakil kitap olarak neşredilmiştir (Kahire 1406/1986). Eseri ayrıca Abdülazîz Matar da yayımlamıştır (Kahire 1976). 3. Kitâbü'l-Müdâḫal (el-Müdâḫalât). Bir çeşit sözlük olan, "müselsel" ve "müşeccer" diye de bilinen bu tür eserlerde (Ahmed eş-Şerkāvî İkbâl, s. 341) her bab bir kelimeyle başlar, bu kelime bir başkasıyla açıklanır ve bu şekilde devam edilerek kelime sayısı 100'e tamamlanır. Genellikle her babın son kelimesiyle ilgili olarak şiirden bir örnek verilir. Otuz babdan meydana gelen ve müellifi tarafından Ḥallü'l-Müdâḫal (ʿİlelü'l-Müdâḫal) adıyla şerhedilen eseri ilk defa Abdülazîz el-Meymenî (MMİADm., IX [1929], s. 449-460, 532-544, 601-616), daha sonra da Muhammed Abdülcevâd (Kahire 1956, 1958) neşretmiştir. 4. Kitâbü Yevm ve leyle fi'l-luġat ve'l-ġarîb (Kitâbü'l-Yevm ve'l-leyle ve'ş-şehr ve's-sene ve'd-dehr). Gündüz, gece, aylar, haftanın

günleri ve seneyle ilgili kelimeleri bir araya getiren eser Muhammed Cebbâr el-Mu‘aybid tarafından yayımlanmıştır (MMMA, XXIV/2 [1978], s. 229-338). 5. Yâḳūtetü’ṣ-ṣırâṭ fî tefsîri’l-Ḳurʾân.

Müellifin günümüze ulaşmayan Kitâbü’l-Yevâḳīt’inin bir bölümü olduğu sanılan eserin Süleymaniye Kütüphanesi’nde iki nüshası bulunmaktadır (Lâleli, nr. 255/4, vr. 57a-76b; Reşid Paşa, nr. 348/3, vr. 46a-74b). Kaynaklarda el-Yâḳūtetü fî ġarîbi’l-Ḳurʾân adıyla zikredilen eserin de bu kitabın veya Kitâbü’l Yevâḳīt’in bir bölümü yahut aynı olması muhtemeldir. 6. Cüzʾmin rivâyeti Ebî ʿÖmer ez-Zâhid Ġulâmi S̱aʿleb fi’l-ḥadîs̱ ve’l-edeb. The Chester Beatty Library’de bulunan eseri (nr. 3495/10, vr. 95a-109a) A. J. Arberry yayımlamıştır (MMİADm., XXIV [1949], s. 234-243, 372-384). Eserin üçüncü cüzü Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 16, vr. 18a-88a). Kitâbü’l-Maḳṣûr ve’l-memdûd. İki varaklık bir bölümü Rabat’ta mevcuttur (el-Hizânetü’l-âmme, nr. 100/8).

Bunlardan başka kaynaklarda Gulâmu Sa‘leb’e nisbet edilen bazı eserler de vardır (Sezgin, VIII, 155-158). 1. Kitâbü’l-Yevâḳīt (el-Yâḳūte veya el-Yâḳūt). İrticâlen yazdırdığı eserlerinden olup daha sonra buna el-Miḥrâbiyye adıyla bir zeyil yazmıştır. 2. Kitâbü’l-Müstaḥsen. Bu esere de Fâʾitü’l-Müstaḥsen adıyla ilâvede bulunmuştur. 3. Fâʾitü’l-ʿAyn. Halîl b. Ahmed’in Kitâbü’l-ʿAyn’ına zeyildir. 4. Fâʾitü’l-Cemhere. İbn Düreyd’in el-Cemhere adlı sözlüğüne yaptığı ilâveleri ve tenkitlerini ihtiva etmektedir. 5. Şerḥu Kitabi1-Faṣîḥ. Sa‘leb’in el-Faṣîḥ’inin şerhidir. 6. el-Mücâlesât. Sa‘leb’in el-Mecâlis adlı eserinin kendi rivayetiyle gelmiş bir bölümü olması muhtemeldir. 7. en-Nevâdir. 8. Mâ enkerethü’l-aʿrâb ʿalâ Ebî ʿUbeyd fîmâ revâhü ev ṣannefehû. 9. Tefsîru esmâʾi’ş-şuʿarâʾ (Ġarîbü esmâʾi’ş-şuʿara). 10. Kitâbü Ġarîbi’l-ḥadîs̱ maʿa şürûḥ ʿalâ Müsnedi İbn Ḥanbel. Hadis kitaplarındaki garîb kelimelere dair daha sonra yazılan eserlere örnek olmuştur (bk. GARÎBÜ’l-HADÎS). 11. Kitâbü’l-İcâzât. Bir hadis kitabı olduğu kaydedilen bu eserden Radıyyüddin İbn Tâvûs el-İḫtiyârât min kitabi Ebî ʿÖmer ez-Zâhid fi’l-ḥadîs̱ adıyla seçmeler yapmıştır. Ayrıca lugata dair birer risâle olduğu sanılan şu eserleri de zikredilmektedir: Kitâbü’l-Mercan, Kitâbü’l-Müveşşaḥ (el-Mûḍiḥ), Kitâbü’t-Tüffâḥa, Kitâbü’l-Meknûn ve’l-mektûm, el-ʿAsel ve’n-naḥl, es-Sâʿât, el-Büyûʿ, eş-Şûrâ.

Gulâmu Sa‘leb’in Kitâbü’l-Ḳabaʾil adlı bir eserinin olduğu ve bunun VII. (XIII.) yüzyılda Halep kütüphanelerinden birinde yazmasının bulunduğu kaydedilmektedir (a.g.e., VIII, 158).

## BİBLİYOGRAFYA

Gulâmu Sa‘leb, Fâʾitül-faṣîḥ (nşr. M. Abdülkādir Ahmed), Kahire 1406/1986, nâşirin mukaddimesi, s. 7-39; a.mlf., el-ʿAşerât fî ġarîbi1-luġa (nşr. Yahyâ Abdürraûf Cebr), Amman 1984, nâşirin mukaddimesi, s. 5-20; a.mlf., Kitâbü Yevm ve leyle fi’l-luġa ve’l-ġarîb (nşr. M. Cebbar el-Mu‘aybid, MMMA, XXIV/2 [1978] içinde), nâşirin mukaddimesi, s. 231-236; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 340-345; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 356-359; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā 1405/1985, s. 206-210; Yâkūt, Muʿcemû’l-üdebâʾ, XVIII, 226-234; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, III, 171-177; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 329-333; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 508-513; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 164-166; Keşfüẓ-ẓunûn, II, 1273, 1903, 1980, 2053-2054; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 370-371; Brockelmann, GAL, I, 123-124; Suppl., I, 183-184; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, X, 266-267; Sezgin, GAS, VII, 354-355; VIII, 154-158; IX, 147-148; Ömer Ferruh, Târiḫu’l-edeb, II, 448-450; C. Avvâd, Aḳdemü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye fî mektebâti’l-ʿâlem, Bağdad 1982, s. 225; Ahmed eş-Şerkāvî İkbal, Muʿcemül-meʿâcim, Beyrut 1407/1987, s. 341-342; Abdülazîz el-Meymenî, “Ebû ʿÖmer ez-Zâhid”, MMİADm., IX (1929), s. 601-616; Ch. Pellat, “Gh̲ulām Th̲aʿlab”, El2 (İng.), II, 1093.

Hüseyin Abdülhâdî Muhammed

# GULÂMU ZÜHAL

(bk. ABDULLAH b. HASAN el-BAĞDÂDÎ).

# GULÂMÜ’l-HALLÂL

غلام الخلاّل

Ebû Bekr Abdülazîz b. Ca‘fer b. Ahmed el-Bağdâdî (ö.363/974)

Hanbelî fakihi.

Aslen Bağdatlı olup 285 (898) yılında doğdu. Bazı kaynaklarda zikredilen 282 (895) yılı doğru değildir. Lakabını, Hanbelî hukukçusu Ebû Bekir el-Hallâl’in talebesi olmasından dolayı almıştır. Hırakī, İbn Nâciye, İbnü’l-Bâgandî, Ebû Ca‘fer İbn Ebû Şeybe, Ca‘fer b. Muhammed el-Firyâbî ve Ebü’l-Kāsım el-Begavî gibi âlimlerden hadis ve fıkıh dersleri aldı. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel’den hadis dinlediğine dair rivayetlerin doğruluğunu teyit eden bir delil yoktur.

Zehebî, Hanbelî mezhebinde Ahmed b. Hanbel’in talebelerinden sonra Ebû Bekir el-Hallâl ve ondan sonra da Ebü’l-Kāsım el-Hırakî dışında Gulâmü’l-Hallâl gibi bir hukukçunun gelmediğini söyler. En az yirmi meseledeki görüşlerinin hocası tarafından benimsenerek eserlerinde nakledilmesi ve çeşitli konularda hocası ve Hırakī gibi selefleriyle ihtilâfa düşmesi onun ilmî kariyerini göstermektedir (hocasından ayrıldığı görüşlerinden örnekler için bk. İbn Ebû Ya’lâ, II, 120-121; Hırakī’den ayrıldığı 99 meseledeki görüşleri için bk. a.e., II, 76-118).

Aralarında İbn Batta, Ebû İshak İbn Şâkullâ, Ebü’l-Hasan et-Temîmî gibi meşhur âlimlerin de bulunduğu birçok talebe yetiştiren Gulâmü’l-Hallâl 20 Şevval 363 (14 Temmuz 974) tarihinde vefat etti.

Eserleri. Kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: 1. Şerḥu Kitâbi’l-Câmiʿ. Ebû Bekir el-Hallâl’in Hanbelî fıkhına dair Kitâbü’l-Camiʿ adlı eserinin şerhidir. Z. Zâdü’l-müsâfir. Başta Hırakī olmak üzere meşhur Hanbelî fakihlerinin eserlerinden faydalanılarak hazırlanan kitap önceki eseri tamamlayıcı niteliktedir. 3. el-Muḳniʿ Yüz cüzden oluşan bir fıkıh kitabıdır. 4. Kitâbü’l-Ḫilâf maʿa’ş-Şâfiʿî. İmam Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel arasındaki

ihtilaflı meseleleri konu alan bir eserdir. Bunlardan başka eş-Şâfî, el-Kâfî, Muḫtaṣarü's-sünne, Tefsîrü'l-Ḳurʾân ve et-Tenbîh gibi eserleri bulunan Gulâmü'l-Hallâl, ayrıca Ahmed b. Hanbel'in Kitâbü'1-Emr adlı risâlesini de rivayet etmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târiḫu Baġdâd, X, 459-460; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 172; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l -Ḥanâbile, II, 76-127; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 71-72; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ XVI, 143-145; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 278; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1929, IV, 105-106; İbn Müflih ed-Dımaşkī, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, II, 126-127; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd-Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1403/1983, II, 68-75; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 306-308; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 45-46; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 577; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 139; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn.V, 244; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 286; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetül-baḥs̱i'l-ʿilmî, Mekke 1403/1983, s. 368-369; H. Laoust, "Ghulām al-Khallāl", El2 (İng.), II, 1093.

Ahmet Akgündüz

# GULÂT

(bk. GĀLİYYE).

# GÛLKÜNDE

گولكنده

Güney Hindistan’ın Dekken bölgesinde yer alan tarihî bir şehir.

Eski bir Hindû kalesi olan Gûlkünde (Golkonda), Batı Tilangāna bölgesinde hüküm süren Varangal Racalığı’nın merkezi iken 1363 yılında Behmenî Sultanı I. Muhammed Şah’ın önünden kaçan raca Kanhayya tarafından müslümanlara bırakıldı. Sultan Şehâbeddin Mahmûd zamanında (1463-1482) Batı Tilangāna’ya vali tayin edilen Türk asıllı Kulı Kutbülmülk’ün 1512’de bağımsızlığını ilân etmesinden sonra da Kutubşâhîler’in başşehri oldu ve bu durumunu, beşinci sultan Muhammed Kulı Kutubşah’ın 8 km. uzağa Haydarâbâd’ı kurup devletin merkezini buraya taşımasına (1590-1591) kadar sürdürdü. Bu tarihten sonra da özellikle stratejik önemi sebebiyle ön plana çıkan Gûlkünde, 14 Zilkade 1098’de (21 Eylül 1687) Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb tarafından sekiz ay süren bir kuşatma sonucunda ele geçirildi.

Gûlkünde’de Hindûlar’ca kerpiçten inşa edilen müstahkem mevkiler Behmenîler tarafından taşlarla güçlendirilmiş ve dört müstakil kaleden oluşan bu savunma tesisleri, ağırlıkları 1 ton civarında granit bloklarla örülen 6 km. uzunluğundaki çok kalın bir duvarla birleştirilerek tek bir kale haline getirilmiştir. Bu sırada yarım daire kesitli seksen yedi yeni burçla takviye edilen ve Bâlâ Hisar adı verilen kale, batı cephesi bir uçurum halinde olan yüksek kayalar üzerinde yer almaktadır. Duvarlarda İslâm öncesi Hindû izleri hâlâ mevcut olduğu gibi kayalara oyulmuş bazı antik mâbedler de aynen muhafaza edilmiştir. Kutubşâhî hânedanının dördüncü hükümdarı Sultan İbrâhim Kutubşah zamanında 967’de (1559-60) kale duvarlarının tahkimatı daha da kuvvetlendirilmiş ve iç tarafa yine burçları ve sanatkârane mazgalları bulunan muazzam bir duvar daha yaptırılmıştır. Evrengzîb’in 1656 yılındaki seferi sırasında Gûlkünde’ye sığınan Sultan Abdullah Kutubşah da kalenin kuzeydoğu tarafını bazı ilâvelerle güçlendirmiş ve ayrıca Kal‘a-i Nev denilen yeni bir kale inşa ettirmiştir.

Kaynaklardan, hânedanın kurucusu Sultan Kulı Kutbülmülk'ün Gûlkünde'de birçok cami yaptırdığı öğrenilmekteyse de bunlardan sadece 1518 tarihli olan bir tanesinin ayakta kalabildiği görülmektedir. Bu camide Behmenî ve Tuğluklu üslûpları hâkim olup yapının at nalı şeklindeki kemerleri, mihrabı ve süslemeleri daha sonraki Kutubşâhî camileri için bir örnek teşkil etmiştir. 1561 tarihli Mustafa Han Camii ile Sultan Abdullah'ın annesi Hayat Bahşı Begüm'ün türbesine bitişik olan ve 1667 tarihini taşıyan cami özellikle zarif minareleri ve süslemeleriyle dikkat çeker. 1082'de (1671-72) Gûlkünde yolu üzerinde inşa edilen Toli Mescid de fazla büyük olmamasına rağmen süslemeli siyah mermer kaideler üzerinde yükselen minareleriyle Kutubşâhî mimarisinde önemli bir yere sahiptir.

Kutubşâhî hânedanının ilk yedi sultanı ile şehzadelerin ve diğer bazı hânedan üyelerinin türbeleri Gûlkünde Kalesi'nin 600 m. kadar kuzeybatısında bulunmaktadır. Kubbeli, köşeleri minareli ve cepheleri kemerli olan bu türbeler, özellikle süslemeleri ve lahitlerdeki sedef kakmaları ile ün kazanmıştır.

Bölgede zengin elmas yatakları bulunmakta ve Gûlkünde'nin kıymetli taş ticareti dolayısıyla Basra körfezi, Orta Asya ve Avrupa'dan gelen tüccarlarla yakın temas içinde olduğu görülmektedir. Bundan dolayı golconda kelimesi İngilizce'de "servet kaynağı, çok zengin maden yatağı" anlamında bir cins ismi olarak da kullanılmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Dânişmend Han Ni'met Han Ali, Rûznâme-i Vaḳ'a-i Eyyâm-ı Muḥâṣara-i Dârü'l-cihâd Ḥaydarâbâd, Kanpûr 1901; J. B. Tavernier, Travels in India, Oxford 1925, I, 159, 160, 161, 162, 164, 166-167; Ali Asghar Bilgrami, Landmarks of the Deccan, Hyderabad 1927; J. N. Sarkar, History of Aurangzīb, London 1930; Abdul Majeed Siddiqui, History of Golconda, Hyderabad 1956; S. M. İkram, Muslim Civilization in India, New York 1969, s. 83, 195-197, 205; H. K. Sherwani, History of the Qutb Shahi Dynasty, New Delhi 1974; a.mlf., "Golkondā", El2 (İng.), II, 1118-1119; P.

Brown, Indian Architecture: Islamic Period, Bombay 1981, s. 67, 71, 72; G. Ramakrisha v.dğr., An Encyclopaedia of South Indian Culture, Delhi 1983, s. 133-134; S. Lane-Poole, History of India, New Delhi 1987, IV, 109-110, 159-163; S. A. A. Rizvi, The Wonder That was India, London 1987, II, 124-128, 138-143; H. M. Elliot-J. Dowson, The History of India, Delhi 1990, VII, 109, 139, 320, 336; G. Yazdani, "Inscriptions in Golconda Fort", Epigraphia Indo-Moslemica (1913-14), s. 47-59; a.mlf., "Inscriptions in the Golconda Tombs", a.e. (1915-16), s. 19-40; T. W. Haig, "Golkonda", İA, IV, 806; a.mlf., "Gûlkünde", UDMİ, XVII, 579-580; R. M. Eaton, "Ḳuṭb Shāhī", El2 (İng.), V, 549-550.

S. Athar Abbas Rızvı

# GULÛL

الغلول

Ganimet malına hıyanet etmek anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “gizlemek, bir şeyi gizlice almak, hırsızlık yapmak; hıyanet etmek” mânalarına gelen gulûl kelimesi, örfte umumiyetle “ganimet malına hıyanet etmek” anlamında kullanılır. Gulûl İslâm hukukunda da bu çerçevede terim anlamı kazanmış ve “devlet malına hıyanet etmek, özellikle de taksim edilmeden önce savaş ganimetinden bir şey çalmak” şeklinde tanımlanmıştır.

Gulûl masdarından türemiş bazı kelimelerin Kur’ân-ı Kerîm’de (bk. el-Mâide 5/64; el-A‘râf 7/43, 157) ve hadislerde (bk. Dârimî, “Zekât”, 47; Buhârî, “Cihâd”, 190; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 133, 134; İbn Mâce, “Cihâd”, 24; Nesâî, “Zekât”, 48) kullanıldığı görülmektedir. Meselâ Kur’an’daki, “Bir peygambere -ganimete, devlet malına-hıyanet etmesi yakışmaz. Kim hıyanet ederse kıyamet günü hainlik ettiği şeyle birlikte -günahı boynuna asılı olduğu halde-gelir. Sonra herkese kazandığı tastamam verilir” mealindeki âyet (Âl-i İmrân 3/161), nüzûl sebebiyle ilgili rivayetler göz önünde bulundurulduğunda gulûl kelimesinin hem sözlük hem de terim anlamı için en uygun örneklerden birini teşkil eder. Gulûl Hz. Peygamber’in, “Hıyanet de (iğlâl) yok hırsızlık da (islâl)” hadisinde (Müsned, IV, 325; Dârimî, “Siyer”, 50; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 156) ve diğer bazı hadislerde sadece ganimet malına ihanetle sınırlı olmayıp daha geniş bir kapsama sahiptir. Meselâ Ebû Humeyd es-Sâidî’den rivayet edilen bir hadise göre, Resûlullah Ezd kabilesinden İbnü’l-Lütbiyye’yi zekât toplamakla görevlendirmiş, bu zatın daha sonra bazı mallarla gelip Hz. Peygamber’e, “Şunlar size ait, bunlar da bana hediye olarak verildi” demesi üzerine Resul-i Ekrem minbere çıkarak, “Benim -zekât toplamak için-gönderdiğim bir memura ne oluyor ki, ‘Şunlar sizin, şunlar da bana hediye edildi’ diyebiliyor? Dikkat edin, bu kişi evinde otursaydı kendisine hediye verilir miydi? Muhammed’i kudret elinde tutan Allah’a yemin ederim ki sizden biriniz ondan bir şey alırsa kıyamet gününde sırtında böğüren bir

deve, bağıran bir sığır, meleyen bir koyunla gelecektir" demiştir (Müsned, V, 423; Buhârî, "Hibe", 17, "Aḥkâm", 24, 41, "Ḥiyel", 15; Müslim,

"İmâre", 26-29; Ebû Dâvûd, "İmâre", 11). Ebû Humeyd'den rivayet edilen diğer bir hadiste ise, "Vergi memurlarına (âmil) verilen hediyeler gulûldür" ifadesi yer almaktadır (Müsned, V, 424; Şevkânî, VII, 338). Son hadisin isnadında zayıflık bulunmakla beraber (İbn Kesîr, II, 132; Şevkânî, VII, 339) genel olarak bu deliller, valilere ve vergi memurlarına verilen hediyelerin gulûl sayılacağını göstermektedir. Nitekim Müstevrid b. Şeddâd'dan rivayet edilen hadiste de Hz. Peygamber şöyle demiştir. "Kim bizim bir işimize tayin edilirse bir zevce edinsin; hizmetçisi yoksa hizmetçi, evi yoksa ev alsın. Bunlardan fazlasını isteyen veya alan olursa o hıyanette bulunmuş veya hırsızlık yapmış olur" (Ebû Dâvûd, "İmâre", 10).

Yukarıdaki âyetin gerek kıraat gerekse nüzûl sebebiyle ilgili olarak literatürde yer alan farklı görüş ve açıklamalar göz önünde tutulursa bu âyete, "Peygamber'in ganimete ihanet etmesi yakışık almaz" veya, "Herhangi bir kişinin peygambere ihanet etmesi yaraşmaz" şeklinde iki farklı anlam vermek mümkün olmaktadır. İbn Mes'ûd ile Hz. Ali'nin söz konusu âyete ikinci anlamı verdiği rivayet edilir. Ancak ağırlıklı görüşe göre özel olarak gulûl hakkında gelen bu âyet, Uhud Gazvesi'nde Ayneyn geçidine yerleştirilen okçuların kendilerine ganimetten pay verilmeyeceği endişesiyle yerlerini terketmesi ve bunun sonucunda müslümanların yenilmesi dolayısıyla inmiş olup bununla bir peygamberin ganimetlerin taksiminde haksızlık yapmayacağı vurgulanmıştır. Anlam farklılığı doğurmamakla birlikte bu konuda başka nüzûl sebeplerinden de bahsedilmektedir (bk. Ebû Dâvûd, "Ḥurûf", 1; Tirmizî, "Tefsîrül-Ḳur'ân", 4; Vâhidî, s. 72-73; Kurtubî, IV, 255). Âl-i İmrân sûresinin 161. âyetinin nüzûl sebebi olarak belirtilen olaylarla ilgili bu tartışmalardan, o günün siyasî ve iktisadî şartlarının hicretten hemen sonra savaş hukuku ve buna bağlı olarak ganimetler hakkında çeşitli hükümlerin vaz'ını zorunlu hale getirdiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'den sonra da devam eden fetihler ve uygulama örnekleri fakihler için zengin bir malzeme teşkil etmiştir. Bunun sonucu olarak da klasik İslâm hukuku literatürü içerisinde savaş hukukuyla ilgili konulara geniş yer verilmiş, özellikle ganimetlerin elde edilmesi, taşınması, korunması, paylaştırılması, pay sahipleri ve pay oranları gibi konuların yanı sıra ganimet malına karşı işlenen suçlar ve

öngörülen tedbir ve cezalar da ayrıntılı şekilde ele alınmıştır (bk. GANİMET).

İslâmiyet'in ilk dönemlerinden itibaren hukukî ve beşerî ilişkiler dinî ve ahlâkî yönleriyle birlikte bir bütün halinde işlenmiş, bu sebeple de paylaşılmadan önce ganimetlerden bir şey çalan kişinin dünyevî hükümlerin yanı sıra âhiret hayatında göreceği ceza da özel olarak vurgulanmıştır. Âhiret hayatındaki bu sorumluluğu en ince ayrıntılarına kadar tasvir eden pek çok hadis bulunmaktadır (meselâ bk. Buhârî, "Cihâd", 188; Müslim, "İmâre", 24; Tirmizî, "Siyer", 21). İslâm âlimleri, bu hadislerden hareketle gulûlün büyük günahlardan (kebâir) olduğunu belirtmişlerdir.

Ganimet malına ihanet etmenin dünyevî hükmüne gelince, "Ganimetten alınan ipliği, iğneyi, bundan daha değerli veya düşük olanı geri veriniz" meâlindeki hadis (Müsned, II, 184; İbn Mâce, "Cihâd", 34), taksim edilmeden önce ganimet malından en küçük bir şeyi dahi almanın câiz olmadığını göstermektedir. Ancak ihtiyaç içinde bulunan bir kişinin savaş mahallindeki yiyeceklerden yiyebileceği, hayvan yemlerinden ve av hayvanlarından faydalanabileceği konusunda İslâm hukukçuları hemen hemen görüş birliği içindedir. Delil olarak da Hz. Peygamber'in Hayber günü bu durumdaki bir sahâbînin benzeri bir davranışını hoş karşılamasını (bk. Müslim, "Cihâd", 72) ve sahâbîler arasında öteden beri bu yönde bir uygulamanın bulunmasını gösterirler. Nitekim Hasan-ı Basrî, sahâbîlerin bir yeri fethettikleri zaman orada buldukları un, yağ ve baldan yediklerini, Atâ b. Ebû Rebâh ise seriyyeye katılan gazilerin yağ, bal ve diğer yiyeceklerden faydalandıklarını, kalanları ise kumandanlarına verdiklerini söylemektedir. Ancak İbn Şihâb ez-Zührî, düşman arazisinde yiyeceklerden ancak kumandanın izniyle alınabileceğini belirtmektedir.

Öte yandan Sâlih b. Muhammed b. Zâide'den nakledilen, "Bir kişiyi ganimet malına hıyanet ederken yakaladığınız zaman eşyasını yakınız ve onu dövünüz" (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 145) meâlindeki hadis İslâm âlimleri arasında geniş tartışmalara sebep olmuştur. Ebû Dâvûd'un yine aynı şahıstan rivayet ettiği bir haberde de bu râvinin Velîd b. Hişâm ile beraber bir savaşa katıldığını, ordu içerisinde Sâlim b. Abdullah b. Ömer ve Ömer b. Abdülazîz gibi kişilerin de bulunduğunu, bu arada ordudan birinin ganimet malından çaldığını, Velîd'in o kişinin eşyasının yakılmasını

emrettiğini ve adamı teşhir ederek ganimetten ona herhangi bir pay vermediğini kaydetmekte ve bu haberi yukarıdaki hadisten daha sahih gördüğünü belirtmektedir (Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 135). Fakat bu hadislerin senedinde yer alan Sâlih b. Muhammed’in rivayetinin delil olarak kullanılmasının uygun olmadığı görüşleri de vardır (Kurtubî, IV, 259; Şevkânî, VII, 343). Yine Amr b. Şuayb’dan nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber’in, Ebû Bekir ve Ömer’in ganimet malına hıyanet eden kimsenin eşyasını yaktırdıkları ve onu dayakla cezalandırdıkları bildirilmiştir (Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 135; Şevkânî, VII, 342). Bu hadislerden hareketle Evzâî, İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel gibi hukukçular, ganimet malını çalan kişinin binek hayvanı ve silâhı dışındaki bütün eşyasının, Evzâî’den gelen bir başka görüşte üzerindeki elbisesiyle atının eyer ve semeri dışında bütün eşyasının yakılacağını, çaldığı malın ise yakılmayacağını söylemişlerdir. Ancak bu hadislerin sıhhatine ve kendisinden daha kuvvetli delillerle çatışamayacağına dair görüşler de dikkate alınırsa, gerek özel olarak gulûl konusundaki hadis ve uygulamalardan gerekse suç-ceza dengesi, mal israf ve itlâfı gibi konularda naslardan çıkarılan genel ilkelerden hareketle, ganimet malını alan kişinin eşyasının yakılmasının gerekli olmadığı sonucuna varmak mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber, Hayber Savaşı sırasında ölen bir kişinin gulûlde bulunduğunu haber vermiş, ashap o kişinin eşyasını araştırarak bunların içinde yahudi boncukları bulmuş, fakat Resûl-i Ekrem onun eşyasını yaktırmamıştır (İbn Mâce, “Cihâd”, 34; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 143). Bu sebeple başta Ebû Hanîfe, Mâlik, Leys b. Sa‘d ve Şafiî olmak üzere İslâm hukukçularının çoğunluğu bu durumda malların yakılmayacağını; ayrıca Leys, Şâfiî ve Dâvûd ez-Zâhirî o kişinin ancak gulûlün yasaklandığını bilmesi halinde cezalandırılacağını söylemişlerdir. Bu durumda, ganimet malını çalan kimseden çaldığı malın geri alınması veya tazmin ettirilmesi, ona uslandırıcı bir cezanın (ta‘zîr) verilmesi ve ganimetten mahrum edilmesi, cezalandırmada caydırıcılık ilkesine daha uygun bir şekil olmalıdır.

İslâm hukukçuları, gulûl yapan kimsenin mümkünse aldığı bütün malları ganimetler dağıtılmadan önce iade etmesinin gerektiği, böyle bir davranışın ise onun için tövbe ve günahtan kurtuluş olduğu konusunda birleşmişler, ancak askerin

dağılması ve onlara ulaşamaması halinde nasıl davranacağı konusunda ihtilâf etmişlerdir. Aralarında Ubâde b. Sâmit, Muâviye, Hasan-ı Basrî, Zührî, Mâlik, Leys, Evzâî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin bulunduğu bir grup onun beşte birini devlet başkanına vermesi, geri kalanını ise tasadduk etmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Buna karşılık Şâfiî, başkasının malını tasadduk etmenin câiz görülmediği noktasından hareketle bu kişinin böyle bir harekette bulunma hakkının olmadığını ve onu devlete iade etmesi gerektiğini söylemiştir. Ancak bu tartışmanın, gulülden ziyade buluntu malın (lukata) tanımı, ilânı ve sahibinin bulunamaması halinde tasadduk edilmesi konularındaki doktrinel ihtilâfların bir sonucu olduğu görülmektedir (bk. LUKATA).

Ganimetten çalınan mal, hırsızlık haddinin uygulanması için şart olan nisaba ulaşmış veya gulûl yapan kimse ganimetler arasında bulunan bir câriyeye tecavüz etmişse bu kişiye hırsızlık veya zina haddinin uygulanıp uygulanmayacağı konusunda İslâm hukukçuları ihtilâf etmişlerdir. Çoğunluk, gulûl yapan kimsenin söz konusu ganimette hakkı olmasını, diğer bir ifadeyle mülkiyet şüphesi bulunmasını gerekçe göstererek ve hadlerin şüpheyle sâkıt olması ilkesini dikkate alarak bu durumda had cezalarının uygulanmayacağı, kendisine ta‘zîren bir ceza verileceği görüşündedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ “ġll” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ġll” md. ; Lisânü’l-ʿArab, “ġll” md.; Müsned, II, 184; IV, 299, 325; V, 423, 424; Dârimî, “Zekât”, 47, “Siyer”, 50; Buhârî, “Zekât”, 67, “Hibe”, 17, “Aḥkâm”, 24, 41, “Ḥiyel”, 15, “Cihâd”, 188, 190; Müslim, “İmâre”, 24, 26-29, “Cihâd”, 72; İbn Mâce, “Cihâd”, 24, 34; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 133, 134, 135, 143, 145, 156, “İmâre”, 10, 11, “Ḥurûf”, 1; Tirmizî, “Siyer”, 21, “Tefsîrül-Ḳurʾân”, 4; Nesâî, “Zekât”, 48; Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393/1973, IV, 251; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), VII, 348-364; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), II, 331-333; Serahsî, Şerḥu Kitâbi’s-Siyeri’1-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, I-II,

tür.yer.; Vâhidî, Esbâbün-nüzûl, Kahire 1378/1959, s. 72-73; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳur'ân, I, 299-303; Kâsânî, Bedâ'iʿ, Beyrut 1402/1982, VII, 123-124; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥul-ġayb, IX, 69-73; Kurtubî, el-Câmiʿ, IV, 254-262; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳur'ân, II, 128-137; Süyûtî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1986, s. 46; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Halfâ, ts. (Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî), VII, 338-343; Ahmed Rızâ, Muʿcemü metni'l-luġa, Beyrut 1379/1960, IV, 317-319; "Ġulûl", Mv.F, XXXI, 272-278.

Ferhat Koca

# GULÜV

الغلوّ

Kur’an ve Sünnet’e dayalı yaygın İslâm anlayışının sınırlarını aşan inanç ve telakkileri nitelemek için kullanılan bir terim.

Sözlükte “haddi aşmak, itidal çizgisinin ötesine geçmek” anlamına gelen gulüv kelimesi, terim olarak “Kur’an ve Sünnetin belirlediği genel İslâm anlayışının sınırlarını aşmak” diye tanımlanabilir. Gulüv sözde, davranışta, her türlü telakkide aşırılık gösterip mâkul sınırın ötesine geçmeyi ifade eden genel bir terim olmakla birlikte İslâmî kaynaklarda daha çok dinî alanda kullanılmıştır.

Kur’an’da iki yerde gulüv kökünden türeyen fiiller yer almaktadır. Ehl-i kitaba hitap eden ve onlardan dinlerinde haddi aşmamalarını isteyen âyetlerin ilkinde Allah hakkında gerçek olandan başkasını söylememeleri emredilmiş ve Meryem oğlu Mesîh Îsâ’nın Allah’ın oğlu değil sadece elçisi olduğu, fakat yaratılışının mucizevî bir şekilde gerçekleştiği, Allah’tan başka bir ilâhın bulunmadığı vurgulanmış, Îsâ ile annesi Meryem’e ilâhlık isnat etmenin dinde aşırılık niteliği taşıdığına dikkat çekilmiştir (en-Nisâ 4/171). İkinci âyette de yine Meryem oğlu Mesîh’in tanrılaştırmasının küfür olduğu beyan edildikten sonra (el-Mâide 5/72-75) hıristiyanlara hitaben, “Dininizde haksız yere haddi aşmayın” uyarısında bulunulmuş ve önceden sapıklığa düşüp birçok kimseyi de sapıklığa sevkeden topluluğun arzularına uymamaları emredilmiştir (el-Mâide 5/77). Bu âyetin devamında İsrâiloğulları’nın hem Dâvûd hem de Meryem oğlu Îsâ diliyle lânetlendiği ifade edilmiş, bunun sebepleri ise onların isyan ve taşkınlık göstermeleri, birbirlerini kötülük yapmaktan vazgeçirmemeleri ve inkarcılarla dostluk kurmaları olarak belirtilmiştir (el-Mâide 5/78-80). Müfessirlerin de belirttiği gibi bu âyetler iki türlü aşırılığı tasvir etmektedir. Hıristiyanlar Hz. Îsâ ile Meryem’i tanrılaştırmak, yahudiler de Meryem’e zina isnat edip hakarette bulunmak suretiyle haddi aşmışlardır (bk. Fahreddin er-Râzî, XII, 62-63; Şevkânî, II, 65). M. Reşîd Rızâ, hıristiyanların çok ileri gitmeleriyle (ifrat) yahudilerin çok geri kalmalarının (tefrit) gulüv kapsamına girdiğini

söyleyerek bu terimi, “Allah’ın çizdiği sınırların gerisinde kalmak veya bunları aşmak” diye tanımlamıştır. Böylece Reşîd Rızâ, hem dine yapılan ilâveleri hem de ondan eksiltmeyi gulüv çerçevesine almıştır (Tefsîrü’l-menâr, VI, 81). Ancak söz konusu âyetlerde hıristiyanların Hz. Meryem ve Îsâ ile ilgili aşırı inançlarına gulüv, yahudilerin isyan ve taşkınlıklarına da hevâ, dalâlet ve lânet kavramları nisbet edilmiştir. Öyle görünüyor ki gerek Kur’an terminolojisinde gerekse İslâm literatüründe, dinin hükümlerini inanç veya amel açısından hiçe sayıp ihmal etmek gulüv olmayıp genel anlamda isyan, taşkınlık ve itaatten çıkış olarak kabul edilmiştir. Gulüv ise dinî bir hükmü nasların ve genel kuralların çizdiği sınırların ilerisine taşırıp mübalağalı bir şekilde benimsemek ve uygulamaktır. Buna göre dinde ifrata kaçmak gulüv, tefritte kalmaksa isyan ve taşkınlık sayılır.

Hak dinin ve bunun son halkasını oluşturan İslâmiyet’in bir itidal dini olduğunda şüphe yoktur. Dinî konularda maksatlı, sistemli ve sürekli bir şekilde geri kalmak veya ileri gitmek itaat ve itidalle bağdaşmaz. Bundan dolayı Kur’an’da her iki aşırılık da yerilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de bunun için kullanılan kelimelerden biri, adv kökünden türeyen ve “sınırı aşmak” anlamına gelen i‘tidâ ve taaddîdir. İlgili âyetlerde ilâhî sınırları aşanlar (mu‘tedîn) zalimler olarak nitelendirilmiş, bunların Allah tarafından sevilmediği ve acıklı azaba uğratılacağı haber verilmiştir. Allah’ın helâl kıldıklarını haram saymak da i‘tidâ olarak değerlendirilmiş, ayrıca savaş esnasında, hatta duada ve Allah rızâsı için harcama yapma sırasında bile (el-A‘râf 7/55; el-İsrâ 17/26-27) haddi aşmamak gerektiği bildirilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿadv” md.).

Gulüv, i‘tidâ, taaddî, tenattu‘ (söz ve davranışta gereksiz yere titizlik gösterme), teşdid (çetin ve müşkülpesent olma) hadislerde de geçmiş ve bu konuya önem atfedilmiştir. Dinde aşırı gitmeyi yasaklayan ve geçmiş ümmetlerin aşırılıkları sebebiyle helâk olduklarını belirten Hz. Peygamber (Müsned, I, 215, 347, 386; Müslim, “ʿİlim”, 7), ibadetten savaşa kadar pek çok konuda ümmetini gulüvve sapmaktan sakındırmıştır. Hadislerde belirtildiğine göre Resûl-i Ekrem, ümmetine farz kılınıp ifasında zorluk çekileceği endişesiyle teravih namazının cemaatle

kılınmasına üçüncü veya dördüncü geceden sonra ara vermiş (el-Muvaṭṭaʾ, “Ramażân”, 1; Buhârî, “Teheccüd”, 5), dua ederken sesi yükseltmeyi,

hastalık ve yolculuk esnasında namaz ve oruç gibi ibadetler için tanınan ruhsatları kullanmamayı uygun bulmamış (Buhârî, “Tevḥîd”, 9; Nesâî, “Ṣıyâm”, 47, 48), oruç tutarken iftarda acele etmeyi, sahuru ise geciktirmeyi tavsiye etmiş (Müsned, V, 147; Buhârî, “Ṣavm”, 33, 45), insan gücünü zorlayacak şekilde nâfile namaz kılmayı tasvip etmemiş (Buhârî, “Îmân”, 32; “Teheccüd”, 18), imamlık yapanların namazı uzatmalarını eleştirmiş (Müsned, IV, 118; Müslim, “Ṣalât”, 182), abdest alırken organları üçten fazla yıkamayı haddi aşmak olarak değerlendirmiş (Müsned, II, 180; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 48), aşırı şekilde ibadete dalarak eşini ihmal eden Abdullah b. Amr b. Âs’ı uyarıp eşine karşı da sorumlulukları bulunduğunu hatırlatmış (Buhârî, “Ṣavm”, 55), ifa ettikleri ibadetleri azımsayarak geceleri sürekli namaz kılacaklarını, gündüzleri de devamlı oruç tutacaklarını ve cinsî hayatlarına son vereceklerini söyleyen sahâbîlerin bu tutumunu İslâmiyet’te ruhbanlığın bulunmadığını belirterek sünnetine aykırı bulmuş (Buhârî, “Nikâḥ”, 1; Ebû Dâvûd, “Teṭavvuʿ”, 27) ve dinî hükümleri aşırılığa kaçarak uygulamaya çalışanların bunda muvaffak olamayacaklarına dikkat çekmiştir (Müsned, IV, 422). Bunun yanında Hz. Peygamber, günlük hayatın neşeli ve kederli görünümlerinde ifrat ve tefrite gitmeyi de menetmiş, sözleri ve davranışlarıyla insan fıtratına uygun düşen itidal çizgisini daima korumuş ve tavsiye etmiştir. Hıristiyanların Hz. Îsâ’yı övmekte ifrata düştüklerini hatırlatarak kendisine karşı gösterilecek övgü ve saygıda aşırı gidilmesine de izin vermemiştir (Müsned, I, 23; IV, 25; Buhârî, “Enbiyâʾ”, 48). Resûl-i Ekrem’in gulüvvü yasaklayan bu sözlerinin yanı sıra itidali tavsiye eden, İslâm dininin müsamaha ve kolaylık dini olduğunu ifade eden hadisleri de vardır (meselâ bk. Müsned, IV, 338; V, 32; VI, 116, 167; Müslim, “Ẕikir”, 78).

İslâm dünyasında erken devirlerde gulüv anlayışının ve buna bağlı hareketlerin ortaya çıkışını hazırlayan sebepler, gulüvvü benimseyen şahıs ve grupların psikolojik yapıları ile müslüman olmadan önceki inanç ve kültürlerine göre farklılık arzeder. Bu sebepleri şu şekilde özetlemek mümkündür: 1. Siyasî sebepler. Mevcut yönetimden umduğunu bulamayan ve iktidara karşı meşrû yollarla muhalefet etme imkânına sahip olmayan grupların kurtarıcı beklentisi içine girmesi, bazı liderlere tanrılaştırmaya kadar varan bir nazarla bakması bu faktör içinde mütalaa edilebilir. Hz. Ali’ye ve onun soyundan gelen imamlara karşı gösterilen aşırı bağlılık bunun örneklerinden biridir. 2. Yabancı tesirler. Her türlü aşırı görüşe

kaynaklık eden ve Kûfe'de yaşayan Kinde kabilesine mensup Senevîler (Seneviyye) başta olmak üzere, eski din ve kültürlere bağlı grupların ve gulüvve düştükleri Kur'an tarafından belirtilen yahudilerle hıristiyanların İslâm dünyasındaki gulüv hareketinin ortaya çıkışında etkili olduğu genellikle kabul edilir. Bunun dışında, müslüman olmadıkları halde müslüman görünerek İslâm'ı tahrif etmek isteyen Araplar'ın ve Arap olmayan unsurların, hakkında siyasî ve hissî birçok spekülasyonun yapıldığı Hz. Ali ile onun soyundan gelenlerin etrafında bâtıl inançlar oluşturma faaliyetleri gulüv hareketini, özellikle de Gāliyye'nin ortaya çıkışını etkileyen sebepler arasında zikredilir. 3. Psikolojik sebepler. Dinî hayat açısından insanların farklı yeteneklere sahip bulunması gulüvvün psikososyolojik sebepleri arasında gösterilir. Zira hangi dine mensup olursa olsun fıtraten insanların çoğunluğu itidal çizgisinde, az bir grubu da gulüv çizgisinde yer alır. Meselâ Ehl-i beyt etrafında oluşturulan aşırı sevgi halesi, fikrî derinliği bulunmayan hassas bazı çevrelerin aşırı duygulara sahip olmasına sebep teşkil etmiştir.

Galiyye içinde toplanan ve kişinin İslâm'dan çıkmasına sebep olan gulüv anlayışları bir yana (bk. GĀLİYYE), İslâm tarihi boyunca müslümanlar arasında gulüv olarak değerlendirilen inanç ve davranışları itikadî ve amelî olmak üzere iki grupta ele almak mümkündür. Ehl-i beyt'e mensup imamların, velî olduklarına inanılan kişilerin (abdal, ricâlü'l-gayb) ve tarikat şeyhlerinin gaybı bildiklerine, kâinatın işlerinin yürütülmesinde tasarrufta bulunabildiklerine, darda kalan müslümanlara yardım edebileceklerine inanmak, bu maksatla kabirlerini ziyaret etmek, ayrıca imamların ve şeyhlerin mâsum olduğunu kabul edip onlara ait söz ve davranışları âdeta dinî bir kaynak saymak, itikadî konulara ilişkin gulüvvün belirgin örnekleridir (krş. İbn Teymiyye, I, 482-483; VI, 190; VIII, 59; Reşîd Rızâ, VI, 488-489; VIII, 277). Bunun yanında dinden olduğu kesinlikle bilinen konular (zarûrât-ı dîniyye) dışında kalan itikadî ve amelî meselelerde muhalif görüşleri benimseyenleri tekfir etmek de gulüv içinde mütalaa edilmiştir. Tekfirde gulüv, başta Hâricîler olmak üzere hicrî I. yüzyıldan zamanımıza kadar azımsanmayacak derecede itikadî fırka ve grupların vazgeçemediği bir aşırılık olmuştur.

Amelî konulara dair gulüvvü, yapılması emredilen veya yasaklanan hususlara ilâvede bulunmak şeklinde özetlemek mümkündür; bunların fertle

veya içtimaî hayatla ilgili olması sonucu değiştirmez. Meselâ Hz. Peygamber tarafından kılınmayan nâfile namazlar belirleyip kılmak, muayyen evrâd ve ezkârı belli zamanlara tahsis edip yapmak, sakal bırakmak ve çarşaf giymek gibi hususları farz telakki etmek, bunun yanında kumar niteliği taşımayan oyunları oynamayı, spor müsabakaları düzenlemeyi, sözleri ahlâka aykırı olmayan mûsiki eserlerini dinlemeyi yasak saymak bu konudaki bazı örnekleri teşkil eder (Reşîd Rızâ, VI, 491; X, 439; Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhiḳ, s. 156-157, 398).

Nasların yorumlanmasına veya siyasî telakkilere bağlı olarak ortaya çıkan itikadî ve fıkhî mezheplerin varlığı sosyolojik bir realitedir. Geniş halk kitlelerinin mensup olduğu ve yeni nesillerin kendilerini içinde buldukları bu mezhepleri dinin yerine koyarak onlara bağlılıkta aşırı gitmek, naslara aykırı olsa bile mezhebin görüşüne uymak da gulüv çeşitleri arasında yer alır. III. (IX.) yüzyıldan itibaren günümüze kadar müslümanlar arasında vuku bulan ve zaman zaman birbirlerini tekfire kadar varan mezhep ve cemaat mücadeleleri, bu alanda da gulüv anlayışının hâkim olduğunu göstermektedir. Bu sebeple gulüv sadece Gāliyye'ye ait bir anlayış değildir. Nitekim Cebriyye kullara ait fiillerin Allah'a, Mu'tezile ise kullara nisbet edilmesi konusunda, Haricîler ile Mu'tezile günahtan sakınma noktasında,

Müşebbihe ile Mücessime ilâhî sıfatların ispat edilmesinde, Mürcie de ilâhî emirlere karşı ihmalkâr davranmakta aşırı tutum sergilemiş ve bu hususlarda gulüvve sapmıştır (Ebül-Yüsr el-Pezdevî, s. 257-258; Reşîd Rızâ, X, 431). Benzer aşırılıklar fıkhî mezhepler içinde de yer yer görülür.

Günümüzde İslâm ülkelerinde genellikle Batılı değerlerin hâkim olması, dinin ilkeleri ve ahlâk kurallarıyla bağdaşmayan inanç ve davranışların yaygınlık kazanması, buna karşılık inanç ve düşünce hürriyetinin kısıtlanması, müslümanların zaman zaman ibadetlerini bile yerine getiremeyecek derecede baskı altında tutulması, hatta yer yer dinî inançlarından ötürü hakarete mâruz kalması gibi faktörlerin etkisiyle ortaya çıkan gulüv telakkilerinin başında müslümanı küfürle itham etme problemi gelmektedir. İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde dinini bütün yönleriyle hayata geçirmek amacıyla faaliyet gösteren cemaatler yönetimlerin baskısı ile karşılaştıklarından, yöneticilerin yanı sıra İslâm adına sürdürülen mücadeleye katılmayan müslüman çoğunluğa karşı da aşırı tepki

göstermekte, hatta içlerinden bazıları onları tekfir etmekte ve İslâmiyet'i sadece kendilerinin temsil ettiğini savunmaktadır. Bu tür cemaatlerin bir kısmı devlet işlerinde görev almayı haram saymış, İslâmî rejimle yönetilmeyen ülkelerde cuma namazının kılınmasını câiz görmemiştir (Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhiḳ, s. 459, 525). Sayıları çok olmayan selefî ve tasavvufî bazı akımların, gerek itikadî gerekse amelî konularda aşırılığa varan tutumlarıyla müslümanların çoğunluğunu sapık gösteren anlayışları, ayrıca II. (VIII.) yüzyıldan zamanımıza kadar gelen tarihî süreç içinde İslâm âlimlerince yapılan yorumları nas gibi telakki edip bunları taklit etmeyi farz mertebesine yükselten aşırı taklitçi görüşler de gulüvvün günümüzdeki tezahürleri olarak değerlendirilebilir.

İslâm ülkelerinde Batılı değerlerin hâkim olmaya başlamasından sonra İslâm dinine bu değerler açısından bakış yapan çeşitli yazarlar, dinin içtimaî ve hukukî kurallarını hayata geçirmeye yönelik bütün davranışların aşırı dincilik (gulüv) olduğunu iddia etmişler, meselâ İslâm'ın doğuşundan günümüze kadar uygulanagelen örtünme (tesettür) gibi dinî bir hükmü. Batılı hayat tarzına aykırı düştüğü gerekçesiyle gulüv kapsamı içinde göstermeye çalışmışlardır.

Değerlendirme. "Dinî ve din dışı bütün beşerî alanları kapsayan aşırı tutum" anlamındaki gulüv kavramını, herhangi bir hedefi olmayıp genellikle beşerî arzular, bilgisizlik ve duygusallıktan kaynaklanan bilinçsiz gulüv ile belli amaçları gerçekleştirmeye yönelik bilinçli gulüv olmak üzere iki grupta ele almak mümkündür. İslâm tarihinin muhtelif devirlerinde ve çeşitli yerlerde her iki tür gulüvvün mensupları mevcut olmuştur. Fahreddin er-Râzî ile Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır gulüvvü hak ve bâtıl diye ikiye ayırmışlar, dinin hükümlerini ve bunların dayandığı delilleri inceden inceye araştırmayı hak gulüv, mesnetsiz ve indî görüşleri dine mal etmeyi de bâtıl gulüv olarak nitelendirmişlerdir (Mefâtîḥu'l-ġayb, XII, 62-63; Hak Dini, II, 1785). Ancak Âlûsî'nin de belirttiği gibi (Rûḥu'l-meʿânî, VI, 210) bu yorum isabetli görünmemektedir. Çünkü dinî hükümlerin ve bunların delillerinin araştırılıp incelenmesi ve gerçeğin ortaya çıkarılması doğru bir hareket olup Kur'an ve Sünnetin onaylamadığı gulüv çerçevesinde düşünülemez. Gulüv mesnetsiz ve indî görüşleri dine mal edip benimsemek, yeni ibadetler icat etmek, dinî hükümleri aşırılığa kaçacak şekilde uygulamaktır.

Gulüv telakkisini değerlendirirken kişinin İslâm'dan çıkması sonucunu doğuran türü ile böyle bir sonuç doğurmayan türünü birbirinden ayırmak gerekir. İnsanı veya başka bir varlığı tanrılaştırmak (te'lîh), tanrıyı insana benzetmek veya insan bedenine intikal edip onunla birleştiğine inanmak (hulûl-ittihad), peygamberlik iddiasında bulunmak, sadece Allah'a ve O'nun özel olarak bilgilendirdiği peygamberlere has gayb bilgisine vâkıf olduğunu ileri sürmek, nasların haber verdiği âhiret hayatını temelinden veya naslarda yer aldığı şekliyle yok sayan tenâsüh (reenkarnasyon) vb. inançlar taşımak, farzları veya haramları inkâr etmek, mânevî bir dereceye ulaşan kuldan dinî yükümlülüklerin kalktığına inanmak, kişiyi İslâm dairesinin dışına çıkaran gulüv türleri olarak kabul edilmiştir. Buna karşılık, daha iyi bir kul olmak için bizzat Hz. Peygamberin yaşadığı ve ashabına öğrettiği dinî hayatın ötesine geçip ruhbanlığa kadar varan aşırı telakki ve uygulamaları benimsemek ise kişinin İslâm çerçevesi içinde kalmasına engel değildir. Allah rızâsını kazanmak gibi bir iyi niyetten doğmasına rağmen bu tür anlayışları da İslâm'ın ruhu ile bağdaştırmak güçtür. Zira Kur'ân-ı Kerîm ile Hz. Peygamberin sünneti göz önünde bulundurulduğu takdirde, İslâmiyet'in insan fıtratıyla uyum sağlayan kolaylık, rahmet ve müsamaha dini olduğunu söylemek gerekir. Hangi amaçla olursa olsun Allah'ın insanlara helâl kıldığı bir şeyi haram sayma yetkisi hiçbir kula verilmemiştir. İslâmiyet, nefse eziyeti esas alan Brahmanizm ve Budizm ile insanın bedenî cephesini ihmal eden Hıristiyanlık gibi dinlerden başka, onun sadece bedenî yönüne ağırlık verip ruhî cephesini ihmal eden Yahudiliğin yanı sıra kişiyi sadece maddî yapısıyla değerlendiren materyalist telakkiler karşısında, beşer fıtratına uygun olarak insana hem bedenî hem de ruhî cephesiyle yaklaşan mutedil bir din olup bu husus onu diğerlerinden ayıran ve hak din olduğunu ortaya koyan temel bir özelliğidir. Müslümanlık, beşerin yaratılışında var olan aşırılık temayülünü gidermeye önem vermiştir. Zira gulüv, herhangi bir konuda gerçeğin benimsenmesine imkân vermediği gibi yeniliğin ve değişimin karşısına dikilen en büyük engeldir. Kur'an'da, Ehl-i kitap'tan aşırılığa düşmeyen bir grubun Peygamberin getirdiği yeni vahiylere iman ettiğinin belirtilmesi (el-Mâide 5/56), gulüvve sapan çoğunluğun kapılarını yeniliğe kapattıklarına işaret etmektedir. İnsanı şirke veya bâtıl inanışlara sürüklemesi bir yana, dinî hayatın çoğunluk tarafından yaşanmasını zorlaştırdığı ve dolayısıyla kişilerin dinden gerektiği şekilde faydalanmalarına engel olduğu için dinde

gulüv İslâm'ın tasvip etmediği bir telakki olmuştur. Bu sebeple dinin anlaşılmasına vesile olan müctehid âlimlerle onların etrafında gelişen mezhepler veya dinî hayatın canlı tutulmasını amaçlayan tarikatlar karşısında gulüvve sapmak da aynı şekilde değerlendirilmelidir. Batı medeniyetinin etkisinde kalan aydınların naslarla sabit olmuş ilâhî emirlerin hayata geçirilmesini aşırı dincilik olarak görmeleri de terim anlamında olmasa bile din karşıtı bir gulüv ve bir aşırılık kabul edilmelidir.

## BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿadv", "ḥad" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "ġlv" md.; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 150, 242, 311, 392; Wensinck, el-Muʿcem, 'ʿadv" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿadv" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Cihâd", 11, "Ramażân", 1, "Ṣıyâm", 6, 7; Mûsned, 1, 23, 24, 40-41, 215, 300, 347, 386; II, 180, 217, 221, 310; III, 101, 161, 198, 454, 456; IV, 25, 86, 118, 119, 132, 147, 172, 338, 394, 422; V, 32, 41, 147, 386; VI, 46, 116, 167, 173; Dârimî, "Ṣalât", 159, "Nikâḥ", 3; Buhârî, "Eymân", 24, "Teheccüd", 5, 18, "Edeb", 50, 54, 86, "Tevḥîd", 9, "Daʿavât", 50, "Îmân", 32, "Nikâḥ", 1, "Veṣâyâ", 16, "Enbiyâʾ", 48, "Ṣavm", 33, 45, 55; Müslim, "Îmân", 148-149, 167, "Müsâfirîn", 177, 178, 219, "Ṣalât", 182, "Cihâd", 3, "Ẕikir", 78, "ʿİlim", 7; İbn Mâce, "Edeb", 36, "Menâsik", 63, "Duʿâʾ", 12, "Zühd", 19, "Cenâʾiz", 52, "Ṭaharet", 48; Ebû Dâvûd, "Edeb", 50, "Cihâd", 82, "Tetṭavvuʿ"1, 27, "Ṣavm", 55; Tirmizî, "Zühd", 47, 64, "Birr", 60; Nesâî, "Zînet", 53, 122, "Cenâʾiz", 30, "Ṣıyâm", 47,48; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), IX, 416; Ebû Hatim er-Râzî, Kitâbü'z-Zîne (nşr. Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, el-Ġulüv ve'l-fıraḳu'l-Ġāliyye fi'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye içinde) [baskı yeri yok], ts. (Dârü Vâsıt), s. 303-305; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübüvve (nşr. Salâh es-Sâvî-Gulâm Rızâ A'vânî), Tahran 1397/1977, s. 43, 45, 166; Mâtürîdî, Teʾvîlât, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, I, vr. 172b, 193a; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XX/1, s. 14; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. H. Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 257-258; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XII, 62-63; İbnû'l-Esîr, en-Nihâye, III, 382; İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim) [Riyad],

1406/1986, I, 474, 482-483; VI, 190; VIII, 59; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Beyrut 1403/1983, II, 496; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, I, 540; II, 65; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, VI, 210; Elmalılı, Hak Dini, II, 1784-1785; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, IV, 65; VI, 81, 461, 488-489, 491; VIII, 138-139, 277, 439; IX, 369, 469, 527; X, 431, 438-440; XI, 63, 115, 261-262; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, İskenderiye 1966, II, 66-69, 71-98, 246; Yûsuf el-Kardâvî, Zâhiretü’l-ġulüv fi’t-tekfîr [baskı yeri yok], 1406/1985 (Matâbiul-muhtâri’l-İslâmî), s. 4-5, 18-19; Ahmed Abdülkādir eş-Şâzelî, Ḥarekâtül-ġulüv ve’t-teṭarruf fi’l-İslâm, Kahire, ts. (Dârü’I-Mısriyye), s. 10-13; Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhiḳ, el-Ġulüv fi’d-dîn, Beyrut 1412/1992, tür.yer.; Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, el-Gulüv ve’l-fıraḳu’l-Ġāliyye fi’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye [baskı yeri yok], ts. (Dârü Vâsıt), s. 11-29, 73-74, 125.

Yusuf Şevki Yavuz

# GUMÂRÎ

(bk. İBNÜ’s-SIDDÎK el-GUMÂRÎ).

# GUMEYSÂ el-ENSÂRİYYE

(bk. ÜMMÜ SÜLEYM).

# GUNDER

غندر

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca‘fer Gunder el-Hüzelî (ö.193/809)

Basralı hadis hâfızı.

110 (728) yılından sonra doğdu. Benî Hüzeyl’in mevlâ*sı olup pamuktan dokunmuş kaba elbise (kirbâs) ticareti yaptığından Kerâbîsî nisbesiyle de anılmaktadır. Başta üvey babası Şu‘be b. Haccâc olmak üzere İbn Cüreyc, Ma‘mer b. Râşid, İbn Ebû Arûbe, Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne gibi hocalardan hadis rivayet etti. Zehebî, hadis tahsili için onun Basra’dan başka yere gittiğine ihtimal vermemektedir. Kendisinden Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, İshak b. Râhûye, Halîfe b. Hayyât ve Ahmed b. Hanbel gibi tanınmış muhaddisler rivayette bulundu.

Hadis öğrenmek için çok soru sorduğundan hocası İbn Cüreyc ona “gürültücü” anlamında Gunder lakabını vermiştir. Yahyâ b. Maîn, Gunder’in hocalarından yazdığı hadislerin son derece güvenilir olduğunu söylemekte, bir gün İbn Uyeyne’den rivayet ettiği hadisleri ihtiva eden bazı kitapları orada bulunan muhaddislere (veya kendisine) vererek bu hadislerde bir kusur bulmalarını istediğini, fakat onlarda bir rivayet kusuru göremediklerini belirtmektedir. Abdurrahman b. Mehdî, Gunder’in Şu‘be b. Haccâc’dan duyarak yazdığı ve ayrıca ona kontrol ettirdiği hadisleri ihtiva eden kitaplardan Şu‘be hayatta iken bile faydalandıklarını söylemiş, Şu‘be’den rivayet edilen hadisler konusunda kendisi de dahil olmak üzere Gunder’in herkesten daha güvenilir olduğunu ifade etmiştir. Abdullah b. Mübârek de Şu‘be’den rivayet edilen hadislerde ihtilâfa düşüldüğü zaman Gunder’in kitaplarını hakem kabul etmek gerektiğini söylemiştir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan Gunder’in Şu‘be’den naklettiği hadislerin sağlamlığını kabul eden Ebû Hâtim er-Râzî, onun başkalarından yaptığı rivayetlerin bu derece güvenilir olmadığını belirterek bunların kontrol edilmek üzere yazılabileceğini zikretmişse de Zehebî, sahih hadisleri bir araya getiren müelliflerin onun rivayetlerinin güvenilir olduğu

hususunda ittifak ettiklerini belirtmiştir. Nitekim Ebü'l-Hasan el-İclî de Gunder'in sika olduğunu kabul etmiş, İbn Hibbân onu eṡ-Ṡiḳāt'ına alarak dalgınlığına rağmen Allah'ın seçkin kullarından olduğunu söylemiştir.

Gunder, 193 yılı Zilkade ayının ilk günlerinde (Ağustos 809) vefat etti. Bu tarih bazı kaynaklarda 192 ve 194 olarak da zikredilmektedir.

Talebesi Yahyâ b. Maîn Gunder'in meziyetleri ve zaafları hakkında önemli bilgiler vermekte; onun elli yıl boyunca gün aşırı oruç tuttuğunu, başkalarını zekât vermeye teşvik için zekâtını mahalle mescidinin minaresine çıkıp fakirleri etrafına toplayarak dağıttığını, halkın kendisine itibar etmesini sağlamak maksadıyla ondan hadis tahsil etmek için Basra'ya gelen talebelerini yanına alarak çarşıda dolaştığını söylemektedir.

Gunder lakabıyla tanınan on şahıs daha bilinmekte olup bunların yedisinin adı Muhammed, baba adları da Ca'fer'dir (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 960-964).

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 296; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 508-509; a.mlf., Maʿrifetü'r-ricâl (nşr. Muhammed Kâmil el-Kassâr v.dğr.), Dımaşk 1985, I, 162, 163; II, 41-42; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), I, 544-545; a.mlf., et-Târîḫ (Ömerî), s. 466; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Vasiyyullah), I, 118, III, 448; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, II, 57-58; a.mlf., et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, II, 269, 273; İclî, eṡ-Ṡiḳāt, s. 402; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 182, 188, 219, 220, 234, II, 101, 103-105, 107-112, 120, 156-157, 201-203, 272-276, 296, 551, III, 29, 48, 80, 178, 280, 385, 391; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 513; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VII, 221-222; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, IX, 50; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXV, 5-9; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 300-302; III, 960-964; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 98-102; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 191-200, s. 352-355; a.mlf., Mîzânül-iʿtidâl, III, 502; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 96-98; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 330-331; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, I, 333.

M. Yaşar Kandemir

# GUNNE

الغنّة

Kur'ân-ı Kerîm tilâveti sırasında genizden çıkarılan belirgin ve melodik ses.

Sözlükte "genizden konuşmak, inlemek" anlamına gelen gann (gunne) kökünden isim olup kıraat ve tecvid ilimlerinde "genizden gelen ses" olarak tarif

edilir (Mekkî b. Ebû Tâlib, er-Riʿâye, s. 240). Gunne mîm ve nûn harflerine tâbi bir sıfattır ve özellikle Kur'ân-ı Kerîm'in tilâveti sırasında meydana gelen ihfâ*, idgam*, iklâb* ve izhar* hallerinde nazal (burunsu) bir inleme olarak duyulur. Ayrıca neşîde ve şarkı okunması (tegannî) sırasında duyulan melodik inlemeler de bu terimle ifade edilebilir.

Nûn ihfâ harflerinden ve mîm de bâ harfinden önce sakin olarak bulunduklarında "nûn"un mahreci tamamen, "mîm"in mahreci ise kısmen terkedilerek gunne ile yetinilir. Bu durumda gunne "nûn"un sıfatını değil doğrudan kendisini teşkil eder; yani bu durumda "n" sesi sadece bir nazal inlemeden ibarettir. İhfâ harfleriyle okunduğunda (إن كنتم gibi) "nûn"a "nûn-i muhfât" (mahreci gizlenmiş nûn) veya "nûn-i hafiyye" (gizli nûn), bâ ile okunurken mahrecinden kısmen ayrılan "mîm"e (فاحكم بينهم gibi) "mîm-i muhfât", bu uygulamaya da "ihfâ-i şefevî (dudak ihfâsı) denir (a.g.e., s. 267; Ali b. Muhammed es-Sehâvî, II, 537). "Nûn"un gunnesi "mîm"inkinden, ayrıca sâkin harfin gunnesi harekelininkinden, ihfâda olan harfin gunnesi izhardakinden ve idgamlınınki de ihfâlı olandan daha kuvvetlidir (Saçaklızâde, "Ṣıfâtü'l-ḥurûf" babı).

Gunne, medler gibi Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinde vazgeçilmez bir âhenk unsurudur. Kur'an'daki âhengin en önemli etkenini oluşturan fasılaların yarıdan fazlasını terennüme imkân veren, ses zenginliğine sahip gunneli harfler meydana getirir (nûn 3152, mîm 742; fâsılaların tamamı 6106; bk. FÂSILA). Aynı zamanda hurûf-ı mukattaadan olan nûn ile başlayan Kalem sûresindeki elli iki âyetin tamamı gunneli fâsılalarla sona ermekte ve

bunların kırk ikisini nûn oluşturarak baştaki nûn ile tam bir âhenk tablosu sergilenmektedir; ayrıca sûrenin altmış dört yerinde de gunne gerektiren durum (ihfâ, izhar, idgam, iklâb) söz konusudur.

Türkçe'de genellikle seslenme halinde (nidâ, vokativ) vurgulu telaffuz edilen kapalı hece sonlarındaki belirgin "m" ve "n" seslerine gunne denilebilir (Canım benim! Kana kan, cana can! gibi). Ahmed Hâşimʾin, "Akşam, yine akşam, yine akşam / Göllerde bu dem bir kamış olsam" beytinde duyulan âhenk ise bu fonetik özelliğin Türk şiirindeki güzel bir yansıması olarak kabul edilebilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ġnn" md.; Kāmus Tercümesi, IV, 710; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyh (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1982, IV, 452-456; Mekkî b. Ebû Tâlib, er-Riʿâye (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Amman 1404/1984, s. 232, 240, 263, 267; a.mlf., et-Tebṣıra fi'l-ḳırâʾâti's-sebʾ (nşr. M. Gavs en-Nedvî), Bombay 1402/1982, s. 368; a.mlf., el-Keşfʿan vücûhi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr. Muhyiddin Ramazân), Beyrut 1404/1984, s. 161; Dânî, el-Muḥkem fî naḳṭi'l-meṣâḥif (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1379/1960, s. 57-79; İbnü'l-Bâziş, el-İḳnâʿ (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Dımaşk 1403, s. 246-261; Ali b. Muhammed es-Sehâvî, Cemâlü'l-ḳurrâʾ ve kemâlü'l-iḳrâʾ (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Kahire 1408/1987, II, 537; Ebû Şâme, İbrâzü'l-meʿânî min Ḥırzi'l-emânî (nşr. ibrâhim Atve İvâz), Kahire 1398/1978, s. 201-203; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, II, 22-29; a.mlf., el-Muḳaddime, İstanbul 1310/1892; a.mlf., et-Temhîd fî ʿilmi't-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî el-Hamed), Beyrut 1986, s. 165-220; Süyûtî, el-İtḳān, Kahire 1951, I, 96; Ali b. Osman el-Kāsih, Sirâcü'l-ḳāriʾil-mübtedî, Kahire 1982, s. 101-102, 408; Bennâ, İtḥâfü fużalâʾil-beşer (nşr. Şâ'ban M. İsmâil), Beyrut 1407/1987, s. 143; Saçaklızâde, Cühdü'l-muḳıl, Süleymaniye Ktp., Erzincan, nr. 8, vr. 10b-57a ("Ṣıfâtü'l-ḥurûf" babı); İsmail Karaçam, Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri, İstanbul 1984, s. 240-242, 341-347; K. Nelson. The Art of Reciting the Qurʾan, Austin 1985, s. 21; Ganim Kaddûrî el-Hamed, ed-Dirâsâtü'ṣ-ṣavtiyyeʿindeʿulemâʾit-tecvîd, Bağdad 1406/1986,

s. 309-314, 426-466; Atiyye Kâbil Nasr, Ġāyetü'l-mürîd fî ʿilmi't-tecvîd, Kahire 1409/1988, s. 49-73,128.

Mehmet Ali Sarı

# el-GUNYE

الغنية

Abdülkādir-i Geylânî'nin (ö. 561/1165-66) itikad, ibadet ve ahlâka dair eseri.

Kādiriyye tarikatının pîri Abdülkādir-i Geylânî, bir müridinin isteği üzerine kaleme aldığını belirttiği esere el-Ġunye li-ṭâlibî ṭarîḳi'l-ḥaḳ ʿazze ve celle ismini verdiğini söyler. Kitabın adı bazı kaynaklarda Ġunyetü'ṭ-ṭâlibîn li-ṭarîḳi'l-ḥaḳ şeklinde de kaydedilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1211).

Müellif, eserin muhtevasını farz ve sünnetlere dair şer'î âdâb, itikad, mev'iza ve menâkıb şeklinde tesbit eder. Bu konuları işlerken sık sık âyet ve hadislere, fıkıh ve hadis âlimlerinin fikirlerine, zâhid ve sûfîlerin söz ve menkıbelerine başvurur. Eserin telif tarihi belli değilse de zühd ve ibadet konularına ağırlık verildiği dikkate alınırsa Abdülkādir-i Geylânî'nin ilk eserlerinden olduğu söylenebilir.

el-Ġunye bazı bölümlere (kitab, bab, meclis), bunlar da alt bölümlere (fasıl) ayrılır. Ancak bu hususta düzenli bir usul takip edilmediği gibi muhtevasının da iyi bir düzeni yoktur. Esere ibadet konularında kısa bilgi verilerek başlanmış, ardından âdâb konusu ele alınmış, akaid ve mezheplerle ilgili bilgiden sonra tekrar ibadet ve amellerin faziletleri konusuna dönülmüştür. Bu bölümde mübarek ay, gün ve geceler, belli zamanlarda okunacak evrâd ve dualar, nâfile ibadetler, Kur'an okumanın fazileti hakkında geniş açıklamalar yapılmıştır. Kitabın vasiyet bölümünden sonra gelen ve müridlerin dikkat etmeleri gereken kurallara dair "Âdâbü'l-mürîd" başlıklı bölümün ayrı bir eser olduğu ve el-Ġunye'ye sonradan eklendiği ileri sürülürse de semâdan söz edilirken el-Ġunye'nin tamamına atıfta bulunulmuş olması bu kısmın esere sonradan ilâve edilmediğini gösterir. Abdülkādir-i Geylânî'nin diğer eserlerinde olduğu gibi el-Ġunye'nin sonunda da tamamlandığını gösteren herhangi bir kayıt yoktur. Eserin tasavvuf açısından önemli olan kısmı "Âdâbü'l-mürîd" adlı son bölümdür.

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Ḳūtü'l-ḳulûb'ünü andıran el-Ġunye oldukça sade bir üslûpla kaleme alınmış, konular açık ve anlaşılır bir dille izah edilmiştir. Abdülkādir-i Geylânî, eserin itikadî konulara ayırdığı bölümünde Hanbelî mezhebinin ateşli bir savunucusu olarak görünür, bid'at mezheplerini sert bir dille eleştirir. Kur'an'ın lafzının mahlûk olduğunu söyleyen kelâm ulemâsını da aynı şekilde eleştirerek, "Kur'an'ın lafzının mahlûk olduğunu söyleyen kâfir olur" der. Ona göre Kur'an'ın anlamı yanında, işitilen sesleri, hatta harfleri bile mahlûk değildir. Allah'ın kelâmının ses olduğunu, ancak öteki seslere benzemediğini söyler (1, 280).

Diğer eserlerinde bütün yaratıklara karşı hoşgörülü olmayı, sevgi ve şefkat beslemeyi tavsiye eden Abdülkādir-i Geylânî el-Ġunye'de müsamahasızdır. Bu eserde coşkulu ifadelere ve şathiyelere de rastlanmaz. Tasavvuftan ziyade zühd ve takvânın ön plana çıkarıldığı el-Ġunye, bu özelliğinden dolayı Kādiriyye tarikatı mensupları arasında bile Abdülkādir-i Geylânî'nin öbür eserleri kadar rağbet görmemiştir. Müellif burada semâa taraftar olmadığı, hakiki semâı Kur'an ve hadis dinlemekten ibaret saydığı halde Kādirîler semâa önem vermişlerdir.

el-Ġunye'de, Ebû Hanîfe'nin Ehl-i sünnet dışı bir mezhep olan Mürcie'den gösterilmesi özellikle Hanefîler'in tepkisini

çekmiş, bundan dolayı eserin Abdülkādir-i Geylânî'ye ait olmadığı ileri sürülmüştür. Şiîler bu ifadeye dayanarak Ebû Hanîfe'yi kötülemişler, Hanefî olmayan bazı mutaassıp Sünnîler de onlara uymuşlardır. Abdülhak ed-Dihlevî'ye göre eser Abdülkādir-i Geylânî'ye ait değildir. el-Ġunye'yi Farsça'ya tercüme eden Siyâlkûtî ile Abdülganî en-Nablusî, söz konusu ifadeyi el-Ġunye'ye Şiîler'in ilâve ettiğini söylemişlerdir. Ali el-Kārî ise biri bid'at ehli, diğeri Sünnî iki Mürcie mezhebinin bulunduğunu, Ebû Hanîfe'nin Sünnî bir Mürciî olduğunu, Abdülkādir-i Geylânî'nin onu bu anlamda Mürciî saydığını öne sürmüştür. Bu ifade, özellikle Kādiriyye tarikatına mensup Hanefîler'i zor durumda bırakmıştır.

Kur'an lafzının mahlûk olduğunu söyleyen Eş'arîler'le Mâtürîdîler'i tenkit eden Abdülkādir-i Geylânî Eş'arîler'in "Kelâm Allah'ın zâtıyla kāim bir mânadır" sözünü kaydettikten sonra, "Bid'atçılara, yoldan çıkanlara ve

başkalarını da çıkaranlara Allah yeter” der. Bu görüşler, bir Hanbelî olan Abdülkādir-i Geylânî’nin mezhebine uygun olmakla beraber onun maksadını aşan hatalı bir beyanı olarak kabul edilmiştir (Abdülhay el-Leknevî, s. 166 vd.).

Çeşitli tarihlerde basılan el-Ġunye’nin (Bulak 1288; Mekke 1314; Kahire 1376) tenkitli neşri Ferec Tevfîk el-Velîd tarafından yapılmıştır (I-III, Bağdad 1404/1983). Eser Farsça’ya (trc. Abdülhakîm Siyâlkûtî, Lahor 1282; Delhi 1300) ve Urduca’ya (Lahor 1327) tercüme edilmiştir. el-Ġunye’yi II. Abdülhamid’in emriyle Umdetü’s-sâlihîn fî tercemeti Gunyeti’t-tâlibîn adıyla Türkçe’ye çeviren Süleyman Hasbî (I-II, İstanbul 1303), eserde Hanefîler’e ters gelecek bazı hususların bulunduğuna dikkat çekmiş (1,9) ve söz konusu ifadelere tercümesinde yer vermemiştir. Eser ayrıca Abdülkadir Akçiçek tarafından Gunyet’üt Tâlibin (Hakkı Arayanların Kitabı) adıyla tercüme edilmiştir (İstanbul 1980).

## BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir-i Geylânî, el-Ġunye (nşr. Ferec Tevfîk el-Velîd), Bağdad 1404/1983, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, I, 15-29; a.e.: Umdetü’s-sâlihîn (trc. Süleyman Hasbî), İstanbul 1303, mütercimin girişi, I, 9; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1211; Serkîs, Muʿcem, I, 728; Abdülhay el-Leknevî, er-Refʿ ve’t-tekmîl (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Haleb 1383, s. 166 vd.; Brockelmann, GAL, I, 561; Suppl., I, 778; Selâhaddin Abdülkādir M. Fâiz, Sulṭânü’l-ʿârifîn eş-Şeyḫ ʿAbdülḳādir el-Geylânî, Bağdad 1979, s. 20-21; W. Braune, “ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlânī”, El2 (İng.), I,69; Abdünnebî Kevkeb, “ʿAbdülḳādir el-Cîlî”, UDMİ, XII, 931-932.

Süleyman Uludağ

# GUNYETÜ’l-MÜTEMELLÎ

غنية المتملّي

Sedîdüddin el-Kâşgarî’nin Münyetü’l-muṣallî adlı eserine İbrâhim el-Halebî (ö. 956/1549) tarafından yazılan ve Ḥalebî Kebîr adıyla da anılan şerh.

(bk. MÜNYETÜ’l-MUSALLÎ).

# GÛR-ı EMÎR

گور أمير

Timur'un Semerkant'taki türbesi ve buna bağlı olan külliye.

Timurlu mimarisinin en güzel ve en önemli eserlerinden biri olup İslâm türbe mimarisinin başta gelen örneklerindendir. Aslında hankah, medrese ve değişik mimari kısımlardan teşekkül eden geniş bir külliye niteliğiyle kurulmuş, türbe özelliğini inşaatın sonlarına doğru gelişen olaylar neticesinde kazanmıştır.

Önceleri Ruhâbâd adı verilen Gûr-ı Emîr'in (Gûr-i Mîr "hükümdarın türbesi") ilk bölümlerinin bânisi, Timur'un genellikle seferler sırasında yerine saltanat nâibi bıraktığı ve kendisine veliaht tayin ettiği, Emîrzâde-i A'zam adıyla tanınan, büyük oğlu Cihangir Mirza'dan olma büyük torunu Muhammed Sultan Mirza'dır. 1399 yılında başlayan inşaat 1403'e kadar devam etmiş ve bu sürede, tarihî kaynaklardan, asilzade çocuklarının terbiye ve tahsiline ayrılmış bir medrese ile hükümdarlık misafirlerinin ağırlanmasına mahsus bir külliye olarak teşkilâtlandırıldığı öğrenilen ilkyapılar inşa edilmiştir. Zaman içinde ortadan kalkan bu ilk bölümlerin mimari durumu hakkında ancak arkeolojik kazılar sonunda bilgi sahibi olunabilmiş ve ortaya çıkarılan kalıntılardan, külliyenin Timurlu mimarisine uygun bir teşkilâta göre planlanmış merkezî bir tören meydanı ile ona açılan hankah ve medreseden teşekkül ettiği anlaşılmıştır. Muhammed Sultan Mirza'nın Ankara Savaşı'ndan sonra görevlendirildiği askerî faaliyetler sırasında ölmesi (Sivrihisar 1403) Timur'u çok üzmüş ve Semerkant'a nakledilen veliahtın naaşı, büyük ölçüde bitmiş olmakla beraber bazı mimari faaliyetleri henüz sürdürülen külliye içinde geçici bir kabre konmuştur. 1404 yazında batı seferinden dönen Timur külliyede bazı değişiklikler yapılarak bir türbe inşa edilmesini istemiş ve derhal başlatılan inşaat, aynı yılın son ayları boyunca sürdürülen hızlı bir çalışma ile 1405 yılının Ocak ayında tamamlanmıştır. Ancak aynı günlerde Timur'un ölmesi üzerine (18 Şubat 1405) türbeye Timur defnedilmiş ve bu tarihten sonra külliye Gûr-ı Emîr adıyla anılmıştır. Bir aile kabristanı olarak kullanılmaya

başlanan türbeye Timurlular'ın ilgisi büyük olmuş, hânedanın en önemli hükümdarlarından ikisi ve şehzadeler buraya defnedilmiştir. Bunlar Muhammed Sultan Mirza'dan başka onun kardeşi Pîr Muhammed Mirza, Timur'un oğullarından Celâleddin Mîrân Şah Mirza ve Şâhruh Mirza ile oğlu Uluğ Bey'dir. Türbede

gömülü hânedandan gelmeyen tek kişi, Timur'un hocası ve yakın dostu olan Aziz Nur Seyyid Bereke'dir.

Gûr-ı Emîr'in inşasından sonra bakım, onarım ve yeni birimler eklenerek genişletilmesi işlerini üstlenen şahıslar içinde en önemli kişi Uluğ Bey'dir. Otuz sekiz yıl süren veliahtlık ve Semerkant valiliği süresince türbeyle yakından ilgilenen ve hükümdarlığı sırasında da Semerkant'ta oturarak bu ilgisini devam ettiren Uluğ Bey, ilk önce Aziz Nur Seyyid Bereke'nin defnedildiği yıl içinde türbenin büyük meydana açılan ana eyvanı ile bağlantılı kapısını kapattırmış ve bugün Uluğ Bey Koridoru adıyla tanınan doğu tarafındaki ilâve giriş kısmını, 1434 yılında da külliyenin günümüze kadar ayakta kalabilen diğer bir önemli kısmı olan büyük cümle kapısını inşa ettirmiştir. Öteki bölümlerin zaman içinde harap olması sebebiyle bugün bu kapı ana külliye ve türbeden ayrı imiş gibi bir intiba bırakmaktaysa da kompleksin önemli bir parçasıdır. Türbedeki son imar faaliyeti XVII. yüzyılda gerçekleştirilerek batı kısmına büyük bir eyvan eklenmiştir; ancak bu inşaatın bitirilemediği görülmektedir.

Bir otorite ve hâkimiyet timsali olarak inşâ edilen ve gökyüzünü örnek alan türbe bütün ihtişamıyla uzun yıllar ayakta kalmış, bu arada çok sayıda seyyah ve tarihçi tarafından sitayişle zikredilmiştir. Bunların en meşhuru, 1404 yılının son aylarındaki inşaat faaliyetine bizzat şahit olan, Kastilya Kralı III. Enrique'nin Timur nezdindeki elçisi Ruy Gonzalez de Clavijo'dur.

XVII. yüzyıldan sonra bakımsızlık sebebiyle harap olmaya başlamış ve zamanla mimari bölümlerin bazıları yıkılıp tezyinatın da büyük bir kısmı bozulmuştur. XIX. yüzyıl seyahatnâmelerinde harap, fakat hâlâ muhteşem olduğundan bahsedilen Gûr-ı Emîr XX. yüzyıla kubbesinin önemli bir bölümü yıkılmış, iç ve dış tezyinatı çok bozulmuş, büyük cümle kapısı dışındaki diğer bölümleri ortadan kalkmış vaziyette girmiş ve yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren Sovyet yetkilileriyle ilim adamlarının dikkatini

çekmeye başlamıştır. 1940-1950 yılları arasında M. E. Masson ve V. A. Şişkin'in başkanlığında yürütülen arkeolojik çalışmalarla külliyenin birimlerine ait temeller ortaya çıkarılarak kompleksin plan durumu tesbit edildikten sonra V. H. Zasipkine başkanlığındaki bir heyet tarafından dış kısımların restorasyonuna başlanmış, 1960-1970 yıllarında da iç kısımlar restore edilmiştir. 1941'deki arkeolojik araştırmalar sırasında türbenin ölü mahzeninde de faaliyette bulunulmuş ve antropolojik incelemeler yapılmıştır. Bu geniş kapsamlı ilmî çalışmalar çerçevesinde Sovyet şarkiyatçısı A. A. Semenov türbe ve külliye içinde yer alan kitâbeleri yayımlamıştır. Bu kitâbelerin en uzunu ve tarihî bakımdan en değerlileri lahitler üzerinde bulunanlar olup sahiplerinin kimliğini ve şeceresini vermektedir. Bugün Leningrad Ermitaj Müzesi'nde muhafaza edilen ve bu türbeden geldiği belirtilen mozaik bir çini kitâbede binadan Timur'un mezarı diye bahsedilmektedir. Çok sayıda hat örneğinin tezyinî eleman olarak kullanıldığı türbe dışında, sanat tarihi ve tarih açısından önem taşıyan bir başka kitâbe de külliyenin ana girişini teşkil eden ve merkezî meydana açılan Uluğ Bey'in yaptırdığı taçkapınm cephesinde bulunmakta ve bu çini mozaik kitâbede eserin mimarı Muhammed b. Mahmûd el-Bennâ el-İsfahânî'nin adı okunmaktadır.

Türbenin de içinde yer aldığı külliyenin planı merkezî bir tören alanına göre tertip edilmiştir. Doğuda ve batıda bulunan medrese ile hankah karşı karşıya gelen girişleriyle bu meydana açılmaktadır. Ancak arkeolojik kazılar sonucunda tesbit edilen bu binalardan medresenin planı ortaya çıkarılmışsa da hankahınkini kesin biçimiyle çizebilmek mümkün olmamıştır. Doğu-batı ekseni üzerinde bulunan bir giriş eyvanı ve karşısındaki bir ikinci eyvanla, kare bir avlu etrafına sıralanmış bölmelerden teşekkül eden medrese kendi içinde bağımsız teşkilâta sahip bir bina olup Timurlu medreselerinin özelliklerini göstermektedir.

Külliyenin esas merkezî binasını teşkil eden türbe bütün tören meydanına hâkim durumdadır. Dışarıdan kenar uzunlukları 8,73 m. olan bir sekizgen, içeriden 10,22 X 10,22 m. ölçüsünde kare bir mekân olarak inşa edilen türbenin planı, sekizgen dış görünüme uygun düşen bir iç teşkilâta sahiptir. Bu teşkilât hem iç mekânın daha ferah olmasını sağlayacak, hem de kubbenin taşınmasını kolaylaştıracak biçimde tasarlanmış ve oda dört yönde 4,56 X 2,83 m. ölçülerindeki dört nişle kenarlara doğru

genişletilmiştir. Bu büyük nişlerin üzerinde bulunan gizlenmiş kemerler kubbeye geçişi desteklemektedir. Yerden 22,55 m. yüksekliğe sahip bulunan 10 m. çaplı iç kubbeye geçiş pandantiflerle sağlanmış, bunu örten 37 m. yüksekliğindeki 14,60 m. çaplı dış kubbe ise yuvarlak bir yüksek kasnak üzerine oturtulmuştur. Soğan biçimi dış

kubbe, kaburga kemerler şeklindeki tezyinî mahiyet gösteren mimari elemanlarla teşkilâtlandırılmıştır. Yüksek kasnaktan bu kaburga kemerli soğan kubbeye geçiş mukarnaslar vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Türbe iç mekânının güneydoğu köşesindeki bir merdivenle inilen cenaze mahzeni, dört yöne açılan dört kollu bir plana göre inşa edilmiştir.

Merasim avlusunun kuzeyinde yer alan büyük ve derin eyvan türbenin esas girişi iken sonradan Uluğ Bey tarafından ördürülmüş ve binanın doğu tarafında yapılan uzun bir ilâve ile giriş bu yöne alınmıştır. Eski girişi teşkil eden kuzeydeki yüksek sivri kemerli büyük eyvan, bugün ancak şerefelerine kadar sağlam kalmış olan iki minareyle desteklenmiştir. Daha eski örneklerde olduğu gibi, bütün külliyeye hâkim durumda bulunan giriş eyvanının ve onun gerisinde yer alan ana yapının önemini belirtmek için inşa edildiği bilinen bu iki minare ile destekledikleri eyvan teşkilâtının, daha sonra yapılan ve bugün temelleri ortaya çıkarılmış olan ilâvelerin arkasında gizli kaldığı anlaşılmaktadır. Uluğ Bey tarafından inşa ettirilen koridor dört bölmeli bir geçittir ve her bölmenin üstünde tonoz örtüler yer almaktadır.

Restorasyonlarla eski güzelliğine kavuşturulan türbenin ve büyük taçkapının tezyinatı muhteşem olup kapı ile türbenin cephesinde mozaik çinilerden, iç yüzünde ise değişik malzemelerden faydalanılarak yapılmıştır. Taçkapının süslemeleri, mukarnaslarla birlikte bitkisel motiflerin hâkim olduğu bir görüntüye sahiptir. Türbenin dış cephesinde yer alan tezyinat farklıdır ve daha çok siyah ve fîrûze mozaik çiniler kullanılarak yapılmış kûfî yazı kuşakları ile geometrik motiflerden oluşmaktadır. Sonradan ilâve edilen mimari kısımların örttüğü bölümlerin dışında kalan yerlerden anlaşıldığına göre, sekizgen alt gövdenin dış cepheleri ism-i celâl ve ism-i nebevi, kubbe kasnağı ise “hüvelbâkî” ibarelerinin meydana getirdiği kûfî hat örnekleriyle tezyin edilmiştir. Minarelerde de bu tip bir tezyinatın bulunduğu anlaşılmakta, geometrik süsleme şeritleriyle son bulan kasnak

üzerindeki kubbenin ise lâcivert ve fîrûze çinilerle yapılmış geometrik tezyinata sahip olduğu görülmektedir.

Türbenin içi çeşitli malzemenin değişik tarzlarda kullanılmasıyla ağır ve göz alıcı biçimde süslenmiştir. Duvarların alt kısımları akik rengi altıgen çinilerle kaplanmış ve bu kaplamalar bir mukarnas şeridiyle sonuçlandırılmıştır. Bu kısmın üstünde ve zeminden 2 m. yükseklikte yeşim zemin üzerine altın yaldız harflerle yazılmış bir âyet kuşağı yer almakta, daha yukarıda da sıva üzerine yapılmış kalem işlerinin üstünde değişik malzemenin kullanıldığı yıldızlardan oluşan bir bölüm göze çarpmaktadır. Yan nişlerin üst kısımlarındaki mukarnaslar, fîrûze rengi boyalı ve altın yaldızlı kalıplanmış kâğıtla kaplanmıştır; bu kısmın üstünde de yine altın yaldız harflerle yazılmış bir kitâbe şeridi bulunmaktadır. Kubbenin içi de kalıplanmış kâğıtla kaplanmış ve tepede karşılaşan palmetlerle süslenmiştir. Türbenin içinde bulunan lahitlerin en muhteşemi Timur'a ait olup koyu renk yeşimdendir; diğerleri ve ölü mahzeninde bulunanlarsa mermerdendir.

## BİBLİYOGRAFYA

A. U. Pope, A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present, New York 1938, tür.yer.; K. A. Shakurin, "Eshcherieraz o Porebenii "Timura", Materialni Po Istorii Uzbekistana, Tashkent 1963, s. 114-122; I. E. Pletnev, "Formirovanya Slozhnikh arkhitekturnikh kompleksov u mavzoleev Qusam Ibn Abbasi i Gur Emir", Materiali i issledovaniia Po Istorii i Restauratsii Arkhitekturnikh Pamiatnikov materialnoi Kulturi, Tashkent 1967, I, 43-62; Y. M. Aleskerov-G. I. Babacanova, Samarkand, Semerkand 1970, s. 128-142; E. Knobloch, Beyond the Oxus, London 1972, s. 128-130; I. F. Borodina, "Dekorativnaya Sistem V Nutevgo Postrarstva Mavzoleia Gur-Emir V Samarkande", Istoriya Kultura Naradov Srednii Azii (ed. B. G. Gafurov-B. A. Litvinski), Moskva 1976, s. 116-123; I. E. Pletnev, "K Voprosi Opogrebeniiakh V Sklepe Pod Mavzoleem Gur Emir", Sredniaya Azii i ee Sasedi V Drevnosti Srednevekove (ed. B. A. Litvinski), Moskva 1981, s. 53-63; G. Mitchell, Architecture of the Islamic World, London 1984, s. 262, ayrıca bk. tür.yer.; J. Hoag, Islam, Stuttgart

1986, s. 140-141; A. P. Kolbinchev-L. Y. Mankobskaya, Po Drevnim Gorodam Uzbekistana, Moskva 1988, s. 166-169; L. Golombek-D. Wilber, The Timurid Architecture of Iran and Turan, Princeton 1988, s. 260-263, ayrıca bk. tür.yer.; Z. Schubert-Solden, "Das Grab Timur in Samarqand", OA, I (1911), s. 131-139; P. M. Sykes, "Tamerlane", As.Af, II/1 (1915), s. 17-33; O. Grabar, "Epikrafika Vostoka, Vols, I-VIII by.V. A. Krachkovskaia", Ars Orientalis, II, Washington 1957, s. 547-560; A. A. Semenov, "Gûr-i Emir Türbesinde Timur'un ve Ahfadının Mezar Kitabeleri" (trc. Abdülkadir İnan), TTK Belleten, XXIV/93 (1960), s. 139-169; V. V. Barthold, "The Burial of Timur", Iran, sy. 12, Tahran 1974, s. 65-87.

A. Engin Beksaç

# GURÂBİYYE

الغرابيّة

Hz. Peygamber, iki karganın (gurâb) birbirine benzemesi kadar Hz. Ali’ye benzediği için Cebrâil’in vahyi yanlışlıkla Ali yerine Muhammed’e indirdiğini iddia eden aşırı Şiî bir grup.

(bk. GĀLİYYE).

# GURBÂL, Muhammed Şefîk

محمّد شفيق غربال

(ö.1894-1961)

Mısırlı tarihçi ve eğitimci.

İskenderiye’de doğdu. Mısır’ın ünlü Gurbâl (Gırbâl) ailesine mensuptur. İlk ve orta öğrenimini burada gördükten sonra 1915 yılında Medresetü’lmuallimîne’l-ulyâ’yı bitirdi; aynı yıl İngiltere’ye gönderildi ve lisans öğrenimini Liverpool’da

tamamladı. 1919’dan itibaren Mısır’da eğitimle uğraştı. 1922’de tekrar İngiltere’ye gönderildi ve iki yıl sonra, Londra Üniversitesi’nde Arnold Toynbee’nin yönetiminde yüksek lisans yaparak Mısır’a döndü. Medresetü’lmuallimîne’l-ulyâ’ya tayin edilinceye kadar lise tarih öğretmenliği yaptı. 1929’da Mısır Üniversitesi (bugünkü Kahire Üniversitesi) Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü’nde doçent olarak görev aldı; daha sonra profesörlüğe yükseldi ve dekan yardımcılığı, dekanlık makamlarında bulundu. Bu arada Vezâre-tü’t-terbiyye ve’t-ta‘lîm ve Vezâretü’ş-şüûni’l-ictimâiyye’de birkaç defa müsteşarlık ve müşavirlik yaptı.

Üstlendiği idarî görevlere rağmen hocalığını ve ilmî faaliyetlerini hiç aksatmayan Gurbâl, özellikle yüksek lisans öğrencilerinin çalışmalarıyla ilgilenerek birçok tez yönetti. Ayrıca Cem‘iyyetü’d-dirâsâ-ti’t-târîhiyye’nin kurucuları arasında yer aldı ve 1950’den itibaren de başkanlığını yürüttü. Milletlerarası ilmî toplantılarda Mısır’ı temsil etti; UNESCO genel kurulunda Mısır heyetinin başkanlığını ve bu teşkilâtın yürütme kurulu üyeliğini yaptı. Mecmau’l-lugati’l-Arabiyye’nin Coğrafya ve Tarih Bölümü ile Modern Terimler Komisyonu’nda görev aldı. Hayatının son dönemlerinde Câmiatü’d-düveli’l-Arabiyye’nin bünyesinde kurulan Ma‘hedü’d-di-râsâti’l-Arabiyyeti’l-âliye’nin idareciliğini üstlendi ve bunu 30 Ekim 1961 tarihinde vuku bulan ölümüne kadar yürüttü.

Gurbâl’in fikrî gelişimi, içinde yaşadığı siyasî ve içtimaî şartların bir aynası gibidir. Bir Osmanlı vatandaşı olarak doğup yetişmiş. İngiliz işgali altında bağımsızlığını arayan Mısır’ın bir vatandaşı olarak üniversitede tarih dersleri vermiş ve nihayet 1952 devrimi sonrasında birliğini arayan Arap milletinin bir ferdi olarak ölmüştür. Buna göre onun fikrî gelişimi üç safhada ele alınabilir. İlk safhada tarihe yaklaşım şekli ve bakış açısı ile bir Osmanlı’dır. Bu dönemdeki görüşleri, Mısır meselesini ülkede yaşayan insanların Osmanlı idaresine karşı memnuniyetsizliklerinin bir sonucu değil Fransa, Rusya ve İngiltere gibi emperyalist ülkelerin Osmanlılar’la ilgili genel planlarının bir parçası olarak ele aldığı yüksek lisans tezinde ifadesini bulmuştur. İkinci safhada İslâm âlemi ve özellikle Mısır’ın dünya içindeki yerini araştırmaya başladı; bu yaklaşım, onun tarihî olayları ele alırken takip ettiği yolda önemli bir rol oynamıştır. Gurbâl’i ilgilendiren ana konu, Osmanlı Devleti’nin dağılmasından sonra, daha önce başlayan bir süreç neticesinde Batılılar’ın sömürgesi haline gelen İslâm ülkelerinin sömürgecilerle olan ilişkileri ve özellikle bağımsızlıklarını nasıl elde edebilecekleriydi. Bu bağlamda Gurbâl için temel soruyu Mısır ve Mısırlı kimliğinin tarihî boyutu teşkil etmiştir. Onun bu safhada Mısır’ı İslâm dünyasının bazı özel noktalarda diğerlerinden ayrılan bir coğrafî ve kültürel parçası olarak tanımladığı ve kimliğini buna göre tesbite çalıştığı görülür. Bunu yansıtan eserleri Tekvînü Mıṣr ve el-Mufâvaḍâtü’l-Brîṭâniyye’dir. Hayatının üçüncü safhasında Gurbâl’in konuyu ele alış biçimi, Arap unsuruna daha fazla ağırlık veren ılımlı bir milliyetçilik doğrultusundadır. Bu dönemde özellikle Batı’ya ve Osmanlı’ya karşı ortak Arap kimliği vurgulanır ve bu kimlik temel iki dış faktörle (Osmanlı ve Batı) çeşitli iç faktörlerin karşılıklı ve karmaşık etkileşmesinin sonucu olarak ele alınır. Üçüncü safhanın ürünü son eseri olan Minhâcün mufaṣṣalün’dür.

Gurbâl’in tarihe yaklaşımı, özellikle XIX. yüzyıl Batı ilim âleminde yaygın hale gelen kültür tarihi bakış açısındandır. Buna göre tarih ilmi, sadece olayların nakledildiği rivayet tarihçiliğinden daha şümullü biçimde ele alınmalıdır. Önemli olan, tarihî hadisenin sadece ne olduğu değil belki daha önemlisi vuku buluş sebepleri ve neticeleridir. Gurbâl tarihte tek faktörlü açıklamaları yeterli bulmaz ve kabul etmez. Ona göre herhangi bir olayın, özellikle içinde geliştiği şartlar açısından ve birden fazla faktör göz önüne alınarak açıklanması gerekir. Bu şekilde gerçekleştirilen bir tarih

araştırmasının sahibi, söz konusu olayları bizzat içinde yaşayan ve cereyanına tesir eden kişilerden daha fazla anlama şansına sahiptir. Olayların içinde geliştiği şartların tamamını ise kültür kavramı ifade eder. Tarihî olayların anlaşılması için sosyolojik, psikolojik, edebî, iktisadî ve felsefî birçok yaklaşım biçiminin ve özellikle araştırma konusunun cereyan ettiği dönemdeki yaklaşım şekillerinin, olayları gerçekleştiren insanların ve o dönemin zihniyetinin de dikkate alınması gerekir. Tarih bu haliyle insan ilimlerinin mihverini oluşturmaktadır. Gurbâl, tarih araştırmalarında sadece coğrafî, içtimaî ve siyasî faktörleri göz önünde tutmaz; bunların yanında, önemli kararları alan şahsiyetlerin ve diğer insanlara yol göstermiş örnek kişilerin de ehemmiyetine dikkat çeker. Bu bakış açısı, hem diplomasi tarihi hem de genel tarihle ilgili eserlerinde ön plana çıkmaktadır.

Eserleri. 1. The Beginnings of the Egyptian Question and the Rise of Mohamed Aly (London 1928). Mısır meselesinin başlangıcını ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın yükselişini konu edinen yüksek lisans tezidir. 2. Muḥammed ʿAlî el-Kebîr (Kahire 1944). Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın hayatı ve icraatı hakkındadır. 3. el-Mufâvaḍâtü'l-Brîṭâniyye mine'l-iḥtilâl ilâ muʿâhedeti sene 1936 (Kahire 1952). İngilizlerin 1882 yılındaki işgalinden 1936'daki bağımsızlık antlaşmasına kadar İngiltere ile yapılan müzakereleri ele alan eser bu konuda yazmayı planladığı bir dizi kitabın ilki olarak yayımlanmış, fakat gerisi gelmemiştir. 4. Tekvînü Mıṣr (Kahire 1957). Gurbâl'in "The Making of Modern Egypt" adı altında yaptığı on radyo konuşmasının Arapça tercümesidir. 5. Minhâcün mufaṣṣalün li-dirâseti'l-ʿavâmili't-târîḫiyye fî binâʾil-ümmeti'l-ʿArabiyye ʿalâ mâ hiye ʿaleyhi'l-yevm. Ma'hedü'd-dirâsâ-ti'l-Arabiyyeti'l-âliye'de verdiği derslerden derlenen kitap, bugünkü Arap milletinin oluşumunu sağlayan tarihî faktörler üzerinde durur (bk. M. Ferîd Ebû Hadîd, XV [1963], s. 156). Gurbâl, "Ideas and Movements in Islamic History" (Islam. The Straight Path Islam as Interpreted by Muslims, nşr. K. W. Morgan, New York 1958, s. 42-86) adlı makalesinde ise İslâm tarihindeki fikrî cereyan ve hareketler hakkında bilgi vermektedir.

el-Mevsûʿatü'l-ʿÂrabiyyetü'l-müyessere'nin (I-II, Kahire 1965) editörlüğünü de yapan Gurbâl ayrıca çeşitli dergilerde birçok makale yayımlamış, katıldığı kongre ve sempozyumlarda tebliğler sunmuştur.

## BİBLİYOGRAFYA

Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 159; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1982, s. 286-288; Kehhâle, el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 655-656; Saîd Muhammed Bedevî v.dğr., Muʿcemü esmâʾi'l-ʿArab, Beyrut 1411/1991, II, 1265; M. Ferîd Ebû Hadîd, "el-Merḥûmü'l-üstâẕ Muḥammed Şefiḳ Ġurbâl", MMLA, XV [1963], s. 153-158; Ahmed Abdürrahîm Mustafa, "Şefiḳ Ġurbâl müʾerriḫen", el-Mecelletü't-Târîḫiyyetü'l-Mıṣriyye, XI, Kahire 1963, s. 255-278; Ahmed İzzet Abdülkerîm, "Kelimetü'd-doktor Aḥmedʿİzzet ʿAbdülkerîm", a.e., XI (1963), s. 10-20; a.mlf., "Muḥammed Şefiḳ Ġurbâl: üstâẕü Cîl ve ṣâḥibü medrese", a.e., XIX (1972), s. 25-31; Ahmed Hâkî, "Şefiḳ Ġurbâl: Baḥs̱ün fî menhecih ve aḥkâmihi't-târîḫiyye", a.e., XIX (1972), s. 33-71.

Hilal Görgün

# GURBET

الغربة

Sâlikin vatanından ayrı yaşaması veya halkın davranış ve düşüncelerinden uzak kalması anlamında tasavvuf terimi.

Mutasavvıflar genellikle cismanî ve mânevî olmak üzere iki türlü gurbetten bahsederler. Birincisi kişinin memleketinden uzak kalmasıdır. Çeşitli sebeplerle seyahate çıkan gezgin mutasavvıflar bu anlamdaki gurbete büyük önem verirler; gurbete çıkmaya arzu duyar, gariplere sahip çıkmanın faziletinden söz ederler. “Gurbette iken ölen şehiddir” (İbn Mâce, “Cenâ˒iz”, 61) meâlindeki hadise bu bağlamda önemle işaret edilmiştir.

Mânevî gurbetin, biri tutum ve davranışlarla, diğeri düşünce ile (himmet) ilgili olmak üzere iki şekli vardır. Bir toplumun yaşama tarzı dine uygun değilse o toplumda yaşayan dindar insan öz yurdunda da olsa garip sayılır. Nitekim İslâm’ın ilk yıllarında Mekkeli müslümanlar kendi yurtlarında böyle bir gurbet hayatı yaşamışlardı. “İslâm garip olarak başladı, ileride yine garip olacaktır, ne mutlu o gariplere!” (Müslim, “Îmân”, 232; Tirmizî, “Îmân”, 13) meâlindeki hadiste bu duruma işaret edilmiştir. Mekke müşrikleri arasında azınlık olarak yaşayan ashap garip sayıldığı gibi benzer şartlar altında zor bir hayat geçiren dindar müslümanlar da garip sayılır. “Güç şartlar altında sıkıntılı bir hayat yaşamak” anlamına gelen gariplik bu sebeple fazilet kabul edilmiştir. Nitekim, “Toplum bozulduğu zaman sünnete sarılan kimse elinde ateş tutan insan gibidir” meâlindeki hadis de (Müsned, II, 39, 55) bunu ifade etmektedir. Bazı hadislerde, İslâmî hayattan uzaklaşmış kişiler arasında yaşamak zorunda kalan dürüst müslüman, toplumda kendi hayat anlayışında kimse bulunmadığı için yalnız yaşayan takvâ sahibi kişi, sünneti halka öğretip yaymaya çabalayan mümin garip olarak nitelendirilmiştir (bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 203-204).

“Dünyada bir garip veya bir yolcu gibi yaşa” (Buhârî, “Reḳā˒iḳ”, 3; İbn Mâce, “Zühd”, 13) meâlindeki hadisle gariplik teşvik edilmiştir. Ebü’l-Hasan es-Subeyhî, “Garip vatanında iken ondan uzak olan kişidir”; “Garip

kendi meşrebinde olmayanlar arasında kalan kişidir” (Lâmiî, s. 213) derken bu tür garipliği anlatmak istemiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye riyakâr, haram helâl tanımayan cahil zümreler arasında yaşamaya katlanan ihlâslı, dindar ve âlim kişileri garip sayar (Medâricü’s-sâlikîn, III, 219). Aynı şekilde Hakk’a ermek için manevî sefere çıkan velîler, kendi hallerine ve eriştikleri makamlara yabancı olanlar arasında gariptirler.

Mânevî gurbetin en yüksek derecesi, “kişinin himmetiyle çevresindekilerden ayrılması” şeklinde açıklanan âriflerin gurbetidir. Ârif sadece Hakk’ı ister, O’nunla teselli bulur; O’ndan başkasıyla olduğu zaman kendini garip hisseder; ârif dünya ve âhiret garibidir (Herevî, s. 41).

Muhyiddin İbnü’l-Arabîye göre, a‘yân-ı sâbite*lerini bilen ve kendi aslî vatanlarından hiçbir zaman ayrılmayan kâmil ârifler için gurbet söz konusu olmaz. Çünkü onlar Hakk’ın kendilerine ayna olduğunu, sûretlerinin onda zuhur ettiğini bilirler (el-Fütûḥât, II, 529).

Mutasavvıflara göre ruhların esas vatanı bu dünya ve bu beden değildir, ruhlar âlemidir. Asıl vatanlarından ayrılan ruhlar dünyada ve bedende iken gariptirler ve kendi vatanlarına dönmenin özlemi içinde yaşarlar. Bu anlamdaki gurbet hayatı özellikle tasavvuf edebiyatının en canlı temalarından olmuştur.

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 39, 55; Buhârî, “Reḳāʾiḳ”, 3; Müslim, “Îmân”, 232; İbn Mâce, “Cenâʾiz”, 61, “Zühd”, 13; Tirmizî, “Îmân”, 13; Herevî, Menâzil, s. 41; a.e. (Revân), s. 182, 457; Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî, el-Ġurbetü’l-ġarbiyye (Mecmûʿa-i Muṣannefât-ı Şeyḫ işrâḳ içinde). Tahran 1335 hş., II, 235; Baklî, Meşrebü’l-ervâḥ, s. 144; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 527-529; a.mlf., Iṣṭılâḥât (nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Beyrut 1411/1990, s. 66; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1403/1983, III, 203-215, 219; İbnü’l-Hatîb, Ravżatü’t-taʿrîf (nşr. Muhammed el-Kettânî), Beyrut 1970, II, 483; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 213; Ankaravî, Minhâcü’l-

fukarâ, Bulak 1256, s. 243-245; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 19; Cevâd Nûrbahş, Ferheng-i Nûrbaḫş, Tahran 1369 hş., IV, 154-160; Hasan M. eş-Şerkāvî, el-Elfâẓü'ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1989, s. 216.

Süleyman Uludağ

# GUREBÂ BÖLÜKLERİ

Osmanlılarda kapıkulu süvarilerinden iki bölüğün adı.

Gurebâ kelimesi sözlükte “yabancı, kimsesiz, evinden uzakta bulunan kimse” mânasına gelen garîbin çoğuludur. “Altı bölük” de denilen kapıkulu süvarilerinin en alt iki sınıfını oluşturduklarından bunlara “aşağı bölükler” adı da verilir. Sefere giderken padişahın sağında ve solunda yer almalarına göre “sağ garibler” (gurebâ-yi yemîn) ve “sol garibler” (gurebâ-yi yesâr) olarak iki sınıfa ayrılırlardı. Altı bölüğün orta bölüklerini oluşturan sağ ve sol ulûfecilerle birlikte gurebâ bölüklerine “dört bölük” veya “bölükât-ı erbaa” denirdi.

Eski kaynaklarda “garib yiğitler” veya “garib oğlanlar” şeklinde zikredilen (Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Arvanid, s. 42, 115) gurebâ bölükleri mensuplarına bu adın verilmesinin sebebi, bunların asıl vatanlarından uzakta bulunmalarıyla ilgili olmalıdır. Nitekim daha kuruluş döneminde Arap, Acem gibi çeşitli milletlerden ve Anadolu beyliklerinden, kâfirlere karşı gaza için Osmanlı Beyliği’nin sancağı altında toplananların var olduğu bilinmektedir. Ancak dâimî süvari birliği olarak gurebâ bölükleri XV. yüzyılın ilk yarısında teşkil edilmiştir. Gurebâ bölüklerinin neferleri, esasını devşirmelerin oluşturduğu Edirne, Galata ve İbrâhim Paşa saraylarının çıkmalarından sağlanırdı; fakat savaşta yararlık gösterenlerle daha sonra altı bölük halkının “veledeş” denilen oğulları da

(BA, MD, nr. 2, s. 201) gurebâ bölüklerine alınmıştır. 1475 yılı civarında mevcutları 1000 kişi kadarken XVI. yüzyılda bu sayı 2000’e ulaşmıştır. XVII. yüzyıl başlarında ise sağ gariblerin mevcudu 928, sol gariblerin mevcudu 975 kişi olup toplam yevmiyeleri 12.387 akçeydi (Ayn Ali, s. 91). Bu yüzyılın ortalarında yapılan düzenlemelerle sayıları azaltılmıştır. Eyyûbî Efendi Kanunnâmesi’nde sağ gariblerin mevcudu 410, sol gariblerin mevcudu 312, yevmiyeleri toplam 9553 akçe ve senelik dört kıst mevâcibleri de 33 yük 81.760 akçe olarak gösterilmiştir (s. 37).

Gurebâ bölüklerinin teşkilâtı öteki kapıkulu süvari bölüklerinin teşkilâtı

gibiydi. Her bölük bir ağanın kumandası altında olup bölük kumandanlarının altında kethüdâ, kâtip, halife, çavuş veya başçavuş gibi daha küçük rütbeli zâbitler vardı. Bunların yevmiyeleri 20-30 akçe arasında değişirdi. Başçavuş bölüğün asayişinden sorumluydu. Garib yiğitlerin maaşlarını diğer süvari bölüklerinde olduğu gibi bir memur alır, daha sonra vezîriâzamın huzurunda dağıtırdı. Neferlerin maaşı 9'ar akçeden başlar, kıdem ve ehliyete göre artardı.

XVI. yüzyılda sol garibler ağası çaşnigîrlerden tayin edilmiştir (BA, MD, nr. 2, s. 128; Selânikî, I, 103, 212). Sol garibler ağası genellikle sağ garibler ağalığına, bu da sol ulûfeciler ağalığına terfi ederdi. Ancak istisnaî olarak bunların silâhdar ağası, sancak beyi (a.g.e., II, 463), hatta beylerbeyi (a.g.e., I, 273) tayin edildiği de olmuştur. XVI. yüzyıl sonlarında cebecibaşı gurebâ-yi yesâr ağalığına, bazan gurebâ-yi yesâr ağası cebecibaşılığa, gurebâ-yi yemîn ağası çavuşbaşılığa, bazan da çavuşbaşı gurebâ-yi yemîn ağalığına getirilirken kapıcıbaşı gurebâ-yi yemîn ağalığına tayin edilmiştir (a.g.e., I, 227, 273; II, 455). Fâtih Sultan Mehmed ve Kanûnî Sultan Süleyman zamanında her bir ağa 80'er akçe ulûfe alırken XVI. yüzyıl sonlarında bu ücret 100 akçeye yükselmiştir. Sancağa çıkan bölük ağalarına, yıllık geliri 160-170.000 akçe arasında değişen dirlik verilirdi.

Her iki gurebâ bölüğü kendi içinde 100'er küçük bölüğe ayrılmış ve her bölük bir bölükbaşının emrine verilmişti. Garib yiğitlerin İstanbul'da kışlaları yoktu. Evli olanlar evlerinde kalır, bekârlar da hanlarda ve özellikle Kurşunlu Han'da barınırdı (D'Ohsson, VII, 368). Atlarının beslenme ihtiyacı yüzünden garib yiğitlerin çoğu İstanbul, Edirne, Bursa, Kütahya ve Konya civarında ikamet ederdi. Bunların başında "kethüdâ yeri" denilen zâbitler bulunurdu. Garib yiğitlerin yevmiyeleri zaman içinde değişmiştir. Her terfide bu ulûfe 3-4 akçe artardı. Garib yiğitlerin silâhları ok, mızrak, kılıç, kalkan, kama, pala ve baltadan ibaretti. Bazılarında tüfek de bulunuyordu; fakat ateşli silâhlar pek yaygın değildi. Her iki bölüğün ayrı bayrak ve tuğu vardı. Sağ gariblerin bayrağı sarı-beyaz, sol gariblerinki ise yeşil-beyazdı. Bundan dolayı gurebâ bölüklerine "alaca bayrak" da denirdi.

Öteki kapıkulu süvari birlikleri gibi gurebâ bölükleri de sefer esnasında padişah çadırını ve ağırlıkları korur, ayrıca odun nakli hizmetinde bulunurlardı. Savaş sırasındaki en önemli görevleri ise padişah otağı ile

sancak-ı şerifi muhafaza etmekti. Gurebâ-yi yemîn sağ, gurebâ-yi yesâr sol alem dibinde dururdu (Eyyûbî Efendi Kanunnâmesi, s. 50). Ayrıca haberleşme hizmetinde kullanılırlar, bazan bu hizmet sonunda mükâfat olarak selâtin tevliyetlerinin ve mîrî mukātaalarının idaresine veya cizye cibâyetine memur edilirlerdi. Bu istisnaî uygulama zamanla kural haline gelmiş, iltizamcılıktan zengin olan garibler ortaya çıkmıştır. XVI. yüzyılın ortalarından itibaren padişahların sefere çıkma işini terketmelerinden sonra garib yiğitler serdâr-ı ekremin emri altında sefere çıkmaya başlamışlardır. Garib yiğitlerden terfi edenler ulûfeci bölüklerine kaydedilirdi.

Devşirme sisteminin önemini kaybetmeye başlamasıyla birlikte bu bölüklerin düzenleri de bozuldu. XVII. yüzyılda yeniçeriler gibi bunlar da bir kısım ayaklanmalara karıştılar. II. Osman'ın ölümüyle sonuçlanan 1622 ayaklanmasına gurebâ bölükleri de katılmıştı. IV. Murad ve IV. Mehmed dönemlerinde ıslah edilmeleri için tedbir alınmış, Köprülü Mehmed Paşa'nın sadrazamlığı sırasında sağ gariblerin sayısı 410'a, sol gariblerin sayısı 312'ye indirilmiştir. 1711 yılına ait bir listede 180 sağ garib, 162 sol garibin bulunduğu görülmektedir. XIX. yüzyılın ilk çeyreğinin sonlarına kadar varlığını sürdüren gurebâ bölükleri sancak-ı şerif koruyuculuğu görevlerini daima muhafaza etmişlerdir. 1826 Eylülünde Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından birkaç ay sonra öteki kapıkulu süvarileriyle birlikte gurebâ bölükleri de lağvedilmiştir. Ulûfeleri kesildiğinden mağdur olmamaları için bunlara gümrükten emekli maaşı bağlanmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 2, s. 128, 201; nr. 5, s. 474; nr. 44, s. 28; Hicrî 835 Tarihli Süret-i Defteri Sancak-ı Arvanid (nşr. Halil inalcık), Ankara 1954, s. 42, 115; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 185; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 133, 134, 381, 400, 401, 442; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 51, 103, 208, 212, 227, 262, 273, 280; II, 438, 455, 463; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 91; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 41, 71, 91; Eyyûbî Efendi Kanunnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 37, 50; D'Ohsson, Tableau général, VII, 365 vd.; Esad Efendi, Teşrîfât-ı Kadîme, İstanbul

1287, s. 31, 131; a.mlf., Üss-i Zafer, İstanbul 1293, s. 237; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, II, 137, 138, 152-154, 172-177, 210-216; A. Howe Lybyer, Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğunun Yönetimi (trc. Seçkin Cılızoğlu), İstanbul 1987, s. 97-98; Pakalın, I, 680-682; Halil İnalcık, “Ghurabāʾ”, El2 (Fr.), II, 1123-1124.

Abdülkadir Özcan

# GUREBÂ HASTAHANESİ

Bezmiâlem Vâlide Sultan tarafından İstanbul'da fakir ve kimsesizler için yaptırılan hastahane.

İlk resmî adı Bezmiâlem Gurebâ-yi Müslimîn Hastahanesi iken zamanla Bezmiâlem Hastahanesi, Vakıf Gurebâ Hastahanesi, Gurebâ-yi Müslimîn Hastahanesi gibi çeşitli isimlerle de anılmıştır; bugünkü resmî adı Bezmiâlem Vâlide Sultan Vakıf Gurebâ Hastahanesi'dir. Sultan Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan tarafından, o zaman İstanbul'da çalışır vaziyette bulunan Fâtih Şifâhânesi, Süleymaniye Dârüşşifâsı, Haseki Hürrem Sultan Bîmarhânesi, Üsküdar'daki Nurbânû Vâlide Sultan Bîmarhânesi gibi sağlık kurumlarının ihtiyaca kâfi gelmediğinin görülmesi üzerine yanındaki cami ve çeşme ile birlikte 200 yataklı bir erkek hastahanesi olarak yaptırılmış ve 24 Rebîülevvel 1261 (2 Nisan 1845) Cuma günü hizmete açılmıştır. Cümle kapısı üzerindeki tarih kitâbesi zamanın ünlü şairlerinden Zîver Paşa'ya aittir. XVIII ve XIX. yüzyıllarda tesis edilen bazı sağlık kurumlarında "hastahane" adı kullanılmakla birlikte Gureba Hastahanesi, vakıf dârüşşifâlar geleneği içinde bu adla anılan ilk sağlık kuruluşudur. Gurebâ (garîbin çoğulu, "kimsesizler") ismi de 1836'da Edirnekapıdaki Mihrimah Sultan Camii avlusunda açılan ve ancak sekiz yıl hizmet veren bîmarhâneden sonra ilktir. Bezmiâlem Vâlide Sultan'ın bu hastahaneden sonra 1850'de Mekke'de yapımına karar verdiği ikinci Gureba Hastahanesi,

torunu II. Abdülhamid tarafından tamamlanmıştır. Emin Muhlis Paşa İzmir'de, Pertevniyal Vâlide Sultan da Medine'de gureba hastahaneleri kurmuşlardır. Sultan Abdülaziz zamanında Rusçuk, Saraybosna, Tulci, Mostar, Niş, Sofya; Sultan II. Abdülhamid zamanında ise Üsküp, Selânik, Halep ve Şam ile Anadolu'da Ankara, Konya, Erzurum, Antep, Urfa ve Bursa'da gureba hastahaneleri açılmıştır. Bu sonuncular Cumhuriyet döneminde numune ve devlet hastahanesi olmuşlardır. Bu sebeple Bezmiâlem Vâlide Sultan Vakıf Gureba Hastahanesi, isim ve işlev açısından günümüze kadar gelen tek gurebâ hastahanesidir.

Hastahane açıldıktan iki yıl sonra, 1 Şâban 1263 (15 Temmuz 1847) tarihinde Bezmiâlem Vâlide Sultan'ın bütün vakıflarını kapsayan vakfiyesi tanzim edildi. Hastahaneye ayrılan bölümün başında buranın "gurebâ-yi müslimîn"e tahsis edildiği birkaç defa vurgulanarak kimsesiz ve fakirlere ücretsiz bakılmasının arzulanması, günümüze kadar süregelen vakıf şartlarının esasını oluşturmaktadır. Vakfiyenin ekindeki bir dâhilî nizamnâme ile de hastahanenin idaresine ait genel esaslar bütün ayrıntılarıyla tesbit edilmiştir. Bu nizamnâme ile kuruluşun yönetimi aynı zamanda sultanın kethüdâsı olan Darphâne-i Âmire ve Evkāf Nâzırı Mehmed Tâhir Bey'e verildi. Sonradan hastahane "evkāf-ı mazbûta"dan sayıldığı için yönetimi doğrudan Evkaf İdaresi'ne bağlandı ve başına idarî işler için bir müdür getirildi. Alet ve edevatın alınması, hekim, cerrah ve eczacı gibi sağlık elemanlarının tayin ve azilleri ise başhekime bırakıldı; daha sonra da bu gibi hizmetler Mektebi Tıbbiyye Meclisi'ne verildi. Buna göre sağlık personeli başhekimin teklifi ve bu meclisin tasvibiyle tayin ediliyordu; hastahanenin idaresiyle görevli müdür ise hekim değildi ve Evkaf İdaresi'ne karşı sorumlu idi. Hastahanenin ilk kadrosu müdür, birinci ve ikinci tabip, birinci ve ikinci cerrah, birinci ve ikinci eczacı, sülükçü, havanzen, iki kâtip, maaş memuru, vekilharç, dört aşçı, başhademe ile otuz hademe, berber ve iki kapıcıdan ibaretti. Cerrahlarla eczacılar mektepli değillerdi; yalnız iki tabip tıbhâne mezunu idi. İlk kadroda bulunan sülükçü ise daha sonraki kadrolarda görülmemektedir. Nizamnâmeye göre hastaların beslenmesi hususu tamamen hekimlere bırakılmıştı. Hatta gündelik masraflar arasında bulunmayan birçok yiyecek maddesi hekimler lüzum gördüğü takdirde satın alınabiliyordu. 1854'e kadar iki hekimle idare edilen hastahaneye bu tarihte mektepten yeni mezun bir stajyer doktor yardımcı hekim unvanıyla alındı; üç yıl sonra bu doktorun ölümü üzerine yerine ilk hıristiyan hekim tayin edildi. İlk doktorlarla cerrahların mesaisi geceli gündüzlü idi ve ancak evli olanların üç gecede bir evlerine gitmelerine izin veriliyordu.

Hastahanede biri bulaşıcı hastalıklar için ayrılmış on iki koğuş, bir eczahane ve hekimler için iki, müdürle eczacı ve cerrahlar için birer tane olmak üzere beş oda, hamam, mutfak ve çamaşırhane bulunuyordu. Mevcut tıbbî aletler ise iki ustunç (cerrahî alet) takımı, ayrıca sekiz neşter ve iki adet mîzânü'l-harâreden (termometre) ibaretti. Mikrop anlayışının ülkeye henüz pek yerleşmemiş olduğu bu devirde bulaşıcı hastalıklar için ayrı bir koğuş tahsis

edilmesi dikkat çekicidir. Bu konuda nizamnâmeye konulan bir maddede, veba gibi bulaşıcı hastalıklara yakalanmış kişilerin diğerlerinin yanına yaklaştırılması yasaklanmakta ve ayrı koğuşlara yatırılmaları öngörülmektedir. Bununla birlikte hastahanenin tek koridor üzerine ve bulaşıcı hastalıkların ancak koğuş itibariyle tecridine imkân sağlayacak şekilde inşa edildiği göze çarpar. İlk nizamnâme hastaların kabul şartlarını tesbit ederken tedavisi imkânsız bir hastalığa müptâla olanların alınmamasını ve doktorların bu konuda dikkatli davranmaları gerektiğini belirtir. Nizamnâmede, gerekli ilâç ve gıdaların miktarının bilinemeyeceği belirtilerek müdürün bu gibi maddeleri bol miktarda satın aldırması istenmektedir. Vakfiyede, hastaların yiyeceklerinden tasarruf yapılmaması, onlara özellikle et gibi besleyici gıdaların verilmesi ve tanesi bir altın liraya satılsa dahi mutlaka soğan alınması gerektiğinin ifade edilmesinden, hastaların ihtiyaçlarının karşılanması hususunda son derece titiz davranıldığı anlaşılmaktadır (Bayram, sy. 14, s. 104).

XX. yüzyılın başlarına kadar tarihî binasında hizmet veren hastahanenin ihtiyacı karşılayamaz hale gelmesi üzerine 1910 yılında Evkaf Nâzırı Ürgüplü Hayri Efendi zamanında 110.000 altın harcanarak üçü dahiliyeye, ikisi hariciyeye tahsis edilmek ve biri ameliyathane, ikisi idare binası ve poliklinik olmak üzere İstanbul Üniversitesi Çapa Tıp Fakültesi'nin bulunduğu bugünkü binalar yaptırıldı. Ancak 1915'te tamamlanan ve iki yıl boş kalan bu yeni binalara 1917'de yangın felâketine uğrayan halk yerleştirildi. Daha sonra muhtelif cemiyet ve heyetlerin birer köşesine yerleştiği binaların mütareke yıllarında Amerikalılar'a verilmesini yanlış bulan Gureba Hastahanesi hekimleri, pavyonlardan birini eksiklerini 30.000 lira harcayarak tamamlamış, tarihî Gureba Hastahanesi'nden bazı hastaları buraya nakletmişlerdi. Fakat binalar ısıtılamadığından hastalar tekrar Gureba Hastahanesi'ne taşındı. Bu binalar 1925'te kuduz müessesine, 1926'da da Reji İdaresi'ne verildi ve tütün deposu haline getirildi. Yeni binalar, tarihî binanın bazı koğuşları ile birlikte 1933'te İstanbul Üniversitesi Çapa Tıp Fakültesi'ne tahsis edildiği için hastahane yakın zamana kadar halk arasında Yukarı Gureba ve Aşağı Gureba şeklinde adlandırıldı. Hastahanenin yönetimi 1923'te Vakıflar'dan alınarak Sıhhat ve İçtimaî Muavenet Vekâleti'ne bağlandı. 1956 yılına kadar mülk bakımından Vakıflar'a ait olan ve idarî yönden Sıhhat ve İçtimaî Muavenet Vekâleti'ne bağlı kalan hastahane, bu tarihte 6760 sayılı kanun uyarınca tekrar

Vakıflar'ın idaresine verildi. Çapa Tıp Fakültesi'nin de dahiliye kliniği olarak kullandığı tarihî binadaki koğuşları 1968'de boşaltmasıyla iki Gureba adlandırılması son buldu. Böylece Gureba Hastahanesi, Ürgüplü Hayri Efendi'nin yaptırdığı tesisleri kaybetmiş olarak yeniden bağımsız hüviyetini kazandı. Hastahane bu yıllar zarfında yalnız bazı binalarını kaybetmekle kalmadı, kendi vakıflarından olan Terkos gölünü 1926'da çıkarılan sular kanunu ile belediyeye, Bezmiâlem Kızlar Sultânîsi'ni de (İstanbul Kız Lisesi) Özel İdare'ye kaptırdı. Bu okul günümüzde Cağaloğlu Anadolu Lisesi olarak hizmet vermektedir. Son yıllarda Sular idaresi Gureba Hastahanesi'nden su parası isteyince konu mahkemeye intikal etti ve 1987'de hastahaneye ücretsiz su

verilmesi kararına varıldı. Bezmiâlem Kızlar Sultânîsi'nin tapusu da 7074 sayılı kanun ve mahkeme kararı ile 4 Nisan 1988 tarihinde Vakıflar Genel Müdürlüğü adına tescil edildi.

1960'lı yıllarda Vakıflar Genel Müdürlüğü ile Gureba Hastahanesi Yardım Derneği 575 yataklı yeni bir hastahane inşasına karar verdi ve 1969'da temel atıldı. 1970'li yıllarda ise bu hastahanenin inşaatının tamamlanması yerine bir kanser teşhis ve tedavi (onkoloji) bölümü inşaatı başlatıldı. 1977'de Yeni Gureba Hastahanesi adına çıkarılan döner sermaye yönetmeliği eski hastahanede uygulanarak hastalardan ücret alınmaya başlandı ve bu uygulama, 5 Şubat 1986 tarih ve 19010 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanan Bezmiâlem Vâlide Sultan Vakıf Gureba Hastahanesi Hasta Kabul ve Tedavi Yönetmeliği çıkarılıncaya kadar devam etti. Bu arada inşa halindeki yeni bina İstanbul Tıp Fakültesi'ne ve daha sonra Erzurum Atatürk Üniversitesi Tıp Fakültesi'ne bağlanmak istendiyse de bu gerçekleşmedi; ancak 1979 yılında bu bina ile tarihî Gureba Hastahanesi, Vakıflar İdaresi tarafından bir protokol ile İstanbul Ticarî İlimler Akademisi'ne bağlandı ve önce Sağlık Bilimleri Fakültesi, daha sonra Tıp Fakültesi haline getirilmesi planlandı. Fakat koalisyon hükümetlerinin sık sık değiştiği o yıllarda Vakıflar Genel Müdürlüğü protokolü bozdu ve Tıp Fakültesi'nin binalardan tahliyesi için mahkemeye başvurdu. Böylece 1980'den sonra mahkeme kararıyla Gureba Hastahanesi ikinci defa aslî hüviyetine kavuştu; bu arada, yeni hastahaneyi inşa için kurulmuş bulunan İstanbul Gureba Hastahanesi Yardım Derneği üyelerinin ilgisizliği yüzünden feshedildi. 1980'li yıllar hastahanenin tekrar toparlanmaya

başladığı dönem olmuştur. Onkoloji bölümü inşaatı tamamlanarak hizmete açılmış, 1978 yılında ithal edilen ve sekiz yıl 178 sandıkta bekleyen cihazların yerlerine monte edilmesi yanında büyük çapta yeni tıbbî malzeme ve cihaz sağlanmış, tarihî binanın restorasyonu yapılmış. Hasta Kabul ve Tedavi Yönetmeliği çıkarılmış, Bezmiâlem Vâlide Sultan Vakıf Gureba Hastahanesi Kliniklerine Yardım Vakfı kurulmuş ve vakfa vergi muafiyeti sağlanmıştır. Daha sonra Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı'ndan tekrar eğitim yetkisi alınarak asistan yetiştirilmesine girişilmiş, ilmî toplantılar başlatılmış ve vakıf haftalarında Vakıf Gureba Tıp Günleri ihdas edilmiştir. Ayrıca Gureba'nın hemşire ihtiyacını karşılamak üzere bir sağlık meslek lisesi açılmış, bu arada yeni hastahane inşaatı da tamamlanmıştır. Aynı yıllarda tıbbın bütün dallarında ve yoğun bakım ünitesinde sağlık hizmeti ve tıp eğitimi sürdürülmüştür. 1985 yılında İstanbul Tıp Fakültesi'nin yeni hastahaneyi talep etmesi üzerine kurumun gelişip büyümesi ve sağlam bir statüye kavuşarak başka bir müesseseye tahsis edilmemesi için bir vakıf üniversitesi kurma çalışmaları başlatılmış (1986), ancak Yüksek Öğretim Kurulu'nun izniyle 1987 tarihinde kurulan Bezmiâlem Üniversitesi daha sonra mevzuata uygun olmadığı gerekçesiyle kapatılmıştır (1989).

## BİBLİYOGRAFYA

Bezmiâlem Vâlide Sultan Gureba Hastahanesi Vakfiyesi, VGMG, Kasa nr. 174/1464 (Şâban 1263 tarihli); Bezmiâlem Vâlide Sultan Vakfı Nizamnamesi (22 Safer 1263 tarihli), VGMA, İbrahim Hakkı Konyalı, nr. 4126; Kâzım İsmail Gürkan, Bezmiâlem Vâlide Sultan Vakıf Gureba Hastahanesi Tarihçesi, İstanbul 1967; Bedii N. Şehsuvaroğlu, "Gureba Hastahanesi'nin Tarihçesi", İstanbul İl Yıllığı (1967), s. 454-456; a.mlf. v.dğr., Türk Tıp Tarihi, Bursa 1984, s. 141-144; Asaf Ataseven, Yaşayan Bir Vakfımız: Bezmi Âlem Valide Sultan Gureba Hastahanesi, İstanbul 1985; a.mlf., "Tarihimizde Vakfedilmiş Sağlık Müesseseleri: Dârü'ş-şifâlar",II. Vakıf Haftası 3-9 Aralık 1984, Ankara 1985; a.mlf., "Vakıf Yüksek Öğretim Kurumu", IV. Vakıf Haftası 1-7 Aralık 1985, Ankara 1986; a.mlf., "Osmanlı Dönemi Sağlık Müesseseleri", Bezmiâlem Valide Sultan Vakıf Gureba

Dergisi, XIII, İstanbul 1986, s. 382; a.mlf., “Bezmiâlem Üniversitesi Niçin Kurulmuştu?”, a.e., XVII (1990), s. 13; a.mlf., “Bezmiâlem Valide Sultanın Vakıf Gureba Hastahanesini Fakir ve Garip Müslümanlara Tahsis Etmesi Hakkındaki Delililler”, a.e; XVII. (1990), s. 52; a.mlf., “Bezmiâlem Valide Sultan Vakıf Gureba Hastahanesi ve Son Yıllardaki Gelişmeler”,I. Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildiriler (17-19 Şubat 1988), Ankara 1992, s. 262; Şaban Karataş, Bezmiâlem Olayı, İstanbul 1989; A. Sarı Nil, “Pertevniyal Valide Sultan’ın Medine-i Münevvere’de Yaptırdığı Hastahane”, TTK Bildiriler I, s. 63; İsmail Eren, “Yugoslavya’daki Türk Sağlık Kuruluşları”, a.e., s. 21; E. İhsanoğlu, “Suriye’de Son Dönem Osmanlı Sağlık Müesseseleri ile İlgili Bazı Notlar”, a.e., s. 36; a.mlf., “Bulgaristan ve Romanya’da Türk Sağlık Kuruluşları”, a.e., s. 73; A. Süheyl Ünver, “Edirnekapı’daki İlk Gureba Hastahanesi”, Dirim, sy. 25, İstanbul 1950, s. 36; Fâzıl Ayanoğlu, “Vakıf Yapan Türk Kadınları”, İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XXIX/l-2, İstanbul 1963, s. 317-323; Sadi Bayram, “Sağlık Hizmetlerimiz ve Vakıf Gureba Hastahanesi”, VD, sy. 14 (1982), s. 101-118; Rengin D. Bütün, “Bezmi Âlem Valide Sultan Vakıf Gureba Hastahanesi’ne Ait Bir Defter”, Bezmiâlem Valide Sultan Vakıf Gureba Dergisi, XII, İstanbul 1985, s. 37.

Asaf Ataseven

# GUREBA HASTAHANESİ CAMİİ

İstanbul’da XIX. yüzyıla ait cami.

Abdülmecid’in annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan tarafından kendi vakfı olan Gureba Hastahanesi’nin yanında yaptırılmış ve hastahane ile birlikte aynı gün hizmete açılmıştır (24 Rebîûlevvel 1261/2 Nisan 1845). Bezmiâlem Vâlide Sultan Camii adıyla da anılır. Yine Bezmiâlem Vâlide Sultan’ın yaptırdığı Dolmabahçe Camii’ne göre son derece mütevazi bir bina olan ve buradan hastahanenin bir birimi gibi tasarlandığı anlaşılan cami kâgirdir ve dikdörtgen bir plan üzerine inşa edilmiştir; çatısı ve minberi ahşaptır. Giriş cephesinin sağ köşesinde kesme taştan yapılmış ince bir minare yer alır. Caddeye bakan avlunun giriş kapısı üzerindeki 1261 tarihli ta‘lik kitâbenin metni Zîver Paşa’ya aittir. Giriş cephesinde ikisi altta, üçü üstte olmak üzere dikdörtgen şeklinde beş, yan cephelerde alt sırada beşer dikdörtgen, üst sırada üçer daire; kadınlar mahfiliyle hünkâr mahfilinde ikişer dikdörtgen ve kıble cephesinde üsttekiler daire, alttakiler dikdörtgen şeklinde ikişer pencere yer almaktadır. Dolayısıyla dönemin diğer camileri gibi bu cami de ferah ve aydınlıktır.

İbadet sahnına kemerli bir kapıdan girilir. Girişin açıldığı son cemaat yerinin önünde bugün mevcut olmayan bir sakfa ait iki sütun kaidesi, sağ tarafında ise kadınlar ve hünkâr mahfillerine çıkan merdivenlerle minarenin kapısı bulunmaktadır. İki yuvarlak kemerli pencere son cemaat yerini, kıble cephesi birkaç metre daraltılmış olan ana ibadet mekânına bağlamakta, böylece burası daha geniş bir görünüm arzetmektedir. Kadınlar mahfili,

kapısından geçişin sağlandığı bir duvarla hünkâr mahfilinden ayrılmıştır. Hünkâr mahfilinin öne doğru oval bir çıkıntı oluşturan kafesli kısmı, yakın zamanlarda beton bir duvarla kapatılarak ana ibadet mekânının görülmesi engellenmiştir. Ahşap tavanın ortasında yaprak şeklinde yaldızlı bir göbek, diğer taraflarında da serpiştirilmiş vaziyette yine yaldızlı bitki motifleri görülmektedir. Sivri külâhlı minber, devrinin ahşap oymacılığının güzel örneklerinden biridir. Mihrap bordürü yivli olup yivlerin üst kısmında barok üslûbunda kıvrımlar yer alır. Caminin en önemli mimari özelliği, yanındaki

hastahanenin içinden merdivenle çıkılan ve bir pencerenin arkasında hastaların da cemaate katılmalarına imkân veren 20 m2’lik üçüncü bir mahfilinin bulunmasıdır. Bu mekânın, son cemaat yerine açılan ayrı bir kapısı daha varsa da bugün bir duvarla kapatılmış durumdadır.

Caminin hastahane yanında inşa edilmesinin başlıca sebebi hastahane çalışanlarının, hasta sahipleriyle ziyaretçilerin ve durumu uygun olan hastaların namazlarını kılabilmelerine, özellikle de doktorların ve diğer sağlık personelinin cuma namazlarını hastahaneden uzaklaşmadan eda edebilmelerine imkân sağlamaktır. Cami vakfiyesinde (Bezmiâlem Vâlide Sultan Vakfiyeleri, VGMA, Kasa, nr. 11, s. 318-332), ayrıca burada görevli imamların ölüm halindeki hastalara kelime-i şehâdet getirtmeleri ve ölenlerin cenazelerini usulüne uygun biçimde kaldırmaları da şart koşulmaktadır. Caminin ilk hizmet kadrosu imam, hatip, vâiz, müezzin ve kayyimlerden oluşan dokuz kişidir ve bunların görevleri vakfiyede geniş biçimde belirtilmiştir.

1875 yılında onarılması için üç ayrı irade çıkarılmış olan camiye vâlide sultanın bir de kütüphane vakfettiği söylenmekteyse de bugün böyle bir kitaplık mevcut değildir.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 49049, 49505, 49536; BA, Cevdet-Maarif, nr. 7411; Bezmiâlem Vâlide Sultan Vakfiyeleri, VGMA, Kasa, nr. 11, s. 318-332, 376-391; Bezmiâlem Vâlide Sultan Vakfı Nizamnamesi (22 Safer 1263 tarihli), VGMA, fodula defteri, nr. 44; Zîver Paşa, Âsâr-ı Zîver: Divan ve Münşeât, Bursa 1313, s. 147-148; Olcay Ungan. XIX. Yüzyıl İstanbul Câmi ve Türbeleri (doktora tezi, 1967-68), İÜ Ed.Fak. Sanat Tarihi Bölümü, s. 19-20; Asaf Ataseven, Yaşayan Bir Vakfımız: Bezm-i Âlem Vâlide Sultan Gureba Hastahanesi, İstanbul 1985, s. 8; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 36.

M. Hüdai Şentürk

# GURERÜ’l-AHKÂM

غرر الأحكام

Molla Hüsrev’in (ö. 885/1480) kendisi tarafından Dürerü’l-ḥükkâm adıyla şerhedilen İslâm hukukuna dair eseri.

(bk. DÜRERÜ’l-HÜKKÂM).

# GURERÜ’l-FEVÂİD ve DÜRERÜ’l-KALÂİD

غرر الفوائد ودرر القلائد

Şerîf el-Murtazâ’nın (ö. 436/1044) birçok âyet ve hadisi Mu‘tezilî bakış açısıyla tefsir ettiği kelâmî ve edebî sohbetler mahiyetindeki eseri.

Kitâbü’l-Ġurer ve’d-dürer, ed-Dürer ve’l-ġurer fi’l-muḥâḍarât, Kitâbü’l-Emâlî ve Emâli’l-Murtażâ adlarıyla da anılan eser seksen bölümden (meclis) meydana gelir. Müellif bu bölümleri değişik zamanlarda öğrencilerine yazdırmıştır Eserin ne zaman yazdırılmaya başlandığı bilinmemekteyse de 28 Cemâziyelevvel 413 (29 Ağustos 1022) tarihinde tamamlandığı tesbit edilmiştir. Seksen bölümün yetmişine bir veya birkaç âyetin tefsiriyle başlanır; bölümlerin bazısında hadis yorumlarına da yer verilir. Otuz üçüncü bölümde, “Kur’an meşin kılıf içinde bulunsa onu ateş yakmaz” (Müsned, IV, 155) meâlindeki hadisin anlamı tartışılmıştır. Bu şekilde eserin yetmiş bir bölümünde 142 âyet ve yirmi yedi hadis tefsir ve te’vil edilmiş, bu arada başka âyet veya hadislere de yer verilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de tekrar edilen âyetlerden örnekler sıralanarak Arap edebiyatında tekrar sanatının işlendiği dokuzuncu bölümün devamında ve onuncu bölümün başında Velîd b. Yezîd, Abdullah b. Mukaffa‘ Beşşâr b. Bürd gibi ünlü kişilerin de bulunduğu “ilk dehrîler ve zındıklar” tanıtılır. Onuncu bölümün son kısmıyla on bir, on iki ve on üçüncü bölümlerde Hz. Ali ile başlatılan Mu‘tezile âlimlerinin önde gelenleri hakkında bilgi verilmiştir.

Mübalağa sanatına örnek teşkil eden âyetlerin açıklanmasıyla başlayan on altıncı bölümle daha sonraki beş bölümde, genellikle 120 yıl ve daha fazla yaşadıkları için “muammerûn” diye anılanlardan başlamak üzere İslâm öncesi ve sonrasının ünlü Arap şairleriyle onların şiirleri ve bazı edebî sanatlar hakkında bilgiler yer alır. Âyetlerle hadislerin tefsir edildiği diğer bölümlerde de edebî konulara geniş yer ayrılmıştır. Müellifin hocalarından ve özellikle Ebû Ubeydullah el-Merzübânî’den elde ettiği birikimle Câhiz, İbn Kuteybe, Müberred, Ebû Hâtim es-Sicistânîve Hasan b. Bişr el-

Âmidî’nin eserleri Ġurerü’l-fevâʾid’in başlıca kaynaklarını oluşturur.

Ġurerü’l-fevâʾid’de genellikle kelâm konularına dair âyetler ve hadisler yorumlanırken Mu‘tezile mezhebinin başlıca tartışma konularından olan aslah, hüsün-kubuh, adalet ve hikmet, rü’yetullah, mûcize, sihir, meşîet, kader ve kulların iradesi, müteşâbih âyetler, yed, vech gibi haberî sıfatlar hakkındaki âyetlerin te’vili, hidâyet, teklîf-i mâ lâ yutâk, fıtrat, bulûğ çağına ulaşmadan ölenlerin dinî durumu gibi meseleler ele alınır; bu konularla ilgili naslar arasında mevcut teâruzlar giderilmeye çalışılır. Buna bağlı olarak yer yer âyetlerin zâhirî mânaları reddedilip te’vil yoluna gidilir. Mâna vecihleri sıralanarak Mu‘tezile görüşüne uygun tercihler yapılır; bazan da vecihlerden hepsinin kabul edilebileceği belirtilir. Bu arada mâna vecihlerinin sıralanmasıyla yetinildiği de görülür. Vecihler incelenirken diğer âyetlerden ve daha ziyade edebiyattan örnekler verilir. Eser, bilhassa

Kur’an’a ait kavramlara başarılı filolojik açıklamalar getirmesi ve bu kavramları Arap edebiyatı kaynaklarına başvurarak açıklaması bakımından özel bir değer taşır. Müellif, Mu‘tezilî anlayışı teyit maksadını güden bu açıklamaları sırasında başta İbn Kuteybe, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm ve İbnü’l-Enbârî olmak üzere çeşitli âlimlerin görüşlerinden örnekler vererek bunları çürütmeye çalışır. Bu tenkitler, keskin bir zekâ ve engin bir kültürün ifadeleri olması yanında alışılmışın aksine son derece nazik olmasıyla da dikkat çeker.

Eserin edebiyat ağırlıklı kısımlarında Arap edebiyatında tekrar sanatı, hazırcevaplık ve bu yönde meşhur olanlar, ünlü şairlerin kısa hal tercümeleri ve şiirlerinden örnekler, bu şair ve edebiyatçıların birbirleri hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri, medih ve hicivleri, şiirde teşbih türleri, vatan ve vatan hasreti, kadın ve aşk, kıskançlık, ırz, kerem, ziyafet, cömertlik ve cömertliğiyle tanınanlar, avcılık, dünya ve zühd gibi geleneksel Arap-İslâm edebiyatının başlıca konularıyla bu konularda tanınmış şiir ve hikemiyattan zengin örnekler yer alır.

Ġurerü’l-fevâʾid Câhiz’in el-Beyân ve’t-tebyîn’i, İbn Kuteybe’nin ʿUyûnü’l-aḫbâr’ı, Müberred’in el-Kâmil’i gibi edebî-hikemî türün en seçkin örneklerinden sayılır. Bir tefsir çalışması sayılmasa da belirtilen edebî eserlerden farklı olarak temel hedefinin belli başlı kelâmı meselelere

dair âyetleri yorumlamak olduğu dikkate alındığında eserin edebî tür içerisinde farklı bir nitelik taşıdığı görülür. Bunun yanında âyetlerin tefsirinde nesir ve şiir birikiminin yoğun bir şekilde kullanılması onu diğer tefsirlerden farklı kılmıştır. Mu‘tezile âlimlerinden pek az eserin günümüze geldiği göz önüne alındığında Ġurerü’l-fevâ᾿id’in, Mu‘tezilî tefsir anlayışına ışık tutması bakımından da özel bir değer taşıdığı kabul edilmelidir. Bütün bu özelliklerinden dolayı eser Arap kültürünün gözde kaynaklarından biri sayılarak tarih boyunca geniş bir ilgiye mazhar olmuştur.

Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan Ġurerü’l-fevâ᾿id (Brockelmann, I, 704; Sezgin, II, 85) ilk defa Tahran’da (1272), ardından Kahire’de (1325) basılmıştır. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim, eserin en eski nüshasını (Escurial Library, nr. 145) esas alıp bunu diğer beş nüsha ile karşılaştırarak tahkikli neşrini yapmıştır (I-II, Kahire 1373/1954). Nâşir, geniş fihristleri de ihtiva eden bu neşrinde kendi açıklamaları yanında asıl nüshada bulunan bol miktardaki kenar notlarıyla diğer yazmalarda yer alan önemli bulduğu hâşiyeleri ve şiirlerin divanlardaki yerlerini göstermiştir.

Ġurerü’l-fevâ᾿id, ünlü Şiî âlimi ve düşünürü Hâdî-i Sebzevârî tarafından şerhedilmiş (Tahran 1297), Muhsin Âlüşşeyh’in yazdığı el-Ferâ᾿dü’l-ġavâlî ʿalâ şevâhidi’l-Emâlî adlı şerh ise Muhammed Hasan el-Cevâhirî’nin tashih ve ta‘likleriyle basılmıştır (Necef 1966). Eserin Abdurrahman b. Muhammed el-Alâikī tarafından Ġurerü’l-Ġurer ve dürerü’d-Dürer adıyla bir telhisi yapılmıştır (Brockelmann, I, 704).

## BİBLİYOGRAFYA

Şerîf el-Murtazâ, Emâli’l-Murtażâ: Ġurerü’l-fevâ᾿id ve dürerü’l-ḳalâ᾿id (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1373/1954, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, I, 3-26; Müsned, IV, 155; İsferâyînî, et-Tebşîr (Kevserî), s. 58; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 748; II, 1201; Serkîs, Muʿcem, I, 1124; II, 1355; Brockelmann, CAL Suppl., I, 704; Kehhâle, Muʿcemü’l-mü᾿ellifîn, VII, 81; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, I, 403-429;

Hânbâbâ Müşâr, Fihristi Kitâbhâ-yı Çâpî-yi ʿ Arabî, Tahran 1344 hş., s. 649; Sezgin, GAS, I, 550-551; II, 85; H. Ritter, “Amālī al-Murtaḍā”, Oriens, II (1958), s. 310.

İsmail Cerrahoğlu

# GURLITT, Cornelius

(1850-1938)

İstanbul'un Osmanlı yapılarını rölöve ve fotoğraflarıyla birlikte ilk defa bir Batı dilinde yayımlayan sanat tarihçisi.

Viyana'da dünyaya geldi; manzara ressamı Louis Gurlitt'in oğlu ve sanat tarihinin başka dallarında yayımları olan Wilhelm Gurlitt'in ağabeyidir. Küçük yaşta iken ailesi Almanya'nın Gotha şehrine göç etti. İlk ve orta öğrenimini burada yaptıktan sonra, Berlin'de Reichstag binasının proje yarışmasında birincilik alan ve Gotha'da yaşayan Ludwig Bohnsted'in tavsiyesi üzerine Berlin Mimarlık Akademisi'ne girdi; fakat daha önce pratik kazanmak için bir süre sanat okulunda marangozluk ve dülgerlik öğrendi. Akademideki talebeliği sırasında, mimarlık tarihi dersleri veren ve İstanbul camileri hakkında ilk inceleme yazısını yayımlamış kişi olan Friedrich Adler'in etkisi altında kaldı. Bu arada öğreniminin yanı sıra Ludwig Bohnsted'in, 1868'de Viyana'ya gittikten sonra da Emil von Försters'in mimarlık bürosunda çalıştı.

1870-1871 Fransız-Alman Savaşı'na gönüllü katılan Gurlitt, savaştan sonra mimarlık öğretimi hususunda büyük ünü olan Stuttgart'a gitti ve burada, sonraları Alman sanat tarihçiliğinin en önemli kişilerinden biri haline gelen W. Lübke ile yakın dostluk kurdu. Hâtıralarında bizzat açıkladığı gibi hiçbir dalda öğrenimini sonuna kadar götürmeyen ve dolayısıyla herhangi bir imtihandan geçmeyen Gurlitt burada bir mimarlık bürosu açtı; bu arada bölgedeki yapıları mimarlık tarihi bakımından inceliyor ve arşivlerde araştırmalar yapıyordu. 1879'da Dresden'de yeni kurulan Kunstgewerbe Museum'da çalışmaya başladı. Bir taraftan o yıllara kadar önemsenmeyen halk sanatlarına ait örnekleri topluyor, bir taraftan da Almanya'daki barok sanat üzerinde yaptığı araştırmalarını sürdürüyordu. Bu konuda uzun süreli burslarla Almanya ve Avusturya'da olduğu kadar İtalya, Fransa, İngiltere ve Hollanda'da da incelemeler yaptı. Kendisini barok sanatın tarihini yazanların öncüsü olarak kabul ettiren ve büyük bir şöhrete eriştiren kitabı 1887-1889 yıllarında yayımlandı; arkasından da çeşitli ülkelerde aynı

konuyu işleyen birçok yayını çıktı.

1895'te Dresden Teknik Üniversitesi'nde kadrosuz profesörlüğe getirilen Gurlitt 1899'da kadrolu profesörlüğe tayin edildi ve burada önceleri küçük sanatlara dair dersler verirken daha sonra mimarlık tarihi, 1902'den itibaren de şehircilik okutmaya başladı. Gurlitt'in hocalığı sırasında üzerinde önemle durduğu husus, öğrencilerinin değişik konularda araştırma yapmaları ve çalışmalarını doktora tezi olarak sunmaları idi. Bu amaçla Osmanlı Devleti'nin o yıllardaki topraklarından Mezopotamya gibi tarihî bölgelerde kazılar yapan Deutsche-Orient Gesellschaft'ın araştırma ekiplerine doktora tezi hazırlamak isteyen birçok öğrencisini kattı.

Gurlitt İstanbul'a ilk defa 1905'te gitti. Prusya elçisi Marschall von Bieberstein'ın, buradaki camilerde inceleme yapabilmesi hususunda II. Abdülhamid'den

gerekli iradeyi alması onun için çok büyük bir avantaj oldu ve böylece rahatlıkla çalışabildiği İstanbul'a birçok defa daha giderek "bu unutulmaz güzellikteki şehrin" mimari ve sanat zenginliklerini ölçmeye, rölövelerini çıkarmaya, fotoğraflarını almaya girişti. Hazırladığı eser, 1907-1912 yılları arasında Berlin'deki E. Wasmuth Yayınevi tarafından formalar halinde yayımlandı ve Die Baukunst Konstantinopels adını taşıyan kitap baskısı tamamlandığında biri metin, biri levhalar olmak üzere iki bölüm olarak ciltlenip (levhalar bölümünün bir kısmı iki cilt halinde) piyasaya sürüldü. Fotoğraflar, merkezi Berlin'de bulunan Alman Foto Arşivi tarafından o yılların en mükemmel tekniğiyle çekilmiş, rölöveler ise beraberinde getirdiği Dresden Teknik Üniversitesi'nin öğrencileri tarafından çizilmişti. Ancak bunların hepsinin aynı dikkat ve itina ile kâğıda geçirildiği söylenemez; bugün bazı çizimlerde hata ve eksikliklere rastlanmaktadır. Metin bölümünde de Gurlitt'in, Türk ve İstanbul tarihini yeteri kadar tanımadığı için bazı yanlışlar yaptığı görülür. Meselâ Topkapı'da surların dışında yer alan Dâvud Paşa Kasrı'nın cami olduğunu sanmış, Mahmud Paşa Camii'nin barok üslûptaki son cemaat yeri revaklarının XVIII. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleştirilen bir tamire ait olduğunu farkedemeyerek bunların Fâtih Sultan Mehmed döneminde İstanbul'a gelen İtalyan ustalarınca meydana getirildiğini ileri sürmüş, şimdiki Fâtih Camii'nin 1766 depreminden sonra yeniden inşa edildiğini bilmediği için

de binanın XV. yüzyılda Rum mimarı Khristodulos tarafından yapıldığı kanaatinde olduğunu açıklamıştır. Fakat bütün bunlara rağmen eser, İstanbul'un Osmanlı dönemi yapılarını ilk defa rölöve ve fotoğrafları ile birlikte Batılı okuyuculara tanıtmış oluyordu; ayrıca İbrâhim Edhem Paşa'nın milletlerarası Viyana sergisi için hazırladığı, 1871'de basılan Usûl-i Mi'mâri-i Osmânî'ye göre de daha iyi bir çalışmanın ürünü idi.

Die Baukunst Konstantinopels'in basımı sırasında Gurlitt Leipzig'de resimli kitaplardan meydana gelen "Die Kultur" başlıklı bir diziyi yönetmeye başlamış ve Konstantinopel adlı eserini bu dizinin XXXI ve XXXII. ciltleri olarak yayımlamıştır. Müellif bu kitapta İstanbul'un kültür tarihi bakımından tahlilini yaparken Bizans dönemine ağırlık vermiş, Osmanlı sanatını anlatırken de İtalyan ve İran tesirlerini birinci planda tutmuştur. Her şeye rağmen bu küçük kitap da İstanbul'u başkaları tarafından pek denenmeyen bir biçimde tanıtması sebebiyle değer taşımaktadır.

Gurlitt, genel okuyucu kitlesine hitap eden bazı makaleler dışında (meselâ "Konstantinopel und türkische Kunst", Westermanns Monatshefte [Leipzig 1908], nisan ve mayıs sayıları) Türk sanatıyla ilgili birkaç ilmî yazı daha yayımlamıştır. Edirne'deki Türk eserlerine dair makalesi bunların başında gelir ("Die Bauten Adrianopels", Orientalisches Archiv, sy. I [Leipzig 1910-1911], s. 1-4, 51-60). Çok kısıtlı bir süre içinde acele ile yapılan bu çalışma, Osmanlı dönemi Türk mimarisinin Edirne'deki örneklerini ilk defa tanıtan yazıdır. Bunu, eski resim ve gravürlerin yardımıyla İstanbul'un XVI. yüzyıldaki tarihî topografyasını incelediği ve aynı dergide yayımladığı "Zur Topographie Konstantinopels im XVI. Jahrhundert" (sy. 2, s. 1-9, 51-65) başlıklı makalesi ve onu da İznik'teki Osmanlı dönemi Türk mimarisinin ilk örnekleri üzerine kaleme aldığı, yine aynı dergide yayımlanan "Die islamitischen Bauten von Iznik-Nicea" (sy. 3, s. 49-60) adlı araştırması takip etmiştir. Gurlitt'in İstanbul hakkındaki eserlerinden pek az tanınan bir tanesi de şehrin geç antik dönemden kalan Çemberlitaş, Arcadius sütunu gibi hâtıra anıtlarına dair broşürüdür (Antike Denkmalsäulen in Konstantinopel, München 1909 [?]).

Türkiye ve İstanbul hakkındaki çalışmalarından sonra Balkan ülkeleriyle meşgul olan Gurlitt, I. Dünya Savaşı yıllarında bir taraftan Dresden'in şehir

planı üzerinde yaptığı çalışmalarla şehirciliğe dönerken bir taraftan da savaş içinde tarihî eserlerin korunması konusunda konferanslar vererek yayımlar yapmıştır. Ayrıca Zagrep ve Düsseldorf'un şehir planlamalarına da katkıda bulunmuştur.

İlim adamlarının belli bir yaştan sonra emekliye ayrılması gerektiği görüşünü taşımasına rağmen emekli olduğunda (1920) "sevgili öğrencilerinden kopmanın kendisine çok dokunduğunu" itiraf eden Gurlitt daha uzun yıllar yaşamış ve Berlin'de ölmüştür. Ölümünden bir süre önce, Türk sanatına yaptığı hizmetler göz önünde tutularak Türk Tarih Kurumu'na şeref üyesi seçilmişti.

## BİBLİYOGRAFYA

J. Jahn, "Cornelius Gurlitt", Die Kunstgeschichte der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Leipzig 1924, s. 1-32 (kendi ağzından hayat hikâyesi); Semavi Eyice, "Gurlitt, Cornelius", DBİst.A, İstanbul 1993, III, 432-434.

Semavi Eyice

# GURLULAR

الغوريّون

Horasan, Afganistan ve Kuzey Hindistan’da hüküm süren bir İslâm hânedanı (1000-1215).

Herat’ın doğu ve güneydoğusunda bulunan Orta Afganistan’ın dağlık bölgesiyle Gürcistan’ın (Garşistan) güneyi, Cûzcân, Ferahrûd, Herîrûd ve Murgap nehirlerinin yöresindeki topraklara Gūr denilirdi. Burası Şensebânîler’in (Gurlular) yurdu idi. Gazneli hâkimiyeti sırasında küçük bir kabilenin reisi olan Şensebânî’nin emîrleri önce Gur toprakları üzerinde siyasî hâkimiyetlerini kurdular, daha sonra nüfuz sahalarını giderek genişlettiler ve nihayet XII. yüzyılda büyük bir güce sahip oldular.

Şensebânî hânedanının ilk dönem tarihi, efsaneler içinde kaybolmuştur. O bölgede yaşamış bir tarihçi olan Minhâc-ı Sirâc Cûzcânî, Gıyâseddin Muhammed b. Sâm’ın saray şairi Fahreddin Mübârek Şah Merverrûzî tarafından yazılan manzum Nisâbnâme’ye dayanarak Şensebânîler’in İran’ın efsanevî ve zalim kralı Dahhâk’in soyundan geldiğini, Dahhâk’in Arap menşeli olduğunu ve bundan dolayı Arap olmayan bölgelerde torunlarının Tâzî (Tâzikler) olarak bilindiğini kaydeder. Dahhâk’in hâkimiyetine daha sonra İran’da krallık makamına geçecek olan Ferîdun tarafından son verilmesi üzerine torunları, zaman içinde gittikçe çoğaldıkları Gur’un erişilmez dağlık bölgelerine sığındılar. Cûzcânî bunların Hz. Ali zamanında müslüman olduklarını söyler.

Utbî ve Beyhakī’ye göre Gur halkı genel olarak hak dinlerine inanmaktaydılar. Bununla beraber Herîrûd’un yukarı kısmındaki Âhengerân’ın reisi olan

Muhammed b. Sûrî gibi Gur’un sınır bölgelerindeki birkaç kabile reisinin müslüman olduğu bilinmektedir. Bunlar Gazneli topraklarına yağma maksadıyla akınlar düzenleyip ticarî kervanların yolunu kesince Mahmûd-ı Gaznevî onları cezalandırmak için bir sefer düzenledi. Muhammed b. Sûrî

yenilgiye uğratıldı ve esir alındı (1010). En büyük oğlu Ebû Ali onun yerine reis yapıldı. Herat valisi olan Şehzade Mesud da Curvas'ın isyan eden Şîsânî reisini cezalandırmak için bir sefer düzenledi (1020). Âsileri yenilgiye uğratan Mesud fethedilen bölgeyi muhtemelen Ebû Ali Şensebânîye bırakmıştır. Ebû Ali'nin kontrolü altında bulunan bölgelerde cami ve medreseler inşa ettirdiği, din adamları ve âlimleri koruduğu, din ve eğitim kurumlarının bakımı için pek çok vakıf kurduğu söylenir. Ebû Ali daha sonra yeğeni Abbas tarafından yönetimden uzaklaştırıldı.

Abbas'ın Gur'da idareyi ele geçirdiği tarih bilinmemekteyse de Gazneli İbrâhim'in saltanatı döneminde (1059-1099) meydana geldiğine göre bu olayın V. (XI.) yüzyılın ortalarında gerçekleştiği düşünülebilir. Cûzcânînin verdiği bilgiden o dönemde Şensebânî şehzadelerinin, tâbi oldukları Gazneli ve Selçuklu sultanlarının ilgi duydukları ilimleri öğrenmeye gayret ettikleri anlaşılmaktadır.

Gurlu kabile reisleri ve soylular Abbas'ın idaresinden memnun değillerdi. Sultan İbrâhim de Abbas'ın ödemesi gereken haracı göndermemesi üzerine ona karşı bir sefer düzenledi ve Abbas'ın iyi vasıflarıyla bilinen oğlu Emîr Muhammed'i Gurlular'ın idaresiyle görevlendirdi (458/1066). Emîr Muhammed Gazne sarayı ile dostane ilişkilerini devam ettirdi. Emîr Muhammed'in ölümünden sonra yönetimi Kutbüddin Hasan devraldı (492/1099). Kendisinin "melik" unvanını benimsemesi, siyasî olarak parçalanmış olan Gur topraklarını idaresi altında birleştirdiğini gösterir. Gur'daki âsi kabile reisleriyle savaşarak onların direnişlerini kırmış ve isyanlarını bastırmıştır. Kutbüddin Hasan'ın ölümünün (493/1100) ardından Gur ordusu âsileri yenilgiye uğratıp tamamen yok etti. Kutbüddin Hasan'ın yerine oğlu Melik İzeddin Hüseyin geçti (493/1100).

Kültüre değer veren Melik İzzeddin Hüseyin din adamlarını, âlimleri ve kabiliyetli kimseleri himaye etti. Oğullarından yedisinin ilim tahsil etmesini, ikisininde savaş ve devlet idaresi sanatlarını öğrenmesini sağladı. Bütün Gur ülkesinde hâkimiyeti elinde bulundurmakla birlikte güçlü komşuları olan Selçuklu İmparatorluğu ve Gazneli'lerle silâhlı bir çatışmaya girmekten kaçındı. Her iki devlete de yıllık haraç karşılığı olmak üzere hediyeler gönderdi. Bu hediyeler arasında zırhlar, miğferler, ve arslanları andıran meşhur köpeklerin bulunduğu kaydedilir. Melik İzzeddin

Hüseyin ve halefi Seyfeddin Sûrî, Gazne Sultanı Behram Şah'ı yenerek "sultan" unvanını aldılar (1148). Bundan sonra Şensebânî idarecileri bu unvanı benimsediler ve yeni fetihlerle topraklarını genişlettiler. Fîrûzkûh şehri Seyfeddin Sûrî zamanında (1146-1149) kardeşleri Kutbüddin Muhammed ve Bahâeddin Sâm tarafından kuruldu. Seyfeddin Sûrînin Gazne tahtını ele geçirmesi üzerine (1148) kardeşi ve halefi Bahâeddin Sâm, başşehri Herat-Gazne arasındaki Estiyâ'dan Fîrûzkûh'a taşıdı. Sultan Bahâeddin aynı zamanda yaptırdığı diğer dört müstahkem kale ile de ün kazanmıştır.

Onun ölümünden (1149) sonra tahta geçen ve Şensebânî hânedanına gerçek şöhretini kazandıran Alâeddin Hüseyin Cihânsûz, ileri görüşlü ve ihtiras sahibi bir kimse olarak yayılmacı bir politika güttü ve başarılı oldu. Cihânsûz'un ölümü (1161) üzerine yerine oğlu Seyfeddin Hüseyin geçti.

Sultan Seyfeddin Hüseyin adaletli ve yardımsever bir Sünnî müslümandı. Babasının zulmüne uğrayan kişilere yardım etti. Ülkesindeki İsmâilî dâîleri ortadan kaldırdı ve Sünnî liderleri destekledi. Fakat hükümdarlığı kısa sürdü. Oğuzlar'a karşı 1163 yılında başlattığı bir sefer sırasında Sipehsâlâr vermiş Şîsânî'nin küçük kardeşi Ebü'l-Abbas tarafından öldürüldü. Vermiş Şîsânî de daha önce Sultan Seyfeddin tarafından öldürülmüştü. Seyfeddin Hüseyin'in ölümü üzerine Oğuz Türkleri Gurlu ordusunu bozguna uğrattı.

Sipehsâlâr Ebü'l-Abbas savaştan sonra Garcistan'a gitti, Burada Sultan Bahâeddin Sâm'ın oğlu Gıyâseddin Muhammed'i tahta geçirdi ve onu Fîrûzkûh'a götürdü. Kısa bir süre sonra Bâmiyân'da amcasıyla birlikte kalan küçük kardeşi Şehâbeddin de (daha sonra Sultan Muizzüddin Muhammed) yeni sultana katıldı. Sultana annesi tarafından akraba olen Ebü'l-Abbas onlardan ülkeyi tavsiyelerine uygun olarak yönetmelerini bekledi, ancak bu gerçekleşmedi. Bunun üzerine onların aleyhine amcaları Bâmiyân hâkimi Fahreddin Mesud ile iş birliğine girdi. Fakat Gıyâseddin Ebü'l-Abbas'ı öldürterek bu gaileden kurtuldu. Cûzcânî, Sultan Gıyâseddin Muhammed ve kardeşinin Ebü'l-Abbas'a karşı Sultan Seyfeddin Hüseyin'in öldürülmesinden dolayı kin beslediklerini ve sarayı ziyareti sırasında onu öldürmeleri için Türk muhafızlarına emir verdiklerini söyler; Muhammed Avfî de bu emrin yerine getirildiğini kaydeder. Gıyâseddin Muhammed ve kardeşi daha sonra da amcalarına karşı harekete geçtiler.

Yeğenlerine mukavemet edemeyeceğini anlayan Fahreddin Mesud onlarla anlaşarak Bâmiyân'a döndü ve çok geçmeden öldü. Yerine geçen oğlu Şemseddin Sultan Gıyâseddin tarafından da tanındı ve sadakatinden dolayı kendisine sultan unvanı verildi.

Sultan Gıyâseddin'in hükümdarlığı zamanında (1163-1202) Gurlu hâkimiyeti zirveye ulaştı. Sultan önce Germsîr ve Zemindâver bölgelerini fethederek topraklarına kattı. Daha sonra Selçuklu hânedanına mensup Bahâeddin Tuğrul'un idaresinden memnun olmayan halkın daveti üzerine Herafa göneldi ve burayı da ele geçirdi. Herattan sonra Kades, Kelîvân ve Seyfrûd bölgelerini zaptetti. Ayrıca bütün Gürcistan bölgesini ve Tâlekān'ı da hâkimiyeti altına aldı. Sultan Gıyâseddin Cerum ve Tekinâbâd'ın idaresini kardeşi Muizzüddin Muhammed'e verdi. Mahallî reislerin kendisinin hâkimiyetini tanıdığı Sicistan'dan (Sistan) döndükten sonra süvarilerine Gazne bölgesindeki Oğuz Türkleri'ne saldırıp şehri yağmalamaları için yetki verdi. Daha sonra

Gur'un ve Horasan'ın çeşitli bölgelerinden gelen orduları topladı ve 1173'te Gazne'yi aldıktan sonra buranın idaresini sultan unvanını verdiği kardeşi Muizzüddin Muhammed'e bıraktı.

Sultan Muizzüddin Gazne'de, sadece idaresi altındaki halkın durumunu iyileştirmek için kardeşiyle rekabete girmekle kalmadı, aynı zamanda Hindistan'ın zengin bölgelerini fethetmek suretiyle de büyük bir başarı kazandı. Onun Hindistan'da fethettiği yerlerden elde ettiği ganimetle her iki kardeş güçlerini arttırdılar, şehirlerini ekonomik ve kültürel bakımdan geliştirdiler. Gazne bir kültür ve eğitim merkezi olarak yeniden canlandı.

Fahr-i Müdebbir olarak tanınan çağdaş müellif Muhammed b. Mansûr, Gazne şehrini Oğuzlar'ın tahribatından kurtaran Sultan Muizzüddin Muhammed'in aynı zamanda Karmatîler'in tehdidine karşı halkın hayatını ve mallarını da emniyet altına aldığını belirtir. Güvenliğin sağlanması ile ticaret ve alışveriş canlandı, bölgede yaşayan halkın refah seviyesi yükseldi. İlim adamları ve sanatkârlar himaye edildi. Sultan Muizzüddin, önce Mültan ve Yukarı Sind Karmatî Krallığı'nın topraklarını ele geçirdi (571/1175-76), daha sonra Sind çölü üzerinden Gucerât Hindû Krallığı'nın topraklarına girdi ; ancak burada yenildi ve geri püskürtüldü (574/1178-79).

Bu yenilgi, onun Hindistan'ın fethiyle ilgili harekât planını değiştirmesine sebep oldu. Stratejik bakımdan Lahor'un Gazneliler için daha iyi bir üs olacağına inandığından 1178-1180'de Peşâver'i zaptetti ve buradan Lahor üzerine yürüdüyse de Lahor şehri kuvvetli bir şekilde tahkim edildiği için başarı sağlayamadan geri dönmek zorunda kaldı (576/1180-81). Karmatîler'in Mültan ve Yukarı Sind'den Aşağı Sind'e kaçmaları ve bölgedeki Gurlu subaylarına karşı bir tehdit unsuru oluşturmaları üzerine Sultan Muizzüddin Lahor'un fethinden önce onların gücünü kırmaya karar verdi. 1182'de Sind'e girdi. Debul Limanı dahil bütün Aşağı Sind bölgesi Karmatîler'den temizlendi. Daha sonra sultan zengin ganimetlerle Gazne'ye döndü. Son Gazneli hükümdarı Hüsrev Melik 1186'ya kadar Muizzüddin'e karşı Lahor'u savundu. Askerî güçle Lahor'u ele geçiremeyen Muizzüddin Muhammed şehri zaptetmek için hileye başvurdu. Gazne'de rehin bırakılmış olan Hüsrev Melik'in oğlu Melikşah'ı dostluk mesajıyla birlikte Lahor'a gönderdi. Oğlunun serbest bırakıldığını haber alan Hüsrev Melik sevinç içinde zamanını eğlence ile geçirmeye başladı. Ancak Sultan Muizzüddin Melikşah'tan daha önce geceleyin Lahor'a vardı. Bunun üzerine Hüsrev Melik metanetini kaybederek teslim oldu ve Garcistan'a gönderildi; 1192 yılında da oğlu Melikşah'la birlikte öldürüldü. Lahor'un zaptı Gurlular'ın Hindistan'ın kuzeyine de yayılmasını sağladı.

1190'da Tabarhinda Kalesi'nin Sultan Muizzüddin tarafından zaptedilmesi üzerine Ecmîr Hükümdarı Prithivi Raj büyük bir orduyla harekete geçti ve Tabarhinda Kalesi'ni kuşattı. Sultanın tayin ettiği Melik Ziyâeddin Tülekî kaleyi cesaretle savundu. 1191'de Tarain ovasında iki ordu arasında şiddetli bir muharebe oldu. Muizzüddin'in orduşundaki subaylar kaçmaya başlayınca sultan ordunun merkezini bizzat idare etmeye başladı ve büyük bir cesaret gösterdi; ancak yaralanarak geri çekilmek zorunda kaldı. Gazne'ye dönünce ordusunu yeniden düzenleyen Sultan Muizzüddin hazırlıklarını tamamladıktan sonra 1192 yılında tekrar Prithivi Raj'a karşı savaşmaya başladı. Bu defa farklı bir taktik uyguladı. Yapılan savaşta Prithivi Raj mağlûp oldu ve yakalanarak öldürüldü. Bu zaferle Gurlular siyasî hâkimiyetlerini Sind'den Bengal körfezine kadar yaydılar.

Gurlular'ın şöhretinin artması üzerine Abbâsî halifesiyle Sultan Gıyâseddin Muhammed arasında diplomatik ilişkiler kuruldu. Abbâsî halifesi hâlâ Sünnî müslümanlar nezdinde büyük bir itibara sahipti ve bütün İslâm

dünyasının meşrû lideri olarak görülüyordu. Bir ülkedeki sultana yetki vermesi ve onu tanıması sultanın idaresini meşrûlaştırıyordu. Selçuklu İmparatorluğu'nun yıkılmasından ve Gazneli hânedanının ortadan kalkmasından sonra Orta Asya ve Horasan'da hükümdarlığının tasdik edilmesi için halifeye başvuran yegâne kişi Gıyâseddin Muhammed oldu.

Sultan Alâeddin Tekiş'in 1200 yılında ölümü üzerine Gurlular Hârizmşahlar'a karşı savaş açtılar ve Nîşâbur'u kolaylıkla ele geçirdiler. Ertesi yıl Mervüşşahcân'ı, ardından Serah bölgesini zaptettiler. Böylece bütün Horasan Gurlular'ın kontrolü altına girdi. Sultan Alâeddin Muhammed Hârizmşah, Horasan kendisine verildiği takdirde idaresi altında bulunan bölgeleri Gurlular'ın bir vassâli olarak idare etmek istediğini belirtti. Fakat bu isteği reddedildi.

Muizzüddin, kardeşi Sultan Gıyâseddin'in ölüm haberini alınca Herat'a döndü. Hânedanın lideri olarak hâkimiyeti altındaki toprakları akrabaları ve yaşlı aristokratlar arasında paylaştırdı. Ferah ve İsfizâr vilâyetleriyle Büst şehrini Gıyâseddin Muhammed'in oğlu Gıyâseddin Mahmûd'a, Gur bölgesiyle Germsîr ve Zemindâver vilâyetlerini ve Fîrûzkûh'u Gıyâseddin'in damadı Melik Ziyâeddin Muhammed'e, sultanın kız kardeşinin oğlu Nasîrüddin Alp Gazi'ye de Herat ve ona bağlı yerlerin idaresini verdi. Daha sonra da kendisi Gurlu asillerle birlikte Gazne şehrine gitti.

Hârizmşah Alâeddin Muhammed'in Horasan'daki Gurlular'a karşı savaş açması üzerine Sultan Muizzüddin Hârizm'i zaptetmeye karar verdi. Hindistan'dan gelen savaş filleriyle desteklenen, bizzat başında bulunduğu kuvvetli bir orduyla harekete geçti. Yapılan savaşta Hârizmşah yenildi ve geri püskürtüldü. Hârizm civarına ulaşan Sultan Muizzüddin Karasu Kanalı'nın kıyısında ordugâh kurdu. Erzak azalınca da Belh'e çekilmeye karar verdi. Fakat Hârizmşah'a yardım etmek için Semerkant hanı ile birlikte Ceyhun nehri kıyısına ulaşan büyük bir Karahitay ordusu Gurlular'ın yolunu kesti. Sâlâr Hüseyin Harmîl kumandasındaki Gurlu öncü kuvvetleri gayri müslim Karahıtaylar karşısında başarı sağlayamadı ve geri çekildi. Ertesi gün Karahıtaylar tekrar göründüler. Askerlerinin bir kısmı kaçmış veya öldürülmüş olan Sultan Muizzüddin birkaç yüz askeriyle kaldı ve Endhûd Kalesi'ne sığındı. Karahıtaylar'ın müttefiki olan Semerkant'ın

müslüman hükümdarı Osman ve Türkistanlı müslüman asiller barış için araya girdiler. Bunun üzerine Karahıtaylar'ın reisi hazineler ve filler karşılığında barış yapmaya razı oldu. Sultan Muizzüddin 1204 yılında Gazne'ye döndü. Daha sonra Kuzeybatı Pencap'taki Hokar reisinin isyan ederek Lahor ile Gazne arasındaki yolu kapatması üzerine Pencap'ta Hokarlar'ın üzerine yürüdü ve onları yendi. Liderlerinin müslüman olması üzerine de âsileri affetti. Sultan Muizzüddin geri dönerken İndus nehri kıyısında Demyek'te kurulan ordugâhta namaz kıldığı sırada bir İsmâilî fedaisi tarafından öldürüldü (602/1206).

Sultan Muizzüddin'in öldürülmesi Şensebânî hânedanının tarihinde bir dönüm noktası teşkil etti. Şensebânî prensleri arasındaki birlik bozuldu. Hârizmşah

Alâeddin Muhammed iç çekişmelerden faydalanarak bütün Horasan'ı kontrolü altına aldığı gibi Gazne ve çevresindeki bölgelerde bulunan Gurlu idarecileri de tesirsiz hale getirmeye çalıştı. Sultan Muizzüddin'in ölümünün ardından on yıl içinde Gurlu İmparatorluğu'nun İndus nehrine kadar varan bölgeleri Hârizmşahlar'ın. Kuzey Hindistan ise Kutbüddin Aybeg'in hâkimiyeti altına girdi.

Gurlular idarî sistemde Gazneliler ve Selçuklular'ı örnek aldılar. Bu hânedanda da sultan mutlak hâkim olup idarenin başında bulunuyordu. Gurlular'da tahta geçişi düzenleyen bir kural bulunmamakla beraber daha büyük olan evlât hükümdar olurdu. Bunun yaşı küçükse hükümdarın kardeşleri veya yeğenlerinden biri yerine geçerdi. Gurlu hükümdarlarından sekizi babalarına halef oldu. Üçü kardeşlerinin, ikisi amcalarının yerine, biri de yeğeninden sonra tahta çıktı. Sultanın yanında en yetkili kişi vezirdi ve idarenin yürütülmesinden sorumlu idi. Gurlular'ın en geniş topraklara sahip olduğu dönemde ülke on idarî bölgeye ayrılmıştı (Gur ve Garcistan, Bâmiyân, Belh, Büst, Horasan, Gazne, Kabiâ, Kirman, Lahor [Sind ve Pencap dahil] ve Delhi merkez olmak üzere Hindistan). Devlet işleri Dîvân-ı Vezâret, Dîvân-ı Vekîl-i Der, Dîvân-ı İnşâ, Dîvân-ı Berîd, Dîvân-ı Kazâ ve Dîvân-ı Arz tarafından yürütülüyordu. Saraydaki en yetkili kişi emîr-i der (vekîl-i der) olup onun emrinde emîr-i hâcib, çetrdâr, emîr-i şikâr, emîr-i meclis, çaşnigîr, sâkī-i hâs, devâtdâr, hazinedar ve ferrâş gibi kişiler görev yapmaktaydı.

Devletin başlıca gelir kaynakları haraç, ganimet, ihraç edilen mallardan alınan vergiler, tâbi devletlerin ödediği vergiler, çeşitli hükümdar ve eyalet valileri tarafından gönderilen hediyelerden oluşuyordu.

Çeşitli kabilelerin kalelerde garnizonları vardı. Ordu süvari ve piyade birliklerinden oluşur, piyadeler daha çok savunma savaşlarında görev alırdı. Ayrıca savaşlarda fillerin kullanıldığı görülmektedir. Özellikle gayri müslim Karahıtaylar'a karşı düzenlenen seferlere çok sayıda gönüllü (mütavviûn) katılır, savaş zamanlarında tâbi devletlerin orduları da sipehsâlârın emrine girerdi. Ordunun bütün masrafları Dîvân-ı Arz tarafından karşılanırdı. Sipehsâlâr bu divanın başkanı olan ârıza karşı sorumlu idi. Gıyâseddin ve Muizzüddin devirlerinde Merv, Herat, Serahs, Tâlekān, Nîşâbur ve Tûs'ta inşa edilen kalelerde askerî birlikler yetiştirilirdi. Muizzüddin devrinde savaşan birliklerin sayısı 120.000 kişiye ulaşmıştı.

İslâm öncesi dönemde Gur bölgesinin birbirine düşman olan çeşitli kabileler arasında paylaşıldığı anlaşılmaktadır. Putperest olan bu kabileler Farsça'nın farklı lehçelerini konuşuyorlardı. Komşu bölgelerin Araplar tarafından fethedilmesi üzerine İslâmiyet Gur sınırları içinde yayılmaya başladı. İslâmiyet'in en geç yayıldığı bölgelerden biri de Gur topraklarıydı. Bununla beraber XI. yüzyıla doğru halkın büyük bir bölümü Müslümanlığı kabul etmişti. Fakat İslâm dini hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıkları için Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm en-Nîşâbûrî tarafından kurulan Kerrâmiyye mezhebini benimsemişlerdi. Kerrâmiyye mensupları hem Sünnîler'i hem de Şiîler'i itham ederek Horasan, Garcistan ve Gur'da kendi fikirlerini yaydılar. Kerrâmîler zâhidliğe önem verdikleri için, daha sonra Horasan ve çevresinde onların yerine geçen Sünnî sofilerin ilk temsilcileri sayıldılar.

Birçok Sensebânî prensi gibi Sultan Gıyâseddin Muhammed ve Sultan Muizzüddin kardeşler de başlangıçta Kerrâmiyye mezhebine mensuptular. Ancak daha sonra bu mezhepten ayrıldılar. Sultan Gıyâseddin Sâfiî mezhebinin öğretilerinden etkilenerek bu mezhebe girdi. Sultan Muizzüddin de Hanefî oldu. Gıyâseddin'in Şafiî mezhebine girmesi üzerine Kerrâmiyye mezhebi ulemâsının lideri İmam Sadreddin Ali Heysem Nîşâbûrî sultanı hicveden bir şiir yazdı. Sultan bundan memnun olmamakla

beraber onu cezalandırmadı. Sultan Gıyâseddin, farklı mezheplere ve dinlere mensup kişilere müsamaha gösterdiği için Cûzcânî tarafından da övgüyle anılmaktadır. Alâeddin Hüseyin zamanında İsmâilî dâîler Gur'da fikirlerini yaymaya başladılar. Fakat onun oğlu ve halefi Seyfeddin Hüseyin İsmâilîler'e büyük tepki gösterdi ve bu bölgede faaliyette bulunan dâîler öldürüldü. Gurlular Horasan ve Gazne'ye de hâkim olunca devrin meşhur âlimleri Gurlu sarayında toplanmaya başladılar. Sultan Gıyâseddin Şafiî mezhebine intisap edince bu mezhep daha fazla itibar gördü. Bununla beraber Gurlular'ın hakimiyetindeki topraklarda İsmâilîler, Şiîler, Hâricîler, Hindûlar, Budistler, hıristiyanlar ve yahudiler de vardı.

Gıyâseddin ülkenin hemen her tarafında medreseler ve hankahlar yaptırdı. Horasan ve Mâverâünnehir'deki ilim adamlarını sarayına davet etti ve onları himayesine aldı. Bu sayede Fîrûzkûh bir ilim ve kültür merkezi haline geldi. Kültür faaliyetleri Bağdat'tan Herat'a kaydı. XII. yüzyıl sonunda dinî ve gayri dinî ilimlerin okutulduğu Herat medreseleri meşhur oldu. Ünlü düşünür Fahreddin er-Râzî, Alamut İsmâilîleri'nin şerrinden kaçıp Sultan Gıyâseddin'in sarayına sığındı ve orada büyük bir şöhrete kavuştu. Sultan, Herat Camii yakınında Fahreddin er-Râzî için bir medrese yaptırdı. Pek çok âlim onun etrafında toplandı. Râzî, Risâle-i Bahâ᾿iyye adlı eserini Gurlu Meliki Bahâeddin Sâm'a takdim etti; meşhur eseri et-Tefsîrü'l-kebîr'i (Mefâtîḥu'l-ġayb) Gıyâseddin döneminde yazdı. Fahreddin Mübârek Şah da bu devrin meşhur müelliflerindendi. Kendisi de iyi bir hattat olan Gıyâseddin bu sanata yakın ilgi gösterdi. Ferîd Kâfî, Şehâbeddin ve Fahrülküttâb dönemin meşhur hattatlarındandır. Tâcülküttâb Serahsî de Gıyâseddin devrinde Gazne sarayında meşhur oldu. Herat hat ekolü XII. yüzyılda en parlak dönemini idrak etti.

Gurlu sultanları şairleri de saraylarına çağırıp himaye etmişlerdir. Ziyâeddin Herevî, Tâceddin Timrânşah, Hakîm Muhammed b. Ömer el-Ferkadî, Ferîdüddin Mahmûd el-Herevî, Zeynüddin es-Siczî, Ebû Bekir b. Ömer et-Tirmizî Gurlular döneminde yaşayan başlıca şairlerdir.

Sultan Gıyâseddin sûfîlere çeşitli ihsanlarda bulunmuş, onlar için ribât ve hankahlar tesis etmiştir. Herat'ta yaptırdığı meşhur ribâta Şeyh Şemseddin Muhammed el-Kirmânî'yi yerleştirmişti. Şeyh Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın torunu Muhammed b. Münevver de Esrârü't-tevḥîd fî maḳāmâti Şeyḫ Ebi's-

Saʿîd adlı eserini Gıyâseddin Muhammed'e ithaf etmiştir.

Şensebânî hükümdarları Gur'da ve fethettikleri topraklarda şehirler kurarak, kaleler inşa ederek komşu imparatorlukların sultanlarıyla rekabet ettiler. Gıyâseddin Muhammed sanat ve kültürde güçlü Orta Asya ve İran hükümdarlarını geçmeye çalıştı. İmparatorluğunun değişik bölgelerinde saraylar, köşkler ve bahçeler yaptırdı. Zemindâver'i kış mevsimi, Fîrûzkûh'u da yaz mevsimi için hükümet merkezi olarak seçmişti. Zemindâver yakınlarında içerisinde köşkler bulunan, Bâğ-ı İrem adını verdiği bir bahçesi vardı. Cûzcânî'ye göre dünyadaki hiçbir bahçe bununla mukayese edilemezdi.

1193'te Kutbüddin Aybeg'in Delhi'de yaptırdığı Kutub Minâr'ın benzeri olan Cem'deki yüksek minare Sultan Gıyâseddin'in âbidesi olarak hâlâ ayakta durmaktadır.

Sultan Muizzüddin ağabeyinden daha dindardı; büyük medreseler, hastahaneler ve ribâtlar inşa ettirerek Gazne'yi eski şöhretine kavuşturmuştu. Onun cömertliği ve halkın refahıyla yakından ilgilenmesi Hindistan'daki Türk sultanlarına ilham kaynağı olmuştur.

## BİBLİYOGRAFYA

Târîḫ-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran 1314 hş., s. 24, 27-28, 177, 206, 339, 358-359, 365, 388, 392, 395, 400-401, 412; Utbî, Târîḫ-i Yemînî, Lahore 1300, s. 241 vd.; a.e. (trc. Ebü'ş-Şerîf el-Cerbezekānî, nşr. Ca'fer-i Şiâr), Tahran 1345, s. 312-313; Ebü'l-Fazl Beyhâkī, Târîḫ-i Âl-i Sebüktegin, Tahran 1324, s. 114-115; Fahreddin Mübârekşah, Muḳaddime-i Şecere-i Ensâb: Tarikh-i Fakhr 'Uddin Mubarak Shah Marvaridi (nşr. E. Denison Ross), London 1927, s. 19-22; a.mlf., Âdâbü'l-ḥarb ve'ş-şücâʿa (nşr. Ahmed Süheyl Hânderî), Tahran 1346, s. 273, 437-438; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Mirza Muhammed Kazvînî), London 1910, s. 91, 93, 156-158, 192, 229, ayrıca bk. İndeks; Sem'ânî, el-Ensâb, IX, 190-191; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 218; Nesevî, Sîretü's-sulṭân Celâliddîn

Mengübirtî (nşr. A. Hamdî), Kahire 1953; Avfî, Cevâmiʿu’l-ḥikâyât (nşr. Muhammed Nizâmeddin), Haydarâbâd 1966, I/2, s. 467-468; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, Kâbil 1963, I, 318-319, 330-333, 334, 335-336, 394-395; II, 135; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), II, 17, 19, 22, 37-44, 47-48, 51, 68-69, 111, 160-161, ayrıca bk. İndeks; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXVI, 87-122; Hasan Nizâmî, Tâcü’l-mesîr, London British Library, nr. Add. 7623, vr. 43b, 44a-45a, 51a; Abdülkādir el-Bedâûnî, Muntakhabu’t-Tawārīkh (trc. G. S. A. Ranking), Delhi 1986, I, 62-66, 68, 70, 73, 77, 228; Bahâeddin M. Müeyyed el-Bağdâdî, et-Tevessül ile’t-teressül, Tahran 1315, s. 145, 153, 156, 161, 198, 312; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905; W. Barthold, Turkestan Down to the Mongol Invasion, London 1928, bk. İndeks; Muhammad Abdul Ghafur, The Gōrids, History, Culture and Administration (doktora tezi, 1961), Hamburg UniversitätsBibliothek, nr. D 177; Muhammed Nazım, The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, New Delhi 1971, s. 78; C. E. Bosworth, The Later Ghaznavids: Splandour and Decay, New York 1977, s. 111-131; a.mlf., “The Rise of the Karamiyya in Khurasan”, MW, L/1 (1960), s. 5-14; a.mlf., “The Early Islamic History of Ghur”, CAJ, VI (1961), s. 116-133; a.mlf., “Ghūrids”, El2 (İng.), II, 1099-1104; a.mlf., “ʿAlāʾ-al-Dīn”, Elr., I, 777; a.mlf., “ʿAlāʾ-al-Dīn Atsız”, a.e., I, 777-778; a.mlf., “ʿAlāʾ-al-Dīn Ḥosayn”, a.e., I, 778-779; Ghulam Rabbani Aziz, A Short History of the Khwarazmshahs, Karachi 1978, bk. İndeks; Muhammed Habîb, Collected Works of Mohammad Habib, New Delhi 1981, II, 140; History of India, III, 36-62; Gulam Mustafa Khan, “A History of Sultan Bahram Shah of Ghaznin”, IC, XXIII (1949), s. 200-217; Janine Sourdel-Thomine, “L’Art Ġūrīde d’Afghanistan A Propos d’un Livre Récent”, Arabica, VII, Leiden 1960, s. 273-280; T. W. Haig, “Muḥammad b. Sām”, El2 (İng.), VII, 409-410.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

# GURRE

الغرّة

Anne rahmindeki çocuğun (cenin) düşürülmesinden dolayı ödenmesi gereken tazminat.

Gurre kelimesi (çoğulu gurer) sözlükte “atın alnındaki beyazlık; bir şeyin başlangıcı ve göze ilk çarpan kısmı; bir şeyin en iyisi, en değerlisi; yüzdeki güzellik ve parlaklık; beyaz köle ve câriye” gibi mânalara gelir. Meselâ kamerî ayın ilk gününe “gurretü’ş-şehr”, malların kıymetlisine “gurretü’l-emvâl, gurretü’l-emtia”, bir kabilenin en şereflisine “gurretü’l-kavm” denir. Gurre “yüzdeki nur, beyazlık, parlaklık; köle, câriye” anlamlarında hadislerde kullanılmıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ġrr” md.).

Fıkıhta gurrenin iki anlamı vardır. Bunlardan birincisi, “abdest sırasında yüzde yıkanması vâcip olan yerlerin dışında kalan yerleri yıkamak’tır. Bunun cevazı hakkında Hanefî, Şafiî ve Hanbelî mezhepleri ittifak etmişlerse de Hanefîler gurreyi abdestin âdabından, Şâfiîler sünnetlerinden, Hanbelîler de müstehaplarından kabul etmişlerdir. Mâlikîler ise bunu dinde aşırı gitme olarak değerlendirdikleri için mekruh saymışlardır.

Gurrenin İslâm hukukunda yaygın olan ikinci anlamı, “düşürülen ceninden dolayı verilmesi gereken malî tazminat”tır. Hz. Peygamber, iki kadın arasındaki bir kavga sonunda hamile olanın çocuğu düşünce bir köle veya câriye ödenmesine hükmetmiştir (Ebû Dâvûd, “Diyât”, 19; Tirmizî, “Diyât”, 15; Nesâî, “Ḳasâme”, 39). İslâm hukukçuları, ceninin diyetinin annenin diyetinin onda biri (tam diyetin yirmide biri), yani beş deve, 50 dinar veya 600 dirhem (Hanefîler’e göre 500 dirhem) olduğunu ifade etmişlerdir. Bu miktar bir bakıma Resûl-i Ekrem’in cenin için takdir ettiği gurrenin deve, altın veya gümüş cinsinden değeridir.

Ceninin müessir bir fiil, tehdit, korkutma veya ilâç kullanma sonucunda düşmesi, bunları gerçekleştiren kişinin ceninin annesi, babası veya başka bir kişi olması, bu kişinin ceninin düşmesini kastedip etmemesi hükmü

değiştirmez. Hanefîler’e göre çocuğun düşmesine anne sebep olmuşsa, babanın izni bulunduğu veya kasıt unsuru olmadığı takdirde gurre ödenmez.

Düşürülen ceninden dolayı gurre ödenmesi için ceninin ölü olarak düşmesi, organlarının kısmen de olsa belirmiş olması ve bu sırada annenin hayatta

bulunması şarttır. Cenin sağ olarak doğar da sonradan ölürse gurre değil tam diyet ödenir. Mâlikî mezhebinde tercih edilen görüşe göre çocuğun düşmesi kastıyla kadının karnına vurulmuşsa diyet değil kısas gerekir. Hamile bir kadının öldürülmesi durumunda öldürme suçunun cezası olarak kısas veya diyet gerekirse de karnındaki cenin için ayrıca gurre ödenmez. Fakat önce cenin düşer, ardından anne ölürse kısas veya diyet cezasından ayrı olarak cenin için de gurre gerekir. Hanefî ve Mâlikî fakihleri, ceninin annenin ölümünden sonra düşmesi veya ölmesi halinde gurreyi gerekli görmezken Şafiî ve Hanbelîler her iki halde de gerekli görürler. Öte yandan ceninin hangi safhadan itibaren düşürülmesinin gurreyi gerektirdiği hususu da çocuk düşürmenin dinî ve hukukî hükmü konusundaki görüşlerle bağlantılı olarak fakihler arasında tartışmalıdır (bk. ÇOCUK DÜŞÜRME). İslâm hukukçularının bir kısmı, gurrenin gerekli olması için ceninin dış görünümünün insana benzemesi, meselâ organlarının kısmen belirginleşmesi şartını ileri sürer ve daha önceki safhalarda sadece hükûmet-i adl*i lüzumlu görürken çoğunluk, düşenin cenin olduğundan emin olunması şartıyla her safhada gurreyi gerekli kabul eder. Her iki görüş de esasında suçun oluşması ve müeyyidenin uygulanması hususuna objektif bir ölçü getirmeyi amaçlar. İmâmiyye ekolünde gurre miktarının ceninin bulunduğu safhaya göre giderek artması da gurrenin hem tazminat niteliğiyle, hem de çocuk düşürmenin dinî hükmü konusunda literatürde yer alan görüşlerle bağlantılıdır.

Düşürülen ceninin cinsiyeti gurrenin miktarını etkilemez. Hanefîler’e göre hükmen müslüman bir ceninin gurresiyle müslüman olmayan ceninin gurresi de eşittir. Diğer üç mezhebe göre ise müslüman olmayanın gurresi daha azdır.

Gurre ceninin mirası kabul edilir ve miras hukuku hükümlerine göre vârisleri arasında bölüştürülür. İslâm hukukunda öldürme fiili mirastan mahrumiyet sebebi olduğundan ceninin düşmesine sebep olan kişi aynı

zamanda vâris ise mirastan pay alamaz. Mâlikî mezhebinde zayıf bir görüşe ve Leys b. Sa‘d’a göre gurre sadece annenin hakkıdır.

Mâlikî ve Hanbelîler’e göre gurreyi ceninin düşmesine sebep olan kişi, Hanefî ve Şâfiîler’e göre ise âkıle* öder. Gurrenin ödenme süresi konusunda peşin, bir yıl ve üç yıl şeklinde farklı görüşler vardır.

Düşürülen cenin birden fazla olursa her biri için ayrı gurre gerekir. Gurrede cezadan çok tazminat niteliği hâkim olduğundan birkaç kişinin birlikte sebep olduğu tek bir çocuğun düşürülmesi fiilinde tek gurre ödenir.

## BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “ġurre” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ġrr” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ġrr” md.; Kāmus Tercümesi, II, 577-580; Wensinck, el-Muʿcem, “ġrr” md.; Buhârî, “Vuḍûʾ“, 3, “İʿtiṣâm”, 13, “Diyât”, 25, 26; Müslim, “Ṭahâret”, 34-39, “Ḳasâme”, 34-39; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 6, “Diyât”, 11; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 19; Tirmizî, “Diyât”, 15; Nesâî, “Ḳasâme”, 39; Şafiî, el-Üm, VIII, 249-250; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, II, 198-199, 212; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXVI, 87-90; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 325-327; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire, ts. (Matbaatu Hassân), II, 479-481; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, III, 353; İbn Kudâme, el-Muġnî, IX, 535-558; Nevevî, Tehẕîb, IV, 58; a.mlf., Şerḥu Müslim, XI, 175-176; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, Bulak 1300, II, 207; XII, 218-223; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), II, 247; XXIV, 66-69; Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, V, 373, 379-384; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, Kahire 1380/1961, VII, 73-76; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), V, 377-379; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu’l-cinâʾiyyü’l-İslâmî, Kahire 1977, II, 292-302; Bilmen, Kamus, III, 13-14, 150-155; Cezîrî, el-Mez̠âhibü’l-erbaʿa, V, 372-377; Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî, VI, 363-367; VIII, 253-254; “İchâd”, Mv.F, III, 162-168; “Ġurre”, a.e., XXXI, 169-172.

Muhsin Koçak

# GURUR

الغرور

Kişinin, mânevî açıdan değersiz sayılan şeylere aldanıp onlarla avunması anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte “aldatma, kandırma; aldanma, kapılma; gaflet, bilgisizlik” anlamlarına gelen gurûrun “bâtıl şey” mânasındaki gār kelimesinin çoğulu olduğu da ileri sürülmüştür. Ancak yaygın görüşe göre gurur tekil bir kelimedir ve “insanın, mânevî ve ahlâkî açıdan değersiz sayılan süflî şeylerin cazibesine kapılarak onlarla avunması” demektir. Aynı kökten türeyen garûr “aldatan, kandıran” anlamında şeytanı, dünyayı ve genel olarak insanı gaflete düşürüp yanıltan şeyleri ifade eder (bk. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredat, “ġrr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ġrr” md.; Fîrûzâbâdî, el-Kāmûsü’l-muḥîṭ, “ġrr” md.; Gazzâlî, III, 379).

Kur’ân-ı Kerîm’de gurur ve bu kökten gelen diğer kelimeler yirmi yedi âyette geçmektedir. Bu âyetlerin çoğunda gururun “dünyaya kapılma, aldanma” mânası ağır basar. Kur’an öğretisine göre, geçiciliği ve aldatıcılığı unutularak bir değeri varmış gibi kendisine bağlanılan dünya insanların dinleri ve uhrevî hayatları için büyük bir tehlikedir (bk. DÜNYA). Zira, “Dünya hayatı aldatıcı bir metâdan ibarettir” (Âl-i İmrân 3/185; el-Hadîd 57/20). Âyetlerde, insanların inkâra sapmaları ve sonuçta azaba çarptırılmalarında dünya hayatına aldanıp onunla avunmalarının büyük etkisi olduğu (el-A‘râf 7/51; el-Câsiye 45/35), insanlar gibi cinlerin de dünyaya aldanarak kâfir olabileceği (el-En‘âm 6/130) bildirilir. Bir âyette, güçlü bir dinî ve ahlâkî şuurun en önemli öğeleri olan Allah’a saygı, uhrevî sorumluluk kaygısı ve Allah’ın vaadinin hak olduğuna inanmanın gerekliliği vurgulandıktan sonra insanlar şu şekilde uyarılır: “Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın ve sakın aldatıcı (garûr “şeytan”), Allah’ın affına güvendirerek sizi kandırmasın!” (Lokman 31/33).

Fahreddin er-Râzî, Kur’an’ın dünya hayatı hakkındaki bu uyarıcı ve bir ölçüde kötümser yaklaşımını, dünyada birçok bedenî-maddî haz ve menfaat

elde edilse bile yine de tatminsizlikten doğan bir bunalımın sürüp gideceği, bitmek tükenmek bilmeyen hırsın insanı huzursuz edeceği, dünyaya aşırı düşkünlüğün ve onun geniş imkânlarından faydalanmanın insanın âhiret mutluluğunun azalmasına yol açacağı düşüncesine bağlamaktadır (Mefâtîḥu'l-ġayb, IX, 126-127).

İslâm düşünce ve ahlâk tarihinde gurur, ayrıntılı bir şekilde ilk defa Hâris el-Muhâsibî'nin tasavvufî ahlâkın en eski kaynaklarından olan er-Riʿâye li-ḥuḳūkıllâh adlı eserinde ele alınmıştır. Bu eserin gururla aynı anlamı taşıyan "Gırre" başlıklı bölümü, Gazzâlî'nin İḥyaʾ adlı eserindeki "Zemmü'l-gurûr" bölümüne hem şekil hem muhteva bakımından örnek teşkil etmiştir. Gazzâlî, eserinin kırk temel konusundan biri olarak incelediği gururu bir tür bilgisizlik saymıştır. Buna göre bozuk ve yanlış bir görüşe dayanarak kendisinin iyi yolda olduğunu savunan kişi gurura kapılmıştır. Esasen insanlar farklı derecelerde yanlışlık yaptıkları halde kendilerini doğru yolda görürler, böylece gaflet içinde aldatıcı bir güven hissi duyarlar. Gazzâlî'nin "Gurura kapılmış zümreler"

başlığı altında ortaya koyduğu, ilim adamları, ibadet ehli, tasavvuf ehli ve servet sahiplerinden oluşan zümrelerle ilgili isabetli tahlilleri, İslâm düşünce tarihinde yüksek değerde bir ahlâk ve dindarlık eleştirisidir.

Türkçe'de gurur kelimesi "kendini beğenme, böbürlenme, kibir" mânasında kullanılmakta, bu tür duygular taşıyan kimseye de mağrûr denilmektedir (bk. KİBİR; UCB).

## BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ġrr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ġrr" md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "ġrr" md.; Kāmus Tercümesi, "ġrr" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ġrr" md.; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), III, 378-414; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, IX, 126-127, 152; İbn Müflih el-Makdisî, el-Âdâbü'ş-şerʿiyye, Kahire 1987, I, 132-135; Ahmed eş-Şerbâsî, "Ḥadîs̱ü'l-ġurûr fi'l-Ḳurʾân", ME, XXVII/4 (1955), s. 486-491.

Mustafa Çağrıcı

# GUSÜL

الغسل

Cünüplük, hayız ve nifas gibi hükmî kirlilik halinden kurtulmak için gerekli olan dinî temizlik.

Sözlükte "yıkamak, temizlemek" mânasında masdar ve "yıkanma" anlamında isim olan gusül (gusl) kelimesi terim olarak cünüplük, hayız ve nifas gibi hükmî kirlilikten temizlenme niyetiyle bütün vücudu su ile yıkamayı ifade eder. Türkçe'de "boy abdesti" ve bazı bölgelerde halk arasında "büyük abdest" olarak bilinir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu temizlik bir âyette gusl (en-Nisâ 4/43), iki âyette de tahâret (el-Bakara 2/222; el-Mâide 5/6: tetahhür) kökünün türevleriyle ifade edilmiştir. Hadislerde ise gusl ve iğtisâl masdarlarının türevleri sıkça kullanılmıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ġsl" md.).

Eski Mısır dininden Hinduizm'e kadar geleneksel dinlerde "mânevî kirlilik hali olarak kabul edilen bazı olaylardan kişinin su ile kendisini arındırması" anlamına gelen gusül, maddî bir temizlikten ziyade kırılan veya çiğnenen bir tabuyu onarmayı ifade eder. Bilinen ilk örneklerden biri eski Mısır'da doğumla ilgili olup kadın hamilelik sırasında ve doğumdan sonra toplam on dört gün bütün vücudunu kapsayacak şekilde yıkanırdı. Irak Sâbiîleri de (Mandeanlar) cinsî münasebetten sonra hem erkeğin hem de kadının yıkanmasını gerekli görürlerdi. Cinsî münasebetten sonra kadınların gusletme geleneği Hindûlar arasında da yaygındır.

Yahudilik'te gusül kavramı yeterince açık değildir. Kadınlar âdet (niddah) dönemi boyunca kirli kabul edilmişlerse de (Levililer, XV/19 vd, XVIII/19) Eski Ahid'de bu durumdaki kadınlar için gusle benzeyen bir arınma vasıtası belirtilmemiştir. Fakat cinsî münasebette bulunan erkek ve kadının su ile yıkanması istenmiştir (Levililer, XV/16-18). Hıristiyanlık'ta vaftiz müessesesi bulunmakla birlikte İslâm'daki gusül kavramına tekabül eden herhangi bir uygulama görülmemektedir.

İslâm dininde, “Eğer cünüpseniz iyice temizlenin” (el-Mâide 5/6); “Temizleninceye kadar onlara -hayızlı kadınlara-yaklaşmayın” (el-Bakara 2/222) meâlindeki âyetlerin kısmen kapalı ifadesi Hz. Peygamber’in sözleri ve uygulamaları ile açıklığa kavuşturulmuş (ilgili bazı hadisler için bk. Buhârî, “Ġusül”, 28; Müslim, “Ḥayıż”, 87, 88; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 111; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 84), cünüplük halinde veya hayız ve nifas sonrasında gusletme âkıl bâliğ olan her mükellefe farz kılınmıştır. Cünüplük, hayız ve nifas hali literatürde “hükmî kirlilik” veya “büyük hades” olarak adlandırılmış ve konuyla ilgili hadislerden de hareketle bu durumda olanların gusledip temizleninceye kadar namaz kılmaları, camiye girmeleri, Kur’an’a dokunmaları veya onu okumaları, Kâbe’yi tavaf etmeleri câiz görülmemiştir.

Gusülde bütün vücudun kuru bir yer kalmayacak şekilde tamamen yıkanması şarttır. Hanefî ve Hanbelîler’e göre ağız ve burnun içi bedenin (yüzün) dışından sayıldığı için gusülde ağza su almak (mazmaza) ve burna su çekmek (istinşâk) suretiyle buraları yıkamak da farzdır. Bu sebeple guslün ağza su almak, burna su vermek ve bütün vücudu kuru yer kalmayacak şekilde yıkamak şeklinde üç farzının bulunduğu belirtilir. Mâlikî ve Şâfiîler ile Şîa’dan Ca‘ferîler’e göre ise ağız ile burun içi bedenin dışından sayılmadığı için gusülde yıkanmaları farz değil, sünnettir. Gusülde niyet Hanefîler’e göre sünnet, diğer mezheplere göre farzdır. Vücudu ovalamak Mâlikîler’e ve Şâfiî fakihlerinden Müzenî’ye göre farzdır; ayrıca gusle besmele ile başlamak da Hanbelîler’e göre farzdır.

Guslün sünnetleri de şunlardır: Cünüplükten dolayı yıkanmaya niyet etmek, besmele ile başlamak, elleri üç kere yıkamak, avret yerlerini ve varsa bedenindeki pisliği yıkamak, namaz abdesti gibi abdest almak, parmaklarla saçları tarar gibi yaparak suyun saç köklerine ulaşmasını sağlamak, önce sağ omuza, sonra da sol omuza su döküp bütün bedeni ovalamak, her organı üç kere yıkamak ve gusül esnasında bu sıraya riayet etmek.

Gusül “mutlak su” denilen nehir, pınar, kuyu, deniz ve yağmur suları ile yapılır. Gusülde aslolan bütün vücudu yıkamak olduğuna göre saç, sakal, bıyık ve kaşların yıkanıp diplerinin ıslatılması, saçları örgülü olmayan kadınların hem saçlarını yıkamaları hem de diplerine suyu ulaştırmaları gerekir. Saçları örgülü olanların ise saçlarını çözmeden sadece diplerini

ıslatmaları yeterli ise de Hanbelîler hayız ve nifas sebebiyle gusülde örgülü saçın çözülmesini gerekli görürler. Ayrıca küpe deliklerinin ovalanarak, dar yüzüğün oynatılarak suyun buralara ulaşması sağlanmalıdır.

Bedeninde yara bulunan kişi yaranın üzerindeki sargıyı çıkararak yıkanır; yıkama yaraya zarar verirse sargının üzerini mesheder, bu da zarar verirse meshetmez. Yıkandıktan sonra abdesti bozacak bir şey meydana gelirse sadece abdest bozulur. Gusül yapması gereken bir kimse bedenindeki pislikleri giderdikten, ağzına ve burnuna su aldıktan sonra deniz ve ırmak gibi yerlere girecek olursa gusül yapmış sayılır.

Guslü gerektiren hallerden cünüplük, meninin cinsî bir zevkle (şehvetle) tenâsül organından çıkmasıyla oluşur. Bunun rüyada veya uyanıkken hâsıl olacak cinsî bir arzudan veya herhangi bir heyecandan ileri gelmesi mümkündür. Bu hallerde ve ayrıca meni gelmese bile cinsî münasebette bulunma durumunda hem erkek hem de kadına gusül farzdır (bk. CENÂBET; CİMÂ). Uyandığı zaman düşünün azdığını hatırlamadığı halde çamaşırının meni ile kirlendiğini gören kimse de cünüp sayılır. Bunun aksine ihtilâm olduğunu sandığı halde çamaşırı kirlenmeyen kimsenin gusül yapması gerekmez. Hanefîler'le Ca'ferî fakihlerine göre cünüp olan kimsenin, idrar yolundaki meni kalıntılarının temizlenmesi için bir süre beklemesi veya küçük abdestini yapması gerekir. Bunu yapmadan gusletmesi halinde gusülden sonra gelen meniden dolayı yeniden yıkanması icap eder. Hanbelî ve Mâlikîler'e göre ise bu durumda yeniden gusül gerekmez. Şâfiîler'le Ca'ferî fakihlerine göre, ister şehvetle ister şehvetsiz olsun

tenâsül organından gelen meni yıkanmayı gerektirir; diğer mezheplere göre ise guslün vacip olması için meninin şehvetle gelmesi şarttır. Cinsî heyecan sebebiyle tenâsül organından gelen ince, beyazımtırak sıvı ile (mezi) bazan idrardan sonra gelen katı ve mat renkteki sıvı (vedî) guslü gerektirmeyip sadece abdesti bozar.

Hayız ve nifas kanlarının kesilmesiyle veya hayız ve nifas hali için öngörülen âzami sürenin sona ermesiyle (bk. HAYIZ; NİFAS) gusül gerekli olur. Bu süreyi aşan kanamalar özür hali (istihâze) sayıldığından bu tür kanamaların sona ermesi halinde gusletmek farz değil müstehap

görülmüştür. Öte yandan hayız ve nifas halinin mi yoksa bu halin sona ermesinin mi guslü gerekli kıldığı fakihler arasında tartışmalı olmakla birlikte bu görüş ayrılığının istisna ve ayrıntı sayılabilecek bazı durumlar dışında önemli bir amelî sonucu yoktur.

Bazı Mâlikîler hariç fakihlerin çoğunluğuna göre ölünün yıkanması da farzdır (farz-ı kifâye). Yeni müslüman olan bir kimsenin sırf bu sebeple gusletmesi Mâlikî ve Hanbelîler'e göre vâcip, Hanefî ve Şâfiîler'e göre ise müstehaptır. Bu sayılanlar dışında sünnet veya müstehap olan gusül çeşitleri de vardır. Meselâ cuma ve bayram namazları öncesinde, ihrama girerken ve Arafat'ta vakfe için yıkanmak sünnettir. Ergenlik yaşına ulaşan, kan aldıran, cenaze yıkayan, baygınlıktan ayılan, Berat ve Kadir gecelerini ihya etmek isteyen kimselerle Mekke ve Medine'ye gireceklerin, Müzdelife'de vakfe, ayrıca ziyaret tavafı veya herhangi bir tavaf yapacakların, ay ve güneş tutulması (husûf ve küsûf) namazlarını kılacakların gusletmeleri ise müstehaptır.

Abdest gibi gusülde de başlı başına maddî temizlenme ve tıbbî bir fayda gözetme özelliğinden çok manevî ve hükmî temizlenme ve arınma vasıtası olma özelliği hâkimdir. Cünüplük, hayız ve nifasın dinî literatürde büyük hükmî kirlilik olarak anılması bu durumdaki kimselerin necis sayıldığını ifade etmez. Bu tabir onların namaz, Kâbe'yi tavaf, Kur'an'a dokunma, camiye girme gibi belirli ibadetleri yapmak için gerekli ruhî ve mânevî hazırlığa sahip olmadığı anlamına gelir. Bundan dolayı cünüp kimsenin oruca devam etmesi veya namaz vaktine kadar yıkanmayı geciktirmesi günah sayılmayıp namazın vücûbiyet vakti öncesinde gusletmesi farz görülmüş, fakat henüz namaz vakti gelmeden, hatta mümkünse cünüplük halinin hemen arkasından boy abdesti alarak bu durumdan bir an önce kurtulması ise tavsiye edilmiştir. Şah Veliyyullah da cinsî münasebetin nefsi, çok yemekten ve diğer nefsanî arzulardan daha fazla kirlettiğini, guslün nefsi ikaz edip eğittiğini ifade ederken (Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, I, 211-212) bu yıkanmanın kişiye kazandıracağı mânevî ve ruhî arınmaya dikkat çekmek istemiştir. Bunun yanında guslün kişiye sağlayacağı maddî temizlik, biyolojik ve tıbbî faydalar da kayda değer bir önem taşır. İslâmî öğretide, guslün sadece belli hallerde gereken dinî bir mecburiyet olarak değil kişinin toplum içine karışıp diğer insanlarla bir arada bulunacağı, maddî temizlenmeye ve mânevî-ruhî hazırlığa ihtiyaç duyacağı birçok

durumda alınması gereken bir tedbir, ahlâkî-insanî bir ödev ve fazilet olarak sunulması ve İslâm toplumlarında bu yönde bir geleneğin hâkim olması bu anlayışın sonucudur.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ġsl" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1098; Wensinck, el-Muʿcem, "ġsl" md.; Buhârî, "Ġusül", 28; Müslim, "Ḥayıż", 87, 88; İbn Mâce, "Ṭahâret", 111; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 84; Cezîrî, el-Meẕâhibü'l-erbaʿa (Kahire), I, 105-122; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Mebsûṭ fî fıḳhi'l-İmâmiyye, Tahran 1387, I, 27-30, 40-69; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 44-90; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 34-38; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 38-55; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), I, 198-230; Nevevî, el-Mecmûʿ, I, 130-193; Beyzâvî, el-Ġāyetü'l-ḳuṣvâ (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî), Kahire 1980-82, II, 221-225; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), I, 50-60; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa, Beyrut 1990, I, 211-212; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, I, 257-298; İbn Âbidîn, Reddü l-muḥtâr, I, 102-120; M. Kâzım et-Tabâtabâî, el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳāʾ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Mesîre), I, 112-127; Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî, I, 358-391; A. Kevin Reinhart, "Impurity/No Danger", History of Religions, XXX/1, Chicago 1990, s. 15-16; B. H. Throckmorton, "Ablution", IDB, I, 12; Kasım Kufralı, "Gusül", İA, IV, 830-831; G. H. Bousquet, "Ghusl", El2 (İng.), II, 1104; R. Posner, "Ablution", Ejd., II, 82-85; H. J. Drijvers, "Ablution", ERE, I, 9-13; Mv. Fİ, VIII, 58-64, 82-85; XV, 18-73; "Ġusl", Mv.F, XXXI, 194-217.

Mehmet Şener

# GUTGAŞINLI İSMAİL BEY

(bk. İSMAİL BEY, Gutgaşınlı).

# GÛYENDE

(bk. HÂNENDE).

# GUZ

(bk. OĞUZLAR).

# GUZEYYE bint CÂBİR

(bk. ÜMMÜ ŞERÎK).

# GÜDÜK MİNARE

Sivas’ta Eretnaoğulları devrine ait türbe.

Eretnaoğulları’nın kurucusu Alâeddin Eretna tarafından 1347’de ölen büyük oğlu Şeyh Hasanbeg için yaptırılmıştır. Şehrin hemen hemen tam ortasında yer almakta olup bugün iyi durumdadır. Dikilitaş mahallesi Atatürk caddesi üzerinde bulunan ve üstü yıkılmış bir minareye benzetilen şeklinden ötürü bu adla anılan türbe Dabas Tekkesi olarak da bilinmektedir. Yapı, kesme taştan kübik bir alt kısımla onun üzerine oturan silindirik bir tuğla ikinci kısımdan teşekkül etmiş ve üstü konik bir külahla örtülmüştür. Silindirik kısma geçiş tuğladan örülmüş iri Türk üçgenleriyle sağlanmıştır. Bazı bilim adamlarınca, güney cephesinin iki köşesindeki boşluklarda birer sütunçe bulunduğu kabul edilmektedir. Türbenin ortasında yer alan dikdörtgen lahdin üzerindeki altı parça

halinde yazılmış kitâbeden başka bir inşa kitâbesi yoktur.

İri Türk üçgeni geçişleriyle Anadolu mimarisinde ayrı bir yere sahip olan türbe benzerlerinden çeşitli farklılıklar gösterir. Kapı ve pencere ölçülerinin birbirine eşit olması dikkat çekicidir. Alttaki ölü mahzeniyle üstteki kübik bölüm arasında yapıyı çepeçevre saran bir silme dizisi bulunmaktadır. Mahzen karanlık olmayıp küçük bir menfez tarafından aydınlatılmaktadır. Aslında burada başka menfezlerin de olduğu, ancak sonradan bunların kapatıldığı anlaşılmaktadır. Uzun süre Şemseddin Sivâsî ailesine ait binalar içinde görülen yapıda restorasyon çalışmalarının izleri açıkça kendini belli etmektedir. Türbeye girişte bulunan demir parmaklıklar yenileme çalışmaları sonrasında yerleştirilmiştir. Tuğla ile örülerek kapatılan pencereler mekânı karanlıkta bırakmaktadır. Bu pencereler üzerinden dolaşan üç ayrı friz kuşağı içe dönük bir şekilde düzenlenmiştir; bunun yanında sadece pencere etrafında dolaşan dört friz daha bulunmaktadır.

Gövdenin silindirik kısmı, tuğla örgüsünde meydana getirilmiş baklava dilimi ve gamalı haç motifleri (eski Türkler’de kullanılan, uçları kıvrık haçı andıran motif) ile dikdörtgen tuğlaların arasına yerleştirilmiş fîrûze sırlı

kare tuğlalarla süslenmiştir. Silindirik kısma geçişi temin eden on üç Türk üçgeni de süslemeye statik katkıda bulunmaktadır. Bütün üçgenlerin iç taraflarında yine fîrûze sırlı kare tuğlalar görülmektedir. Tuğlaların derz aralıkları mesafeli bırakıldığı için ışık etkisiyle oluşan gölge oyunları fazladır. Bu süslemenin bitiminde tuğlaların enine ve dikine yerleştirilmesiyle meydana getirilen aşıkyolu motifli bir kuşak bütün gövdeyi dolaşmaktadır. Daha üstte ise birbirinden dikine konmuş iki kırmızı ve aralarındaki bir fîrûze sırlı tuğla ile ayrılmış olan dikdörtgen çini levhalardan müteşekkil bir friz yer almaktadır. Tezyinat içinde önemli bir yer işgal eden ve büyük kısmı bugün mevcut olmayan bu levhalar, koyu mavi zemin üstüne beyaz rûmîlerle süslenmiştir. Yapının külâhı bir mukarnas dizisinin hemen üstünde yer almaktadır. Bugün ahşap konstrüksiyon üzerine kurşun kaplı olan külâhın aslında tuğla örtü olduğu benzer örneklerden yola çıkarak söylenebilir; ayrıca izleri görülebilen geçiş sistemindeki küçük kalıntılar da bu görüşü desteklemektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Rıdvan Nafiz-İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Sivas Şehri, İstanbul 1928, s. 151-152; A. Gabriel, Monuments turcs d’Anatolie, Paris 1934, II, 162-164, Iv. XXXIV; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri (Ankara 1937), Ankara 1984, s. 155-160; a.mlf., “Sivas, Kayseri ve Dolaylarında Eretna Devleti”, TTK Belleten, sy. 126 (1968), s. 176; Şerare Yetkin, Anadolu’da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1972, s. 140; Köksal Seyhan, Eretna Beyliğinin Mimari Eserleri (lisans tezi, 1982), İÜ Ed. Fak., s. 88-91.

Özkan Ertuğrul

# GÜDÜK MİNARE ve HATUNİYE MESCİDİ

Konya'da XIII. yüzyıla ait bir Selçuklu eseri.

Alâeddin tepesinin doğusunda, bazı vakfiyelerde Esediye, şer'iyye sicil kayıtlarında Bremânî olarak geçen şimdiki Mihmandar mahallesindedir. Eserin 610 (1213-14) tarihli Arapça vakfiyesinde, bânisinin Selçuklu hânedanından Ahmed el-Arûsî'nin kızı Devlet Hatun olduğu belirtilirken bu isim, Fâtih Sultan Mehmed'in Karaman ili evkafını tesbit eden 881 (1476-77) tarihli vakıf defterinde "Devlet Hatun bint-i Bremânî der nefs-i Konya" şeklinde kaydedilmiş, bâninin kardeşi Bedreddin Bremânî tarafından minareye koydurulan kitâbede ise baba adı Hacı Mahmud Bremânî olarak verilmiştir. Vakfiyedeki "Ahmed el-Arûsî" yazılışı bir yanlış istinsah ürünü olsa gerektir. Çünkü Devlet Hatun'un babasının, Dânişmendli Sultanı Nizâmeddin Yağıbasan'ın (1143-1164) ölümünden sonra Selçuklu hizmetine geçen oğullarından Muzafferüddin Mahmud olduğu bilinmektedir (DİA VIII, 473). Hükümdar ailesine mensubiyetinden dolayı bu adı taşıyan Devlet Hatun'un asıl adı ise Râziye'dir. Râziye Hatun'un Said-ili'ne yaptırdığı bir handan dolayı da burası Kadınhanı ismiyle şöhret kazanmıştır.

Güdük Minare'nin içinde yer aldığı bahçelik alanda mescid, han, medrese, imaret ve türbeden oluşan bir külliye bulunmaktaydı (Şer'iyye Sicilleri, Konya, I [D-9], s. 197/4; Önder, s. 21). Bunlardan minarenin alt yarısı hariç hiçbiri günümüze intikal etmemiştir. Sadece minarenin doğu tarafı bitişiğinde basit bir mezar mevcuttur ve baş ucuna sonradan yerleştirilen mezar taşında, Latin alfabesiyle yazılmış "Hüvelbâkî, merhûme Mahmud kızı Râziye Hatun, ruhuna Fâtiha, hicrî 620 milâdî 1223" yazısı okunmaktadır. Hatuniye Mescidi adını taşıyan ahşap çatılı kâgir yapı ise 1957 yılına aittir.

Şimdiki mescidin kuzeybatı köşesinde yer alan minare, etrafına yapılan yüksek binaların arasında kaldığı için bugün pek dikkat çekmemektedir.

Çift şerefeli olarak inşa edilmiş, fakat 1716 yılında üst kısmı alt şerefeye kadar yıkıldığı için halk arasında Güdük Minare adıyla tanınmıştır. Süsleme ve çinicilik sanatı bakımından devrinin bütün karakteristik vasıflarını taşıyan minare hakkında İbrahim Hakkı Konyalı şu bilgileri vermektedir: “Minâre asaletinden pek az bir şey kaybetmiştir. Minârenin alt kısmı küpüne kadar taşla, üstü tuğla ile yapılmıştır. Şerefe altına kadar sekiz yüzlü, şerefeden külâha kadar da yuvarlaktır. Mimar yüzlerden ve yüzlerin keskin köşelerinden şerefe yuvarlağına geçerken büyük bir hüner göstermiştir. Burada dişi ve erkek istelaktitler büyük bir maharetle yapılmış ve yüzlerine, yanlarına, intikal noktalarına renkli çinilerle, mozayıklarla hendesenin en zor şekilleri bir fırçadan çıkmış gibi işlenmiştir. San’atkâr her istelaktit yaprağında

başka bir süs kullanmak suretile yeknesaklığın verebileceği sıkıntıyı önlemiştir. İki çinili ve mozayıklı kuşak şerefeyi altından bir kordele gibi sarmıştır. Bu kuşaklardan birisi mozayıklarla, birisi de Mühr-i Süleyman şeklinde köşeli yıldızlarla süslenmiştir. İstalaktit süslerinde beş şuâlı yıldızlarla mavi ve siyah çiniler kullanılmıştır. Bir yıldızın yarısı mavi, yarısı siyah mozayıkla işlenmiştir. Şerefeden külah altına kadar minâre bedenine dört köşeli ve yıldız şekilli mavi çiniler serpilmiştir. Şerefe korkuluğu sâdedir. Minârenin mescid damına açılan penceresinden ve başka yerlerindeki eklenti ve dırnaklardan öğreniyoruz ki önünde kemerli ve kubbeli bir yapı varmış” (Konya Tarihi, s. 378-379). Günümüzde Konya’nın bu en eski Selçuklu minaresindeki (Ünver, sy. 105-107, s. 2-3) çinilerin çoğu dökülmüş bulunmaktadır.

Minarenin batı kısmında ve yerden yaklaşık 4 m. yukarıda yer alan, zamanında mavi bir çini çerçevenin kuşattığı 627 (1229-30) tarihli kitâbede bâni olarak adı geçen Bedreddin Bermutî (Bremânî) b. Hacı Mahmud, Devlet Hatun’un kardeşidir ve onun ölümünden sonra bir depremde yıkılan mescidi tamir ettirirken bu kitâbeyi koydurmuştur (Konyalı, s. 355). Minarenin daha sonra da zaman zaman tamir gördüğü şer‘iyye sicil defterlerinden öğrenilmektedir. Meselâ 1564’te mescidin vakıf nâzırı, Pîr Ahmed oğlu Muhyiddin Usta’ya minare ve türbenin tamiri için 37 sikke altın vermiş (Şer‘iyye Sicilleri, Konya, I [D-9], s. 197/4), 1716 yılında ise depremde yıkılan mescid yenilenirken yukarı şerefe ve külâhın da tamiri yapılmıştır (a.g.e., XLVII [C-20], s. 110/1). İstanbullu topçu mühendisi-

ressam Hüsnü Yûsuf Bey'in 1850'de çizdiği resimde görülen minarenin çifte şerefeli hali bu tamirattan sonraya aittir. Minarenin bugünkü şeklini ne zaman aldığı ise bilinmemektedir.

Şer'iyye sicil defterlerindeki tamirat kayıtlarından, XVIII. yüzyıldaki Hatuniye Mescidi'nin tek kubbeli bir yapı olduğu anlaşılmaktadır. Bu kayıtların birinde (1714) mescidin kubbe sıvalarının döküldüğü, çelenlerinin yıkıldığı, temellerinde bozulmalar bulunduğu, saçaklarının perişan bir hale geldiği, türbenin dahi yıkılıp harap olduğu tesbit edilerek kubbenin alt tarafının kireçle, üst tarafının horasanla sıvandığı, çelenlerin taş ve kiremit, temellerin ise taşla tamir edildiği belirtilmektedir (a.g.e., XLV [C-9], s. 49/2). Mescid, 1873'te Konya Ticaret Mahkemesi reisi Hacı Mehmed Efendi tarafından ahşap örtülü kerpiç, 1957'de de mahalle halkı tarafından ahşap örtülü kâgir bir bina olarak yeniden yaptırılmıştır; halen ibadete açıktır.

Konya tahrir ve şer'iyye sicil defterlerindeki kayıtlar külliyenin birçok yerde vakfı olduğuna işaret etmektedir. Osmanlılar zamanında mütevelli, nâzır, câbî ve kâtip tayinlerinin düzenli bir şekilde yapıldığının bilinmesine karşılık imam ve müezzin tayinleri hakkında bilgi yoktur.

## BİBLİYOGRAFYA

Konya Vakıflar Müdürlüğü Arşiv Defteri, nr. 3, s. 50; Şer'iyye Sicilleri, Konya, I (D-9), s. 197/4; XLV (C-9), s. 49/2; XLVII (C-20), s. 105/3, 110/1; Faik Soyman-İbrahim Tongur, Konya Eski Eserler Kılavuzu, Konya 1944, s. 89; Konyalı, Konya Tarihi, s. 355, 378-379, 382, 384-386; Mehmet Önder, Mevlâna Şehri Konya, Ankara 1971, s. 21, 131, 132; Ömür Bakırer, Selçuklu Öncesi ve Selçuklu Dönemi Anadolu Mimarisinde Tuğla Kullanımı, Ankara 1981, s. 345-348; Süheyl Ünver, "Konya'da İkinci Bir Çifte Şerefeli Minâre", Konya, sy. 105-107, Konya 1947, s. 2-3; Abdülkerim Özaydın, "Dânişmendliler", DİA, VIII, 473.

Zeki Atçeken

# GÜDÜK MİNARE MESCİDİ

Akşehir’de Selçuklu dönemine ait mescid.

Ahîcelâl mahallesinde bulunmaktadır; minaresinin şerefeden yukarısı uzun yıllar yıkık kaldığı için bu adı almıştır. 881 (1476) tarihli Karaman İlyazıcı Defteri’nde Kütük Minare Mescidi şeklinde geçer. Kapısı üzerindeki kitâbeye göre 624 (1227) yılında Abdullah Muhtesib oğlu Emînüddin Hacı Hasan tarafından yaptırılmıştır; mimarı Mesud oğlu Ahmed’dir. Minare 1307 (1889) yılında gerçekleştirilen onarım sırasında tamamlanmıştır. 80 m2’lik bir alana oturan mescid tek kubbeli küçük bir yapı olup duvarlarının alt yarısı taş, üst yarısı tuğladır. Doğu ve batı cepheleri taş kesimin hemen üstünde, tepesi çatı şeklinde sonuçlanan uzun dikdörtgen sathî nişlerle hareketlendirilmiştir. Kuzey ve güney cepheleri ise rastgele kullanılan bol miktarda devşirme taş sebebiyle düzensiz bir görünüşe sahiptir. Mescidin son cemaat yeri yoksa da kuzey duvarındaki konsollar önceden var olduğuna veya planlandığına işaret etmektedir. Onarımda duvarlar 1 m. yükseltilerek yapı kubbesiyle birlikte saçaklı bir çatının altına alınmıştır.

Mescide doğu cephesindeki sivri kemerli basit bir kapıdan girilir. Üzerinde, dikdörtgen bir pano içinde fîrûze renkli sekiz köşeli yıldız ve lâcivert renkli haç biçimi çinilerden oluşan bir süsleme yer almaktadır; ancak çinilerin çoğu dökülmüştür. Bu panonun üzerinde Selçuklu sülüsüyle yazılmış yedi satırlık tarih kitâbesi mevcuttur. Yanlardaki lahit parçalarıyla üstlerinde yer alan iki sütun kapıyı daha görkemli göstermek amacıyla konulmuştur. Mescid, üzeri tromplara oturan tuğladan örülmüş sıvasız bir tek kubbeyle örtülü sade bir iç mekâna sahiptir; trompların iki yanında atnalı kemerli süsleme nişleri bulunmaktadır. İç mekân kuzeyden ve batıdan açılan pencerelerle aydınlatılmıştır; doğu ve batı dış cephelerindeki nişlerin sonunda da birer sağır pencere bulunmaktadır. Orta yükseklikteki mihrap nişi dört dizi mukarnaslı bir kavsaraya sahiptir; kaynaklarda çinilerle süslü olduğu kayıtlı ise de bugün bunlardan hiçbir iz kalmamıştır. Ahşap minberle girişin hemen yanından merdivenle çıkılan mahfil onarım sırasında yapılmıştır.

Mescide adını veren minare, yapının güneydoğu köşesine eklenmiş kare kesitli taştan bir kaide üzerinde, tuğladan örülmüş sekizgen kürsüden pabuçla geçilen silindirik bir gövde olarak yükselmektedir. Kürsüdeki yatay ve dikey istifli fîrûze rengi sırlı tuğlaların yanında, niş biçimindeki her yüzde lâcivert ve fîrûze çini levhalar da bulunmaktadır; ancak bunların çoğu yine dökülmüştür. Kürsünün doğu cephesindeki niş içerisinde sırlı tuğlalar arasına yerleştirilmiş üzerinde kuş figürleri bulunan kare şeklindeki iki çini levha yapıda görülen en dikkat çekici süslemeler olup muhtemelen bir saray veya köşkten nakledilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

İ. Hakkı Konyalı, Akşehir, İstanbul 1945, s. 313-315; Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1972, s. 61; a.mlf., "Türk Çini Sanatından Bazı Örnekler ve Teknikleri", STY, sy. 1 (1964-65), s. 69-72; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1973, II, 71; Gönül Öney, Türk Çini Sanatı, İstanbul 1976, s. 17; Ömür Bakırer, Selçuklu Öncesi ve Selçuklu Dönemi Anadolu Mimarisinde Tuğla Kullanımı, Ankara 1981, I, 342-345; a.mlf., "Anadolu'da XIII. Yüzyıl Tuğla Minarelerinin Konum, Şekil, Malzeme ve Tezyinat Özellikleri", VD, sy. 9 (1971), s. 340; Yaşar Anılır, Akşehir Tarihi ve Tarihi Eserleri, Akşehir 1985, s. 8; Zeki Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1989, s. 249-251; M. Yusufoğlu, "Akşehir Tarihine Bir Bakış", Anıt Dergisi, sy. 4, Konya 1949.

Abdüsselâm Uluçam

# GÜFTE

گفته

Türk mûsikisinde bir terim.

Farsça güften (demek, söylemek) masdarından türemiş olup “söylenmiş söz” anlamındadır. Türk mûsikisinde “kâr, beste, semâi, şarkı, türkü, ilâhi, nefes gibi dinî ve din dışı formlarda bestelenen eserlerin sözü” mânasında kullanılır. Günümüzde bu anlamda “şarkı sözü” tabiri daha yaygındır. Güfte kelimesi ayrıca “bestelenmek üzere yazılmış şiir” anlamına da gelir. Ancak tekbir, teşbih, salâ gibi dinî formların sözlerine metin denilmektedir. Güfte kaleme alan kişiye de güftekâr adı verilir.

Klasik Türk mûsikisi repertuvarını meydana getiren çeşitli formlardaki eserlerin güfteleri genellikle aruz vezniyle yazılmış gazel, şarkı, rubâî, kıta, müstezad vb. manzumelerden alınmıştır. Bunların, türlerine ve bestelenecek mûsiki formunun özelliğine göre iki ile on iki mısra arasında olabildiği görülmektedir. Bu durum dinî mûsikide de aynıdır. Mevlevî âyinlerinde ise çok sayıda kıtanın oluşturduğu uzun güfteler kullanılmıştır. Bilhassa aruz vezniyle yazılan güftelerin seçilmesi, bu vezinle Türk mûsikisi usulleri arasındaki yakın münasebet sebebiyledir. Aruz vezinlerinin ve bunları meydana getiren tef‘ilelerle uzun (kapalı), kısa (açık) hecelerdeki âhengin güfte-beste uyuşmasına önemli katkısı vardır. Özellikle klasik Türk mûsikisinde tef‘ile ve kalıpların hangi usule nasıl yerleştirileceği konusu, “güfte taksimi” denilen ve prozodi ilminin bir bölümünü meydana getiren sistemin ana unsurunu oluşturmuştur. Aruz vezniyle yazılmış bir güftenin bestelenmesinde karşılaşılan en büyük güçlük, tef‘ilelerin bazan kelimeyi uygun olmayan şekilde bölmesinden kaynaklanır.

Hece vezniyle yazılmış güfteler klasik devirde daha çok hafif bazı şarkı ve türkülerle kanto, köçekçe ve tavşanca gibi popüler eserlerde tercih edilmiştir. Bu vezinle kaleme alınan güfteler dinî mûsiki sahasında başta Bektaşî nefesleri olmak üzere bazı ilâhilerde kullanılmıştır. Aruzun unutulduğu günümüzde ise bestecilik alanında hemen hemen tek form

olarak kalan şarkılarda hece vezniyle, hatta serbest olarak yazılmış manzumelerin tercih edildiği görülmektedir.

Hece vezniyle yazılmış güftelerin bestelenmesi konusunda birtakım hususların göz önünde bulundurulması gerekir. Zira bu vezin sadece hece sayısını esas alan bir sistem olduğundan bu sistemde, kısa ve uzun vuruşların belli bir sıra ve kural çerçevesinde düzenlenmesinden meydana gelen usullerle tam bir uyum içinde bulunulması her zaman mümkün olmamaktadır. Ayrıca alt alta gelen mısraların duraklarının da her zaman tam bir düzen içinde bulunmaması mümkündür. Bütün bunlar, hece vezniyle yazılmış şiirlerin bestelenmesinde bazan zoraki ve simetriden uzak bir güfte taksimine sebep olur. Zaman zaman da usullerin karakteristik özelliklerini bozucu farklı düzümleri (ritim), usulün gidiş ve yapısının başka usullerle karıştırılacak şekilde bozulmasına yol açabilmekte ve âhenksizlik meydana getirebilmektedir.

Bilgi ve tecrübenin yanında aynı zamanda bir yetenek işi olan bestekârlıkta prozodinin önemi büyüktür. Fakat prozodiyi sadece güfte taksimi veya hece değerlerini usul ve nağmelere göre tanzim etme şeklinde anlamamalıdır. Ancak dile tam olarak vâkıf olan bestekârların, güfteleri mûsiki cümlelerine başarılı şekilde yerleştirmeleri ve seviyeli eserler ortaya koymaları mümkün olmaktadır. Klasik devirde bestelenmiş güfteler arasında teknik ve estetik bakımından değeri olmayanlara pek az rastlanmaktadır. Geçmiş dönemlerde özellikle kâr, beste, semâi gibi büyük formlar için ünlü bestekârların seçtikleri güfteler Bâkî, Fuzûlî, Nedîm gibi en az kendileri kadar meşhur olan şairlerin şiirleridir. Bazı büyük şairlerin divanlarında bestelenmek üzere kaleme alınmış güfteler "şarkı" başlığı altında yer alır. Bir kısım bestekârlar ise eserlerinde kendi güftelerini kullanmışlardır. Son dönemde bu geleneği sürdüren bestekârların en meşhuru, şarkılarının hemen hemen tamamında kendi güftelerini kullanan Yesâri Âsım Arsoy'dur. Öte yandan şiirlerine yapılan bestelerle tanınan şairler de bulunmaktadır. Bunlar arasında, kırk kadar güftesi bestelenen Fuzûlî ile Hacı Ârif Bey'in şarkılarından çoğunun güftesinin sahibi olan Mehmed Sâdî Bey ve son devirde pek çok güftesi bestelenen Mustafa Nâfiz Irmak zikredilebilir.

Çeşitli konuların yer aldığı sözlü Türk mûsikisine ait eserler içinde en büyük yeri aşk almaktadır. Hakiki ve mecazi aşk ile aşkın sebep olduğu

çeşitli haller en ince nüanslarına kadar romantik ve lirik bir üslûpla işlenmiştir. Cami ve tekke mûsikisi formları çerçevesinde Allah ve Peygamber aşkını tevhid inancı ile birleştirip tasavvuf unsurunu da ilâve ederek terennüm eden güftelerin mevcudiyeti dinî mûsikinin önemli bir özelliği olarak dikkat çeker. Tekke mûsikisi alanında bestelenen eserlerin güfteleri Yûnus Emre, Eşrefoğlu Rûmî, Aziz Mahmud Hüdâyî, Abdülahad Nûri, Şemseddin Sivâsî, Niyâzî-i Mısrî, Nazmî gibi mutasavvıf şairlere ait manzumeler olup zikir esnasında okunan durak, ilâhi, mersiye vb. formlarla bestelenmiştir. Cami mûsikisinde ise en önemli unsur namaz olduğundan burada güfte olarak adlandırılacak metinler tabii olarak Arapça'dır. Ayrıca şuğullerle salâ, tesbih ve temcid gibi bazı formların güfteleri de bu dille yazılmıştır.

Günümüzde ise edebî değer taşıyan, şiir sanatının gerektirdiği âhengi hissettirebilen, güzel ve veciz ifadelerin yer aldığı güftelere artık pek az rastlanmaktadır. "Şarkı sözü yazarı" adı verilen bazı kişilerin yazdığı, genellikle sanattan mahrum eserler tamamen ticarî bir anlayışla seçilip güfte olarak takdim edilmektedir. Bu güfteler "hafif müzik" denilen türde kullanılmakla birlikte gittikçe yayılarak Türk mûsikisini de tehdit eder hale gelmektedir. Zamanımızda ayrıca, önceden yapılan bir besteye daha sonra bir güftenin uydurulmaya çalışıldığı da gözlenmektedir. Bu ise bestekârlığın, "uygun bir güftenin ele alınarak belli bir sanat anlayışı çerçevesinde bestelenmesi" anlayışına tamamen ters, her türlü sanatkârlık ciddiyetinden uzak bir davranıştır.

Güfte Mecmuaları. Eski güftelerin zamanımıza ulaşmasında önemli yeri olan bu eserler sözlü mûsikinin kaynakları arasında en önde gelir. Çeşitli kütüphanelerde birçok örneği bulunan, bazılarında sadece dinî veya din dışı, bazılarında ise karışık güftelerin yer aldığı bu eserler, sadece güftelerin sıhhatli bir şekilde zamanımıza ulaşmasını temin etmekle kalmamış, ayrıca güftekâr ve bestekârlar hakkındaki biyografik bilgi ve tarih kayıtları ile edebiyat ve mûsiki tarihi bakımından da önemli birer kaynak vazifesi görmüşlerdir.

Eski güfte mecmualarında güfteler, baştaki makamlar fihristinin ardından her makama ait müstakil bölümler halinde ve her bölümde büyük formdan küçüğüne doğru giden bir düzen içerisinde sıralanır. Özellikle İstanbul

kütüphanelerinde dinî ve din dışı güftelerin yer aldığı çok zengin muhtevalı güfte

mecmuaları bulunmaktadır (geniş bilgi için bk. Özcan, tür.yer). Bunlar arasında, dinî mûsikinin hemen her formundaki güftelerin kaydedildiği, Müstakimzâde Mecmuası adıyla tanınan bir yazma ile (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (TY, nr. 4116) ve büyük kısmı şuğul güftelerinden meydana gelen mecmua, ihtiva ettikleri güfte sayısı bakımından en zengin ve önemli olanlarıdır. Din dışı güfte mecmuaları içinde ise Hekimbaşı Abdülaziz Efendi Mecmuası ile (İÜ Ktp., TY, nr. 3866) aynı yerde kayıtlı diğer bazı eserler (TY, nr. 3466, 5641, 5657, 9896), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kendisi tertip ettiği için Hâfız Post Mecmuası adıyla kayıtlı el yazması (Revan Köşkü, nr. 1724) ve aynı kütüphanede 1722 numarada kayıtlı mecmualar, klasik güfte mecmualarına örnek teşkil edecek değerli eserlerdir.

Matbu güfte mecmualarına örnek olarak, XIX. yüzyılın ünlü mûsikişinaslarından Müezzinbaşı Mehmed Hâşim Bey tarafından kaleme alınan ve asıl adı Mûsikî Mecmuası olmakla birlikte Hâşim Bey Mecmuası diye tanınan eserle (İstanbul 1269, 1280) meşhur mutasavvıf ve mûsikişinas Ahmet Avni Konuk'un Hânende adlı eseri (İstanbul 1317) zikredilebilir. Zamanının en önemli ve klasikleşmiş güfte derlemeleri arasında yer alan bu iki eser daha sonra yapılan antoloji çalışmalarına kaynak teşkil etmiştir. Bunların bir özelliği de muhtevanın sadece güfte metinlerinden ibaret olmayıp giriş bölümlerinde ayrıca makam ve usul bilgilerine de yer verilmesidir. Daha sonraki yıllarda, bilhassa Ûdî Şamlı Selim tarafından neşredilen Câmiu'l-elhân ile (İstanbul, ts.) Hasan Tahsin tarafından derlenen Gülzâr-ı Mûsikî (İstanbul 1322, 1323) adlı eserlerle güfte neşri çalışmaları devam etmiştir.

Cumhuriyet döneminde daha çok makam tasnifli güfte derlemeleri (antolojiler) dikkati çekmektedir. Bu derlemeler içinde dinî alanda hazırlanmış en önemli eser, Sadettin Nüzhet Ergun tarafından yayımlanan Türk Musikisi Antolojisi'dir (I-II, İstanbul 1942-1943). Burada güfteler, yüzyıllar içerisinde tesbit edilen bestekârlara ait müstakil başlıklar altında sıralanmıştır. Daha sonra neşredilen, din dışı sahadaki güftelerin derlendiği belli başlı eserler de şunlardır: Seçilmiş Şarkı Güfteleri (I-II, İstanbul 1948-

1949, Türk Mûsikisi Dergisi tarafından yayımlanmıştır); Şerif İçli, Şarkı Güfteleri (I-III, İstanbul 1949-1950); Ahmet Şevket Tezel, Klâsik Türk Müziği Antolojisi (Şarkı Formu) (İstanbul 1975); Etem Ruhi Üngör, Türk Musikisi Güfteler Antolojisi (I-II, İstanbul 1981). Nuri Özcan, XVIII. yüzyıl dinî mûsiki güftelerinin metinleri üzerinde edisyon kritik çalışması yaparak geniş bir eser hazırlamıştır (bk. bibl.).

## BİBLİYOGRAFYA

Mahmut Ragıp Gazimihal, Musıki Sözlüğü, İstanbul 1961, s. 210-211; Nuri Özcan, XVIII. Asırda Osmanlılarda Dinî Mûsikî (doktora tezi, 1982), I-II, 81-82, 86-90, 122-879; Suna Çevik. “Müzikte Ses Öğesinin Önemi, Müziğin Dile, Dilin Müziğe Etkileri”, Birinci Müzik Kongresi: Bildiriler, Sorular, Cevaplar, Ankara 1988, s. 274-276; Cem Behar. Zaman, Mekân, Müzik, İstanbul 1992, s. 14-15; Halil Can. “Güfte Sahipleri Hakkında”, MM, XX/235 (1968), s. 5-6.

İsmail Hakkı Özkan

# GÜFTÎ

(ö.1088/1677)

Divan şairi ve şuarâ tezkiresi yazarı.

Edirne'de doğdu. Asıl adı Ali olan şairin hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Tahsilini Edirne'de yaptıktan sonra 40 akçe ile müderris olmuş, azledilmesinin ardından kadılığa geçmiştir. Divanındaki "Selânik Seyahatnâmesinden anlaşıldığına göre bir ara kadılıkla Selânik'te bulunduktan başka uzun müddet yine kadılıklarla Rumeli'de dolaşmıştır. Selânik'te şair Tâlib ile tanışan Güftî, şair Vâhid ve Neşâtî ile de dostluk kurmuştur. İlmiye ricali içinde haklarında en fazla kaside yazdığı kişiler olan Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz'den ve özellikle Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi'den himaye gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Bahâî Efendi şeyhülislâm olunca Güftî de Bağdat kadısı olmuştur. Ayrıca tezkiresinde Abdülaziz ve Bahâî efendilerden övgü ile bahsetmesi de bunu göstermektedir. Bazı saray mensupları ve devlet ileri gelenleriyle ilgili manzumeleri bulunmakla beraber onların himayesini elde edip etmediği belli değildir.

Şiirlerinden ve tezkiresinde söylediklerinden anlaşıldığına göre Güftî'nin hayatı mihnet ve yoksulluk içinde geçmiştir. Kıymeti takdir edilmemiş, hayatta beklediklerine kavuşamamıştır. Güftî, içinde bulunduğu zamandan ve değer bilmez çevreden hemen her eserinde şikâyet eder. Özellikle Gamnâme adlı mesnevisinde, şiir ve ilimle faziletin takdir bulmayıp aksine liyakatsizlerin rağbet gördüğünden acı acı yakınırken tezkiresinin çeşitli yerlerinde yaşadığı ülkede şiirden anlayanlar bulunmadığı için ona değer verilmediğini ifade etmektedir.

Hayatta sürekli mahrumiyet içinde yaşaması Güftî'de bedbahtlık duygusu uyandırmış, onun bu psikolojisi istihzaya, zaman zaman da hicve yönelmesine sebep olmuştur. Güftî, tezkiresinde kendisini telâşçı, zayıflıktan kadîdi çıkmış, tiryaki bir züğürt olarak tasvir eder.

Mürettep bir divanı olan Güftî daha çok gazel ve rubâîde başarı göstermiştir. Kuvvetli bir nazım dili ortaya koyan şair manzumelerinde kederli bir ruh hali aksettirir. Rubâîlerinde zevkçe Azmîzâde Mustafa Hâletî'ye yaklaşan Güftî, tahmis ve nazîrelerinde de sanatkârane bir kabiliyet göstermiştir.

Eserleri. 1. Divan. İçindeki şiir sayısı yazma nüshalarına göre değişen divanda toplam sekiz mesnevi, bir na'‘t, yetmiş altı kaside, yirmi sekiz kıta, üç terkibibend, yedi tahmîs, bir müseddes, bir muhammes, 269 gazel, on iki tarih, iki müfred, 113 rubâî yer almaktadır. Bazıları külliyat halinde bulunan divan nüshaları arasında Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesindeki yazma (Bağdat Köşkü, nr. 162) müellif hattı olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Atatürk Üniversitesi'nde (Agâh Sırrı Levend, nr. 123-125), Süleymaniye (Hamidiye, nr. 1113), Nuruosmaniye (nr. 4959/33) ve İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 1861, 462/11) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır (TYDK, II, 442-443; Karatay, II, 157). 2. Teşrifâtü'ş-şuarâ. Manzum olarak kaleme alınmış "hezel-hiciv" vadisinde bir şairler tezkiresidir. Güftî bu eserinde kendisi de dahil çağdaşı olan şairleri ele alarak hicveder.

Bu arada devrinden ve talihinden şikâyetlerini de tekrarlar. Tezkirede nüshadan nüshaya değişen şair sayısı toplam 106'yı bulmaktadır. Bunların bir kısmı sadece bu eserde yer almaktadır. Bilinen dört nüshası Millet (Ali Emîrî, Manzum, nr. 1324) ve İstanbul Üniversitesi (TY, 1533, 9619, 462/11) kütüphanelerindedir. 3. Zafernâme. Varadin fethi münasebetiyle yazdığı 646 beyitlik bir manzume olup başında otuz dört beyitlik bir na‘t vardır. Zafernâme'nin iki yazması, divanın Agâh Sırrı Levend nüshası ile Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi nüshasının sonunda (Bağdat Köşkü, nr. 162, vr. 90b-107b) bulunmaktadır. Güftî üzerinde doktora çalışması yapan Kâşif Yılmaz bu üç eserin tenkitli metnini hazırlamıştır (bk. bibl.). 4. Gamnâme. Varadin kadısı iken yazdığı ve 21 Ramazan 1062'de (26 Ağustos 1652) tamamladığı 2000 beyitlik bir mesnevi olup devriyle ilgili bir şikâyetnâmedir. İlk defa Bursalı Mehmed Tâhir Edirne'de Selimiye Kütüphanesi'nde bir nüshasının mevcut olduğunu haber vermişse de eser bu kütüphanede bulunamamıştır. Gamnâme'nin diğer bir nüshası M. Fuad Köprülü'nün bildirdiğine göre kendi kitaplığındaki "Güftî Külliyatı" içinde yer almaktadır, s. Hilye-i Güftî. Nüshası tesbit edilemeyen ve bazı kaynaklarda Düvâzdeh İmam adıyla da zikredilen bu manzum eserde Hz.

Hasan ve Hüseyin ile aşere-i mübeşşerenin hilyelerinin yer aldığı belirtilmektedir (Kocatürk, s. 458). 6. Şâh u Dervîş. Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi adına başlayıp tamamlayamadığı bir mesnevi tercümesidir. İlk defa Bursalı Mehmed Tâhir'in haber verdiği bu eserin de bilinen tek nüshası M. Fuad Köprülü'deki "Güftî Külliyatı" içindedir. 7. Zellenâme. Hiciv vadisinde küçük bir mesnevi olup bir nüshası aynı külliyatta bulunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Riyâzî, Riyâzuş-şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 761, vr. 114b; Safâî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 237b; Beliğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 454-460; a.e., İÜ Ktp., TY, nr. 1182, vr. 79b-80b; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, İÜ Ktp., TY, nr. 81, s. 688-691; Âsım, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2401, s. 54; Sicill-i Osmânî, IV, 76; Ahmed Bâdî, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10392, s. 538-542; Osmanlı Müellifleri, II, 391; Tahir Olgun, Manzum Bir Muhtıra, İstanbul 1931, s. 37; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 252; Faruk K. Demirtaş (Timurtaş), XVII. Asır Şairlerinden Güftî ve 'Teşrîfât-üş-Şüerâ' (mezuniyet tezi, 1946), Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, nr. 227; a.mlf., "XVII. Asır Şairlerinden Edirneli Güftî ve Teşrîfât-üş-Şüerâsı", TDED, II/3-4 (1948), s. 193-221; TCYK, I, 585; TYDK, II, 442-443; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 157; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 458; Banarlı, RTET, II, 698-699; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 303-305; Kâşif Yılmaz, Güftî, Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği, Tezkireciliği ile Divânı, Zafernâmesi ve Teşrifâtü'ş-Şuarâsının Tenkidli Metni (doktora tezi, 1983), Erzurum Atatürk Üniversitesi Fen Ed. Fak. (bir nüshası İSAM Ktp., nr. 8380); Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Edirneli Güftî", Millî Mecmua, nr. 108, İstanbul 1928, s. 1735-1736; nr. 109 (1928), s. 1750-1751; "Güftî", TDEA, III, 382.

Kâşif Yılmaz

# GÜL

گل

Doğu edebiyatlarında özellikle güzelliği bakımından sözü edilen çiçek.

Türkler tarafından eski devirlerden beri bilinmekte olup edebiyatta çokça kullanılan motiflerden biridir. Farsça'daki genel anlamı "çiçek" olan gül, Türk edebiyatında da "gül-i bâdâm" (badem çiçeği), "gül-i yâsemen" (yasemin çiçeği) gibi ifadelerde aynı mânada kullanılmıştır (İran edebiyatında gerek "çiçek", gerekse "gül" anlamında kullanılışıyla ilgili olarak Ali Ekber Dihhudâ'nın Luġatnâme'sinde geniş bilgi bulunmaktadır).

Gül, çeşitli vasıflarıyla daha çok sevgilinin sembolü olarak kabul edildiğinden

şairlerin ilham kaynağı, çiçeklerin de sultanıdır. Bu husus "şeh-i ezhâr, sultân-ı gül, hüsrev-i gül, dâver-i ezhâr" gibi sözlerle ifade edilir. Divan edebiyatında en çok sözü edilen kırmızı güldür. Zaman zaman beyaz gülden ve âşığın yüzünü hatırlatması bakımından sarı gülden de bahsedilir. Bunların dışında "gül-i sad-berk" (yüz yapraklı gül, katmerli bir çeşit iri gül), "gül-i ter" (taze, taravetli gül), "gül-i ra'nâ" (içi kırmızı, dışı sarı gül), "gül-i sûrî" (gül yağı çıkarılan Edirne gülü) ifadelerine de sıkça rastlanmaktadır. "Yakayım hicr oduna gül tenimi kül edeyim / Ol nihâl-i gül-i ra'nâya gerek hâkister" (Necâtî Bey) beytinde geçen gül-i ra'nâ tamlaması "güzel, şuh, iki yüzlü, hafifmeşrep" anlamlarında kullanılmıştır. Eskiden serviye sarmaşık veya yediveren gülü aşılanır ve bu güller serviyi görünmeyecek şekilde sarardı. Buna "peyvend", böyle güllere de "serv-i gül-endâm, serv-i gül-fürûş, serv-i semen" adları verilirdi.

Gonca, gülün açılmamışı yani "halvet" halidir. "Yakası dar, teng-dil, yüzünü dürmüş, uykuya varmış" gibi sözlerle de ifade edilen gonca "mahzeni esrâr"dır; dudaklarla "hem-râz"dır. Gonca sırrını sakladığı halde gül açılıp saçılarak sırrını âleme fâş eylemektedir. "Sırr-ı aşkı gonca gibi dilde mektûm eyle kim / Hânumânı yele verdi açtığıyçun râz gül" (Hayâlî)

beytinde gonca ile gülün bu durumu dile getirilmektedir. Gülün açılması "çâk-i girîbân eylemek, yakasını yırtmak, dâmenini çâk çâk etmek, eteğini açmak, tebessüm eylemek" tabirleriyle anlatılır. "Goncanın bâd-ı sabâ çâk etti zeyl-i ismetin / Bülbülân yâkūt-ı eşk-i terle tazmîn ettiler" (Re'fet) beytinde, sabâ rüzgârının zoruyla açılan goncanın durumundan söz edilmektedir. Bu özellikleriyle gonca el değmemiş, iffetli, "pâk-dâmen"; gül ise katıla katıla gülen, her şeyi ortada, hafifmeşrep, güzellik pazarında satılan bir metâ, elden ele gezen bir "şâhid-i bâzâr"dır.

Baharın bir adının "gül mevsimi" oluşu güle verilen önemden kaynaklanmaktadır. Güller bu mevsimde açtığından bahar için "vakt-i gül, mevsimi gül, devr-i gül" ifadeleri de kullanılır. "Gülzar, gülşen, gülistan" gülün bulunduğu mahallerin adıdır. Gül seher vakti sabâ yelinin esmesiyle açılır. Gül açılması baharın geldiğini haber verdiği için bir neşe ve sevinç kaynağı olduğu gibi işret meclislerinin kurulma zamanını da gösterir.

Gül rengi, şekli ve kokusu bakımından da çeşitli benzetmelere konu teşkil etmiştir. Bunların başında onun her yönüyle Hz. Peygamber'e benzetilişi gelmektedir. Yûnus Emre'nin, "Çiçek eydür ey derviş gül Muhammed teridir" mısraında ifade ettiği gibi gülün kokusunu Resûl-i Ekrem'in terinden aldığına inanılır. Halk arasında, "Gül koklamak sevaptır" sözü de daha çok bu çiçeğin Hz. Peygamber'in sembolü olmasından kaynaklanmaktadır. Gül koklandığında, gül yağı veya gül suyu ikram edildiğinde salâtü selâm getirilmesi, bu inanışın müslümanlar arasında köklü bir geleneğe sahip olduğunu gösterir. Mevlid törenlerinde gül suyu serpmek, bunun için yapılmış sanat eseri niteliği taşıyan gülâbdanların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Tasavvufî sembolizmde gül ilâhî güzelliği ifade ettiği gibi Allah'ın mahbûbu Hz. Muhammed'i de temsil eder. Bundan dolayı "verd-i Muhammedî" veya "gül-i Muhammedî" adı verilen gül şeklinde hilye-i şerifler yapılmıştır. Öte yandan tasavvufta servi vahdeti, gül de kesreti temsil ettiği için "serv-i gül endâm" gibi sözlerle kesret altında gizlenen vahdet anlatılmak istenmiştir.

Bütün klasik Doğu edebiyatlarında olduğu gibi divan edebiyatında da gül bülbülle birlikte âşığı ve sevgiliyi temsil eder (bk. BÜLBÜL). Aşk macerası, bu ikisi arasında cereyan eden büyük bir hadise gibi bütün safhalarıyla anlatılır. "Gül ile bülbülü sordum o gonca güldü dedi / Benim

gibi sana gül yok sen gibi hezâr bana" (Kırımlı Âlî); "Berg-i gülle andelîb-i zârı tekfîn ettiler / Bir Gülistan beytini üstünde telkin ettiler" (İzzet Molla); "Güllerle içli dışlı olup aldı goncayı / Gülzâra etti oğlunu dâmâd andelîb" (İzzet Molla) beyitlerinde gül-bülbül arasındaki bu tür ilişkiler dile getirilmiştir.

Gül, bahar gibi ömrün kısalığıyla hayatın geçiciliğini de ifade etmektedir. "Ben yârime gül demem / Gülün ömrü az olur" mısraları bu anlayışın halk şiirine yansımış şeklidir.

Klasik Türk edebiyatında gül sevgili tipinin bütün özelliklerini taşır. Hatta çok defa sevgiliyle gül güzellik yönünden karşılaştırılır: "Gülşende şehâ gül de olur gonca da ammâ / Bir sencileyin şûh gül ü gonca-fem olmaz" (Şeyhülislâm Yahyâ). Nedîm'in sevgilisine, "Gülüm şöyle gülüm böyle demektir yâre mu'tâdım / Seni ey gül sever cânım ki cânâna hitâbımsın" demesi bu anlayıştan kaynaklanır. Gül nazlıdır, naz libası giyer ve naz uykusuna yatar. Vefasız ve zâlimdir. Efsaneye göre başlangıçta rengi kırmızı olmayan gül bülbüle hiç yüz vermez. Gülün bu ilgisizliğine dayanamayan bülbül bir gün her şeye rağmen gidip gülün üzerine konar. Dikenler bülbülün gövdesine batarak kanatırlar. Gülün dibine dökülen bu kanlar onun kökünden damarlarına doğru yayılır ve gül o günden sonra kan rengine bürünür. Fuzûlî'nin "Su Kasidesi"ndeki, "İçmek ister bülbülün kanın meğer bir reng ile / Gül budağının mizâcına gire kurtara su" beyti bu inanışa telmihtir. Bu olaydan hareketle gülün bülbülün kanını döktüğüne, içtiğine ve allık olarak yüzüne sürdüğüne inanılır. Gül bülbülün sesine kulak vermez, açılıp yüzünü göstermez, daima dikenle (rakip) iş birliği yaparak onun bağrını yaralar. Ancak dünyada dikensiz gül bulmak mümkün olmadığından bülbül de, "Gülü seven dikenine katlanır" diyerek teselli bulur. Gülün dikeni âşığın rakibidir. Bunun dışında gül ile diken iyilik ve kötülük, kolay ile zor, dost ile düşman zıtlıklarını da ifade eder. Gülün şekli yapraklarından hareketle kitaba, kâğıda, deftere, mecmuaya benzetilir. Sabah rüzgârında tatlı tatlı sallanışı ise "bâd-ı subh ile gülüp oynamak" şeklinde dile getirilir. Tazelik, incelik, narinlik, nazlılık hem gülün hem de dalının, yaprağının ve fidanının özellikleridir. Bunlar aynı zamanda sevgilinin boyunu, yanağını, yüzünü ifade ederler. Gül renginden dolayı kana, ateşe ve şaraba benzetilir. Rengi ve kokusuyla işret meclislerinin değişmez süsüdür. Genel olarak gül, bazan da yabani gül veya ağustos gülü

de denilen nesrin, kırmızılığı sebebiyle sevgilinin yüzü ve yanağı için kendisine benzetilen (müşebbehün bih) olur. Nesteren ise beyazlığından dolayı kefene teşbih edilir. Sevgili-gül benzetmesinde zülüf, ben, ayva tüyü, boy ve dudak sırasıyla sümbül ve menekşe, fül-fül, çemen, servi ve gonca şeklinde düşünülerek bahçe unsurları bir araya getirilip tenâsüp sanatı yapılır.

Gül ateşi hatırlattığı için "âteş-mizâc"dır. "Gül âteş gülbün âteş gülsen âteş cûybâr âteş / Semender-tıynetân-ı aşka beştir lâlezâr âteş" (Şeyh Galib) beyti gül-ateş benzerliğini dile getirmektedir. Sevgilinin bulunmadığı bahçe âşığa cehennem ve bu bahçedeki güller ateş gibi görünür. Gül "âteş-i Tûr" şeklinde tasavvur edilince bülbül de "kelîm" sıfatıyla anılır. Gül aynı zamanda cennet çiçeğidir. Hz. İbrahim Nemrud tarafından

ateşe atılınca ateş ona gül bahçesi olmuştur. "Yandım belâ-yı hicr ile Nemrûd nârında yeter / Gel ey Halîlim bir kadem tâze gülistân et beni" (Ahmed Paşa) beytinde buna işaret edilmektedir.

Gül şekil olarak kulağa benzetilir. Sabâ rüzgârının gülü hareket ettirmesi ve gülün açılmasında rol oynaması sebebiyle onun kulağına âşıktan haber fısıldaması "kulağını bükmek" gibi ifadelerle anlatılır.

Zulmüne, istiğnasına ve vefasızlığına rağmen âşık güle benzeyen sevgiliyi daima baş üstünde tutar. Bununla başa veya sarığa gül takma âdetine de işaret edilmiş olur.

Tasavvufî sembolizmde gonca halindeki gülün vahdeti, açılmış gülün kesreti ifade etmesine karşılık gülşen gönül açıklığını yahut kirinden, pasından temizlenerek ilâhî güzelliğin yansımasına hazır hale gelmiş kalbi ifade eder. Rivayete göre Hz. Ali son nefesini vermeden önce Selmân-ı Fârisî'den bir deste gül istemiş ve getirilen bu gülleri kokladıktan sonra ruhunu Hakk'a teslim etmiştir. Bundan dolayı Bektaşîlik'te gül önemli bir semboldür.

Gül tek beyitlerde ele alındığı gibi "gül" redifli gazel ve kasidelere, ayrıca Gül ü Bülbül (Kara Fazlı, Rifâî, Bekāyî, Gazi Giray, Acem Molla Niyâzî), Gül ü Nevrûz (Lutfî, Muîdî, Sâbir), Gül ü Hüsrev (Tutmacı), Gül ü Sabâ

(Necâtî), Gül ü Mül (Râsih) gibi müstakil eserlere de konu olmuştur. Divan şiirinde, aralarında Necâtî ve Nev'î'nin de bulunduğu "gül" redifli kaside yazan şairler arasında Fuzûlî'nin Kanûnî Sultan Süleyman için kaleme aldığı kasidesi, altmış iki beyit boyunca gülün hemen her kullanılışında ayrı bir mazmuna işaret eden zengin imaj dünyasıyla şiir sanatı bakımından en güzel örneklerden biridir.

Divan edebiyatı yanında Türk halk ve tekke edebiyatlarının hemen bütün ürünlerinde de güle yer verilmiştir. Gülün çeşitli özellikleriyle ele alındığı mâni, türkü, atasözü, deyim, ninni, ağıt, ilâhi, halk hikâyesi ve kıssalar bugün de Türk halkı arasında canlı olarak yaşamaktadır.

Gül, Tanzimat devrinden başlayarak günümüze kadar uzanan Batılılaşma ve değişme süreci şiirinde önemli bir motif olarak varlığını devam ettirmiştir. Bu devamın büyük bir kısmında, gerek divan gerekse halk şiirinde mevcut gül-bülbül-gonca gibi klasik mazmun ilişkileri veya gülşen, gülzar, gül yüzlü, gül yanaklı, gül dudaklı gibi fazla karmaşık olmayan terkip ve deyimler hâkimdir. Bunun dışında edebiyatın hemen her tema ve konusunda olduğu gibi gül imajı da gelenekten uzaklaşıp öncekilerden farklı alegorik ve sembolik değerler kazanarak yeni kullanma alanlarına açılır.

Divan şiirindeki dünyevî veya tasavvufî sevgiliyi vatan ve millet motiflerine kaydıran Nâmık Kemal'in şiirlerinden "Vaveylâ"da gül dildeki bu yeni tasarrufun ilk örneklerindendir: "Feminin rengi aksedip tenine / Yeni açmış güle misâl olmuş". Süleyman Nazif'in, "İşte gülzâr-i vatan mahvoldu istibdâd ile" mısraı da aynı kategoride bir başka örnektir. Abdülhak Hâmid, bir şairin hayal gücünü tasvir ettiği, "Bir haşrdır gözünde onun inkişâf-ı gül" mısraında gülün açılmasıyla mahşer arasında orijinal bir çağrışım yapar. Ahmed Hâşim'in sembolist-empresyonist şiirlerinde daha da şaşırtıcı imajlar görülür: "Eğilmiş arza kanar, muttasıl kanar güller"; "Yorgun gözümün halkalarında / Güller gibi fecr oldu nümâyan / Güller gibi sonsuz iri güller / Güller ki kamıştan daha nâlân".

Birçok şiirinde güle değişik semboller yükleyen Yahya Kemal, "Zil, şal ve gül bu bahçede raksın bütün hızı" mısraında gülü egzotik ve erotik bir unsur olarak kullanırken, "Bir kanlı gül ağzında ve mey kâsesi elde" mısraıyla aşk ıstırabının, "Hâfız'ın kabri olan bahçede bir gül varmış / Yeniden her gün

açarmış kanayan rengiyle" mısralarıyla da onu ebedî hayatın sembolü yapar.

Cumhuriyetten sonraki şiirin sosyal gerçekçi, siyasî-ideolojik yönünde gül hemen hiç yer almazken hissi ve mistik karakterli şiirlerde zenginleşen mâna, imaj ve sembol değerleriyle devam eder. Necip Fazıl'ın, "Gül yetiştirenlere mahsus hevesle / Renk renk dertlerimi gözünde besle" mısralarında aşk acısını sembolize eden gül, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın şiirlerinde her biri ayrı bir çağrışımın ürünü olan zengin hayallere açılır: "Bir gül bu karanlıklarda / Sükûta kendini mercan / Bir kadeh gibi sunmakta / Zamanın aralığından"; "Belki rüyalarındır bu taze açmış güller"; "Bugünün rüzgârında yıkanan mâzi gülü"; "Gül, ey bir âna sığınmış ebediyet rüyası". Behçet Necatigil bir şiirinde, "Solgun bir gül oluyor dokununca" mısraını duygu yüklü laytmotif olarak kullanır.

Şiir kitaplarından birinin adı Gül Muştusu olan Sezai Karakoç'ta gül çok defa İslâm'ın "ba'sü ba'delmevtinin, dirilişin sembolüdür: "Kıyamet demek gülün geri gelişi demek / Gül peygamber muştusu, peygamber sesi". Beşir Ayvazoğlu'nun da, "Dönsün yine dönsün açılan tennure / Ses gülleri iliştirsin güzelliğine" gibi klasik form ve mazmunlardan hareketle imajları genişleyen şiirlerini ihtiva eden Gülnâme adlı bir kitabı vardır.

Gül Ortaçağ Batı edebiyatında da önemli bir yer tutar. Kara Fazlî'nin Gül ü Bülbül'üne benzeyen Roman de la rose, Fransız edebiyatının Ortaçağ sonlarında çok sevilen alegorik eserlerinden biri olmuştur. Gül ayrıca Doğu-İslâm

şairleriyle Batı şairlerinin işlediği ortak önemli sembollerden biridir.

Türk süsleme sanatlarının vazgeçilmez motiflerinden biri de güldür. Tavan göbekleriyle taş oymacılığında, çini, seramik, duvar resimleri ve kumaşlarda, kitap cilt ve tezhiplerinde, mezar taşlarında stilize edilmiş güller önemli bir yer tutar. Kapılarda tokmağın geçmesi için ortasında bir delik bulunan yuvarlak pul şeklindeki süslü madenî veya tahta levhaya "ağızlık gülü" denmektedir. Yazma Kur'ân-ı Kerîm'lerde sayfaların kenarına ve gerekli yerlere tezhiple yapılan gül şeklindeki motiflerden aşr-ı şerifleri gösterenlere "aşır gülü", cüz başlarını gösterenlere "cüz gülü",

genellikle her cüzün 1/4'ünü belirtmek için konanlara "hizip gülü", secde âyetlerini işaret edenlere de "secde gülü" denir.

Kādirî tarikatı alâmeti olarak arakıyenin tepesine çuhadan dikilen daire şeklindeki parçaya da gül adı verilmiştir; havuzlu, kafesli gül veya Bağdat gülü, kız gülü gibi çeşitleri vardır. Bu konuda derviş İbrâhim el-Eşrefî el-Kādirî'nin yazdığı "Gül Risâlesi" (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 270), Mustafa Kara tarafından yayımlanmıştır (UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, V/5 [1993], Bursa 1995, s. 11-23). Rifâîler'in zikir esnasında ateşte kızdırıp yaladıkları demire gül, bu işe de "gül yalamak" adı verilir. Osmanlı sanatında XVIII. yüzyıldan sonra gül natüralist üslûpta en çok resmedilen çiçektir.

Gül, Osmanlılar'dan başlayarak günümüze kadar Türkler'in günlük hayatlarında önemli bir yer tutar. Erkek ve özellikle kadın kıyafetinde ve ziynet eşyasında yaygın bir motif olarak kullanılmıştır. Türk mutfağına özel gül reçeli ve gül şurubundan başka parfümeri sanayiinde de gül suyu ve gül esansı eskiden beri bilinmektedir. Türkçe eserlere ad verme geleneğine bağlı olarak gül kelimesiyle başlayan birçok mesnevi, tarih, tezkire ve terâcim-i ahvâl kitabı bulunmaktadır. Kız çocuklarına gül ve içinde bu kelimenin yer aldığı çeşitli adlar verilmesi de günümüze kadar gelen yaygın bir gelenektir.

## BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 276-279; a.mlf., Dîvanlar Arasında, Ankara 1981, s. 6-13; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 111, 112, 135, 139, 170; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 506-511; E. Kemal Eyüboğlu, Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1973-75, I, 112-113; II, 227-228; Nihad Sâmi Banarlı, Şiir ve Edebiyat Sohbetleri, İstanbul 1976, I, 56-70; Abdülbâki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 140; Ali Nihad Tarlan, Edebiyat Meseleleri, İstanbul 1981, s. 100; Yıldız Demiriz, Osmanlı Kitap Sanatında Natüralist Üslupta

Çiçekler, İstanbul 1986; Cemal Kurnaz, Hayalî Bey Dîvânı (Tahlili), Ankara 1987, s. 530-534; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 366-368; M. Nejat Sefercioğlu, Nev'î Dîvânı'nın Tahlili, Ankara 1990, s. 404-408; Beşir Ayvazoğlu, Güller Kitabı, İstanbul 1992, s. 93-96, 100; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 82-84; Tunca Kortantamer, Eski Türk Edebiyatı: Makaleler, Ankara 1993, s. 413-435; Muhsin Macit, Gelenekten Geleceğe, Ankara 1996, s. 16-17; "Gül", SA, II, 664-665; Pakalın, I, 683; Afif Obay, "Gül", TA, XVIII, 133-136; J. Rypka, "Gul", El2 (İng.), II, 1133; Dihhuda, Luġatnâme, XIII, 341-347; Timur Kocaoğlu, "Gül", ML, V, 412-414; Mustafa Kutlu, "Gül", TDEA, III, 382-387.

Cemal Kurnaz

# GÜL ü BÜLBÜL

گل و بلبل

Gül ile bülbül arasındaki aşkı anlatan mesnevi tarzında temsilî hikâyelerin ortak adı.

Hem Doğu hem de Batı edebiyatlarında eskiden beri yazılagelmiştir. Doğu'da geçmişi daha eskiye dayanan hikâye klasik İran edebiyatında Gül ü Mül, Gül ü Şanevber, Gül ü Nevruz, Gül ü Hürmüz gibi adlarla kaleme alınmıştır. Gül ve bülbül konulu en eski hikâyenin Ferîdüddin Attâr'a (ö. 618/1221) nisbet edilen Bülbülnâme adlı mesnevi olduğu ileri sürülmektedir (Öztekin, sy. 4, s. 119).

Gül ve bülbül imajı İran edebiyatından Arap edebiyatına girmiş, oradan da Doğu kültürünün Avrupa'ya geçişinde önemli iki kapı olan İspanya ve Sicilya yoluyla Batı'ya ulaşmıştır. Nitekim Fransa'da XII. yüzyıldan sonra Doğu kaynaklı bazı halk hikâyelerinin yazıldığı görülmektedir. Bunlardan biri Guillaume de Lorris'in Le roman de la rose adlı eseridir (a.g.e., sy. 4, s. 120). Konu İngiliz ve Alman edebiyatlarında da işlenmiştir (a.g.e., sy. 4, s. 121).

Türk edebiyatında da "Gül ü Bülbül" adıyla kaleme alınan çeşitli eserler genel karakterleri itibariyle birbirine benzerse de konunun işlenişi bakımından farklılıklar gösterir. Bu farklılık bazan şairin konuyu ele alışı, hikâyeyi geliştirmesi ve ifadedeki başarısı sayesinde orijinal boyutlara ulaşır. Kara Fazlî'nin Gül ü Bülbül'ü bu eserler içinde en hacimlisi olup en çok beğenilenidir. Fazlî, aruzun "fâilâtün mefâilün fâilün" kalıbıyla yazdığı 2450 beyitlik mesnevisini 960'ta (1553) tamamlayarak Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mustafa'ya ithaf etmiştir. Tamamen temsilî (alegorik) bir tarzda kaleme alınan eser 390 beyitlik bir girişle başlamaktadır. Telif sebebinin de açıklandığı on bölümlük bir giriş kısmından sonra asıl konuya geçilmektedir. Hikâyenin kahramanlarını çiçek ve bitkilerden gül, lâle, nergis, sûsen, menekşe, servi, sümbül; tabiat varlıklarından jâle, ırmak, güneş, meltem, şimşek, gülşen; mevsim ve

aylardan bahar, temmuz, hazan, kış ve nevruz; kuşlardan da bülbül oluşturmaktadır. Fazlî bu eserinde eski şiir ve sanat anlayışının ortaya koyduğu bütün mecazları ve sanat oyunlarını başarılı bir şekilde uygulamıştır. Teşhis ve intak sanatının güzel örneklerinden biri olan Gül ü Bülbül'de şair her kahramanın mücerret

bir mefhumun karşılığı olduğunu belirtmektedir. Buna göre Gül ruhu, Bülbül gönlü, Gülşen teni, Nergis sağ duyuyu, Meltem nefsi, Servi doğruluğu, Irmak saflığı, Jâle şevki, Sûsen şecaati, Menekşe tevazuu, Lâle ebedî sevgiyi, Sümbül hasedi, Diken kin ve kibri, Şah Temmuz gazabı, Hazan Şah şehveti, Şah Şitâ fesadı, Nervuz Şah mânevî aydınlığı ifade etmektedir (ayrıca bk. KARAFAZLÎ).

Fazlî'nin eserinden sonra Bekāyî ile Gazi Giray'ın Gül ü Bülbül'leri önem taşımaktadır. 1565 veya 1572 yılında yazıldığı tahmin edilen Bekāyî'nin Gül ü Bülbül'ü 935 beyitlik bir eserdir (bk. BEKĀYÎ). Fuzûlî'nin "Nîk ü Bed" manzumesine nazîre olarak kaleme alındığı belirtilen Gazi Giray'ın Gül ü Bülbül'ü ise 1602-1603 kışında Çağatay Türkçesi ile yazılmıştır (bk. GAZİ GİRAY II). Ayrıca Lutfî (XV. yüzyıl, Çağatay Türkçesi ile), Niyazî (Acem Molla, XVI. yüzyıl Çağatay Türkçesi ile) Kalkandelenli Muîdî (ö. 994/1585) ve Pârsâ Sâbir Mehmed Dede (ö. 1090/1679) bu türde eser veren şairlerdendir.

## BİBLİYOGRAFYA

Latîfî, Tezkire, s. 264; Âşık Çelebi, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 171, vr. 262a; Ahdî, Gül-şen-i Şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 2604, vr. 98b; Kınalızâde, Tezkire, II, 754-757; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1506; Gibb, HOP, III, 108-111; Osmanlı Müellifleri, II, 359-360; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 388; Sülün Özkut, Fazlî'nin Gül ü Bülbül Mesnevisi (mezuniyet tezi, 1949), İÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, nr. 308; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 349-352; Banarlı, RTET, I, 597-598; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 140; a.mlf., "Divan Edebiyatında Hikâye I", TDAY Belleten (1967), s. 109; Faruk Kadri Timurtaş, Tarih İçinde Türk Edebiyatı, İstanbul 1981, s. 207;

Nezahat Öztekin, “Fazlî’nin Gül ü Bülbül’ü Üzerine Bir İnceleme”, MÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi, sy. 4, İstanbul 1988, s. 119-134; İsmail Hikmet Ertaylan, “Gül ve Bülbül Efsanesi ve Şair Fazlî”, İstanbul (Halkevleri Dergisi), II/14, İstanbul 1944, s. 4-5; “Fazlî Çelebî”, TA, XVI, 188; Kâşif Yılmaz, “Gül ü Bülbül”, TDEA, III, 389-390; Hasan Aksoy, “Bekāyî”, DİA, V, 360; Mustafa Uzun, “Gazi Giray II (Edebî Yönü)”, a.e., XIII, 452.

Mustafa Özkan

# GÜL CAMİİ

İstanbul Küçükmustafapaşa'da XV. yüzyıl sonunda kiliseden çevrilen cami.

İstanbul'un kuzey kısmında Haliç kıyısında Aykapı (Ayakapısı) semtinde bulunmaktadır. Büyük ölçülerde bir yapı olan Gül Camii'nin Bizans dönemindeki adı ve yapım tarihi hakkında kesin bilgi yoktur. Genellikle buranın Deksikrates'teki Aya (Hagia) Theodosia Kilisesi olduğu yolunda yerleşmiş bir görüş vardır. İstanbul'un Bizans dönemindeki tarihî topografyasına dair pek çok yayını olan J. Pargoire, bu kilisenin Aya Evphemia adına yapıldığını, ancak Latin işgalinden (1204-1261) sonra Bizans İmparatorluğu ihya edildiğinde XIII. yüzyıl sonlarında adının Theodosia'ya dönüştürüldüğünü kaydeder. Kaynaklardan edinilen bilgiye göre Khalkedon'un (Kadıköy) koruyucu azizesi Evphemia'ya sunulmuş olan kilise Petrion adındaki mahallede bulunuyordu ve yanında bir de kadınlar manastırı vardı. Kilisenin IX. yüzyılda İmparator I. Basileios döneminde (867-886) yapıldığı veya daha eski bir yapının yenilenmesi ve ihyası suretiyle kurulduğu ileri sürülmüştür. Bu kilisede (belki de manastırda) Basileios'un ailesinden bazı kişilerin mezarları bulunuyordu.

İkonoklasma (tasvir kıranlar) akımı döneminde (726-842), Büyüksaray'ın Ayasofya önündeki Khalke Kapısı denilen girişi üstündeki Îsâ ikonasının indirilişini engellemeye çalışırken öldürülen Theodosia adlı kadın sonraları azize olarak ilân edildiğinde cesedi veya kutsal kalıntıları bu kiliseye konulmuştu. Halk bu rölikleri ziyaret ederek onlardan şifa umardı. Şehrin IV. Haçlı Seferi şövalyeleri tarafından işgalinden sonra kilise büyük ölçüde onarılmıştı. Bu arada, zaten Evphemia ile ilgili kutsal bir hâtıraya sahip olmadığından Theodosia'nın ön plana geçerek adının kiliseye verilmiş olabileceği iddia edilmiştir. Ayrıca bu çevrede bulunduğu bilinen Khristou Evergetou Manastırı'nın kilisenin komşusu olduğu da son yıllarda ileri sürülmüştür.

Aya Theodosia'nın kutsal kalıntılarının bir dilsizin dilini açtığı yolundaki haber 1306'da buranın tanınmasına yol açmıştır. Nitekim XIV ve XV. yüzyıllarda Bizans'tan geçen Rus hacıları manastırı ve rölikleri ziyaret

ettiklerini bildirirler. Bunlar arasında, 1350’de İstanbul’a uğrayan Novgorodlu Stepan kıyıda olan Theodosia Manastırı’na gittiklerini, buraya her çarşamba ve her cuma günü pek çok ziyaretçinin geldiğini, kalabalık hasta gruplarının yataklarıyla buraya taşındıklarını belirtir. Daha sonra 1424’te İstanbul’dan geçen adı bilinmeyen bir hacı da Theodosia’nın naaşı veya röliklerinin açık bir sandukçede durduğunu, bunun pek çok derde derman olduğunu yazmıştır.

Bir rivayete göre 1453’te azizenin yortu günü olan 29 Mayıs’ta kilise güllerle donatılmıştı; o gün şehre giren Türkler binayı camiye çevirdiklerinde bundan dolayı adına Gül Camii demişlerdir. Fakat o günlerde Bizanslılar’ın gül toplayıp bir kiliseyi süslemekten daha önemli işleri olacağından böyle bir rivayetin doğruluğu çok şüphelidir. Caminin içinde Gülbaba denilen bir yatırın kabrinin bulunduğuna inanıldığından binaya bu adın verildiği de söylenir. Bu konuda başka söylentiler de vardır.

Fetihten sonra kilisenin altındaki bodrum, Haliç’teki gemilerin malzemelerinin depolandığı bir ambar olarak kullanılmıştır. Aya Theodosia Kilisesi’nin II. Selim döneminde (1566-1574) Hasan Paşa tarafından camiye dönüştürüldüğü genellikle ileri sürülür. Hadîkatü’l-cevâmi’in matbu nüshasında ise bu işin III. Selim zamanında (1789-1807) gerçekleştirildiği yazılmıştır ki bu bir baskı hatasıdır. İhsan Erzi tarafından işaret edildiğine göre, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet yazmaları arasındaki bir icmal defterinde (nr. 93), 5 Cemâziyelâhir 895’te (26 Nisan 1490) camiye dönüştürülme çalışmalarına başlanarak bu işin altı ayda bitirildiği kaydedilmektedir. 953 (1546) tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri’nde de burası “Câmi-i Gül” olarak kaydedildiğine göre bu eski kilise II. Selim döneminden çok önce camiye çevrilmiştir.

Kanûnî Sultan Süleyman devrinde bir elçilik heyetiyle İstanbul’a gelen ve 1559’da Galata surlarından şehrin, aslı şimdi Hollanda’da Leiden’de bulunan büyük bir resmini çizen Flensburglu Alman Melchior Lorichs (Lorck), Gül Camii yerinde üstü ahşap çatılı, minareli bir cami işaretlemiştir. Türkler’e ne durumda kaldığı bilinmeyen bu eski Bizans yapısı, büyük ihtimalle 1509 zelzelesinde kubbesi ve bütün üst yapısını kaybetmiştir. Bu felâketin arkasından binanın üstü bir ahşap çatı ile örtülmüş, bir süre öylece kullanılmış ve Alman ressam da onu bu haliyle

görmüştür. Belki II. Selim döneminde ve Mimar Sinan'ın Hassa başmimarı olduğu yıllarda bu ahşap çatı kaldırıldığı veya bir yangın sonunda çöktüğü için bugün görülen klasik Türk üslûbundaki yan cephelerle ana kemerler ve kubbe yapılmıştır.

W. Müller-Wiener, Gül Camii'nin IV. Murad zamanında tamir edildiğini bildirirse de bu hususta kaynak göstermediğinden bu bilginin doğruluk derecesini kontrol etmek mümkün değildir. Ancak Osmanlı dönemi boyunca Haliç kıyılarından başlayarak güneye doğru yayılan yangınlardan zarar gördüğü tahmin edilebilir. Bu arada 1633 yılında Cibalikapısı dışından başlayarak üç gün süren büyük yangın Gül Camii'nde de tahribat yapmış olmalıdır. Cami II. Mahmud döneminde önemli bir tamir görmüştür. Hadîkatü'l-cevâmi'in metnini tamamlayan Ali Satı Efendi camideki Hünkâr mahfilinin bu padişah tarafından yaptırıldığını bildirir.

Gül Camii yakın tarihlerde bir tamir görmüş ve dış duvarları evvelce sıvalı ve badanalı iken raspa edilerek duvar örgüleri açığa çıkarılmıştır. Bu eski kilise, tuğla tonozlu ve üstündeki yapının ölçülerini aynen tekrarlayan bir bodrum üzerinde inşa edilmiştir. Esas bina "kapalı haç planlı" tiptedir. Narteks kısmı mevcut olmayıp sadece kuzey yan duvarı kalmıştır. Bunun yerine ahşap çatılı bir son cemaat yeri yapılmıştır. Ana mekân, dört kolu beşik tonozlarla örtülü bir haç biçimindedir. Bu kollardan kuzey, güney ve batıda olanların içlerine ikişer pâye üzerine oturan galeriler yerleştirilmiştir. Dört masif pâye bu haç şeklini meydana getirir ve dört ana kemeri taşır. Kemerlerin sivri oluşu, bunların Türk devrinde eskilerinin yerinde ya tamamen veya kısmen yapıldığını belli eder. Binanın doğusunda, ortadaki daha geniş olmak üzere dışarıya taşkın üç apsisi vardır. Bunlardan bilhassa iki yanlarda olanlarında çok sayıda nişler ve bunların içlerinde tuğla bezemelerinin bulunuşu, binanın XIII. yüzyılın sonları veya XIV. yüzyılın başında gördüğü büyük tamir sırasında bu bölümlerin yeniden yapıldığına işaret eder.

Türk döneminde bu kilisenin dış mimarisinde önemli değişiklikler yapılmıştır. İki yan cephe çok pencereli olarak inşa edilmiş, bunların mahya hattı bazı Osmanlı eseri camilerde olduğu gibi kademeli olarak taçlandırılmıştır. Son derece basık, sekizgen kasnaklı sağır kubbeleri de Türk yapısıdır. Böylece eski kilisenin, Türk mimarisinin klasik döneminde

gerek yan cepheleri gerek taşıyıcı büyük kemerleri ve ana kubbesinin yenilendiği açıkça belli olmaktadır.

Yüksek bir bodrum üzerine oturduğu gibi kendi başına esasen orantıları çok yüksek olan bu kilise, yüksek kasnaklı olması gereken kubbesiyle herhalde aslında daha da heybetli bir görünüm arzediyordu. Caminin minaresi, şerefe çıkmasının barok profilli biçimiyle 1766 zelzelesinden sonra inşa edilen minarelerin bir benzeridir.

Mihrabın sağ tarafındaki pâyenin içinde bir yatır mezarı vardır. Üzerindeki yazı bunun "Hazreti Îsâ'nın sahâbesinden havârinin kabri" (merkad-i havâriyyûn-ı ashâb-ı Îsâ aleyhisselâm) olduğunu bildirir. Halk arasındaki bir efsaneye göre de burada Gül Baba adında bir evliya yatmaktadır. İhsan Erzi Hadîkatü'l-cevâmi'in yazma bir nüshasında şu kayda rastlamıştır: "Rivayet olunur ki, Hz. Îsâ'nın on iki havârisinden beşi Arabistan mahallinde ve yedisi dahi, ikisi bu caminin mihrap tarafında olan ayakları derununda, birisi sağ cânibinde olan ayakta, beş altı kadîme Fârisî ile ziyaret olunur" (Camilerimiz Ansiklopedisi, II, 21). XIX. yüzyılda ortaya çıkan bir halk rivayetinde son Bizans imparatoru XI. Konstantinos'un buraya gömüldüğü ileri sürülürse de bunun da sağlam bir esasa dayanmadığı bellidir. Camiye çevrilmiş başka hiçbir Bizans kilisesi için anlatılmayan bu rivayetlerin, burada evvelce varlığı bildirilen imparator sülâlesi mezarlarından kaynaklandığı bir ihtimal olarak düşünülebilir.

Gül Camii'nin iç duvarlarında Bizans dönemine ait hiçbir süsleme yoktur. Bütün iç yüzeyleri kaplayan sıva tabakası üstünde XIX. yüzyıldan kaldığı anlaşılan kalem işi nakışlar yer alır. Bunların arasında çok sayıda "mühr-i Süleyman" görülür. Ayrıca sağdaki küçük apsisin içine de bir kûfî yazı işlenmiştir. Yangınlardan sonra yenilenmiş olması muhtemel mihrapla ahşap minberin belirli bir sanat değeri yoktur. Caminin batı tarafında, II. Mahmud'un kızı Âdile Sultan tarafından 1285'te (1868-69) vakfedilen bir sibyan mektebi inşa edilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 3 (not 3), 269; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 186; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, II, 21-23; [Konstantios], Constantiniade ou description de Constantinople ancienne et moderne (trc. M. R.), İstanbul 1846, s. 117-120; A. G. Paspatis, Byzantinai Meletai, İstanbul 1877, s. 320-322; Mordtmann, Esquisse topographique de Constantinople, Lille 1892, s. 42; E. Oberhummer, Konstantinopel unter Suleiman, München 1902; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1907-1912, s. 41, Iv. 11a; A. van Millingen, Byzantine Churches of Constantinople, London 1912, s. 164-178; J. Ebersolt-A. Thiers, Les églises de Constantinople, Paris 1913, s. 113-127; F. W. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans, Oxford 1929, II, 40; A. M. Schneider, Byzanz, Vorarbeiten zur Topographie und Archologie der Stadt, Berlin 1935, s. 78; M. Halit Bayrı, İstanbul Folkloru, İstanbul 1947, s. 142; R. Janin, Eglises et monastères, Paris 1969, s. 127-129, 143-145, 508-510; a.mlf., "Les églises Sainte-Euphémie à Constantinople", Echos d'orient, XXXI, Paris 1932, s. 279-281; H. Schfer, Die Gül Camii in Istanbul, Ein Beitrag zur Mittel-Byzantinischen Kirchen Architektur, Tübingen 1973; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 340-343; Th. F. Mathews, The Byzantine Churches of Istanbul, Pennsylvania 1976, s. 128-139; Semavi Eyice, Son Devir Bizans Mimarisi, İstanbul 1980, s. 84-85, rs. 209-215; a.mlf., "Les églises byzantines d'Istanbul, du IXe au XVe siècles", Corsi di cultura bizantini et ravennati, XII, Ravenna 1965, s. 259-262; Fatih Camileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 102-103; J. Pargoire, "Constantinople, L'église Sainte-Théodosie", Echos d'orient, IX, Paris 1906, s. 162-165; N. Brunov, "Die Gül-Djámi von Konstantinopel", BZ, XXX (1930), s. 554-560.

Semavi Eyice

# GÜL ü NEVRÛZ

گل و نوروز

XV. yüzyıl Çağatay şairlerinden Lutfî’nin Celâleddin Tabîb’in aynı adı taşıyan Farsça eserinden tercüme yoluyla meydana getirdiği âşıkane mesnevisi.

(bk. LUTFÎ).

# GÜL-i SAD-BERK

گل صد برك

Klasik Türk edebiyatında yüz sayısına bağlı olarak düzenlenen değişik türdeki eserlerin ortak adı.

“Yüz yapraklı gül” anlamına gelen gül-i sad-berk tamlaması divan edebiyatında yüz beyit, yüz gazel, yüz beyitlik kaside, yüz hadis, yüz mektup gibi yüz sayısı esas alınarak yazılan eserlere verilen addır. Bunlarda sayı her zaman yüze ulaşmamakla beraber müellifler, sayı bakımından eksik olan bu türdeki çalışmalarına da aynı adı vermişlerdir. Gül-i sad-berk tabirine Fars edebiyatında rastlanmamakta, bunun yerine daha çok sad-berk (“katmerli gül”) ve gül-i sad-berg-i âsumân (kinaye yoluyla “âlemi aydınlatan güneş”) tamlamaları görülmektedir (M. Hüseyn-i Tebrîzî, III, 1827; Burhân-ı Kātı‘ Tercümesi, s. 529; Şükûn, II, 1357; Luġatnâme, XIX, 160).

Türk edebiyatında “Gül-i Sad-berk” adıyla yazılmış eserler kronolojik olarak şöyle sıralanabilir: 1. Mesîhî’nin (ö. 918/1512) Gül-i Sadberg”i. Doğum, ölüm, düğün gibi olaylara; tebrik, tavsiye, şikâyet ve teşekkür gibi konulara dair yüz kadar mektup örneğinden meydana gelmiştir. İçinde “şefkatnâme, talebnâme, irsalnâme, şevknâme, tehniyetnâme, i‘lâmnâme, şikâyetnâme, cevabnâme, şükürnâme, ta‘ziyetnâme, ıyâdetnâme ve da‘vetnâme” başlıkları altında toplam on iki mektup türüne ait örnekler bulunmaktadır. Sanatlı nesirle yazılmış olan bu mektuplarda seci ve aliterasyonlara fazlaca yer verilmiştir. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde İ. Çetin Derdiyok tarafından üzerinde bir doktora çalışması yapılan eserin (bk. bibl.) dört nüshası tesbit edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3351/2; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî Efendi, nr. 1291; Gazi Hüsrev Begova Biblioteka, nr. 4885; Çorum İl Halk Ktp., nr. 2237/1). 2. Lâmiî’nin (ö. 938/1532) Gül-i Sadberg’i. Kaynaklarda Lâmiî’nin böyle bir eserinden söz edilmemekle beraber Ramazan Şeşen bu adı taşıyan bir eserin Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi’nde (nr. A. 2244) bulunduğunu bildirmektedir (bk. bibl.). 3. Bursalı Rahmî’nin (ö. 975/1568)

Gül-i Sadberg’i. Nizâmî-i Gencevî’nin Maẖzenü’l-esrâr adlı eserine nazîre olarak 1567 yılında yazıldığı tahmin edilen, dinî-tasavvufî konulu, yaklaşık 1550 beyitlik bir mesnevidir. Maẖzenü’l-esrâr gibi aruzun “müfteilün müfteilün fâilün” kalıbıyla yazılan ve yedi bölümden (ravza) meydana gelen eserde her bölümden sonra bir hikâyeye yer verilmiştir. Rahmî, eserinin “Sebeb-i Tahrîr” başlıklı bölümünde bir gece rüyasında kendisini gül bahçesinde gördüğünü, Nizâmî, Abdurrahman-ı Câmî, Emîr Hüsrev-i Dihlevî ve Ali Şîr Nevâî’nin bulunduğu bir meclise alındığını söyler; “Sundular ol demde bana dolu câm / Şevk ile nûş etti dil-i müstedâm” beytiyle de bu şairlerin iltifatlarına mazhar olduğunu ifade eder. Müellif Câmî’nin elini öperek kendisine pîr olmasını ister. Câmî, “Gülşen-i şeyh içre güzer eylesen / Maẖzen-i Esrâr’a nazîr eylesen” deyince Gül-i Sadberg’i kaleme alır. Eser üzerinde Pervin Aynagöz ve Gülgün Erişen birer çalışma yapmışlardır (bk. bibl.). 4. Hâmidîzâde Celîlî’nin (ö. 977/1569) Gül-i Sadberg’i. Müellifin Hamse’si içinde yer alan eser Allah’a hamd ve on üç beyitlik bir na‘t ile başlamakta, ardından on bir beyitlik bir bahar tasviri gelmektedir. Daha sonra gülün dikenlerinden bîzar olan bülbülün feryatları dile getirilerek dikensiz bir gül-i sad-bergin düzenlenmesine duyulan ihtiyaç bildirilmekte, böylece esere bu adın verilmesinin sebebi açıklanmaktadır. Bunun arkasından altmış yedi beyitlik mesnevi kısmı ve son üçü Farsça olan doksan dokuz gazel gelmektedir. Eseri en geniş şekilde Hüseyin Ayan tanıtmıştır (bk. bibl., ayrıca bk. CELÎLÎ Hâmidizâde). 5. Nev‘î’nin (ö. 1007/1599) Gül-i Sadberg’i. Şairin divanında da yer alan, III. Murad adına, “fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün” vezniyle yazılmış yüz beyitlik bir kasidedir (Nev‘î, Divan, s. 33-41). Bu kaside bir övgü şiiri olmaktan çok şairin, “Bu kasîdem lücce-i bahr-ı hakāyıktır benim /Ka‘r-ı ma‘nâsında pür lü’lû-yi esrâr u iber” beytinde ifade ettiği gibi dünyanın ders alınması gereken olaylarından söz eden, dinî-tasavvufî ağırlıklı bir şiirdir. Kaynaklarda ayrı bir eser olarak zikredilmeyen kasidenin Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde iki nüshası bulunmaktadır (nr. 4402-10/4966, nr. 4412-48/4976). 6. Muhyî-i Gülşenî’nin (Halvetî) (ö. 1015/1606) Gül-i Sadberg’i. Aruzun “feilâtün mefâilün feilün”

kalıbıyla yazılmış yüz hadis şerhidir. Mesnevi tarzında bir girişle başlayan eser, şairin de belirttiği gibi bir kısmı Buhârî’den alınan hadislerin kıtalar halinde Türkçe anlamlarını ihtiva etmektedir. Kaynaklarda adına rastlanmayan eserin Beyazıt Devlet Kütüphanesinde iki nüshası mevcuttur

(nr. 1233/1, 1234). 7. Âlî Mustafa Efendi'nin (ö. 1008/1609) Gül-i Sadberg'i. Müellifin gazellerinden seçilmiş yüz matla'dan meydana gelen eserin Millet Kütüphanesi'nde bulunan nüshasında (Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 1108) kırk sekiz beyit yer almaktadır. Âlî'nin seçme yüz gazelinden meydana getirdiği Sadef-i Sad-güher adlı bir eseri daha vardır (DİA II, 418-419). 8. Feyzî'nin (ö. 1019/1610) Gül-i Sadberg'i. Eser hakkında yalnız Sicill-i Osmânî'de bilgi verilmekte (IV, 40), adı zikredilmeden Feyzî Abdullah Efendi'nin bu türden bir muamma yazdığı belirtilmektedir. Giriş bölümünden anlaşıldığına göre yüz isim için düzenlenmiş bir muamma risâlesi olan eserin Nuruosmaniye (nr. 4909) ve Süleymaniye (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4224/1) kütüphanelerinde iki nüshası bulunmaktadır. 9. Bostânzâde Yahya'nın (ö. 1049/1639) Gül-i Sadberg'i. Bu manzum-mensur eser bir mukaddime ile başlayıp münâcât, na't ve dönemin padişahı II. Osman'a yazılmış bir kaside ile devam etmekte, daha sonra Resûl-i Ekrem'in cismanî mi'racının imkânı ve mahiyeti, Kur'an'ın mucizeleri gibi konular üzerinde durularak yüz mucizeye yer verilmektedir. Eserin altı nüshası tesbit edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3386, 3390, Lala İsmâil Efendi, nr. 368; Hacı Selim Ağa Ktp., Selim Ağa, nr. 842; Millet Ktp., Edebiyat, nr. 360/477; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 114). 10. Niğdeli Visâlî'nin (ö. 1056/1646) Gül-i Sadberg'i. III. Mehmed zamanında (1595-1603) yazıldığı tahmin edilen ve tam adı Gül-i Sadberg-i Pâdişâh-ı Cihân olan eser, aruzun "feilâtün mefâilün feilün" kalıbıyla yazılmış 210 beyitlik bir yüz hadis tercümesidir. İçinde üç kıta, iki beyit ve iki müstezad bulunan mensur mukaddime kısmından sonra yüz hadis ve bu hadislerin birer kıta halindeki tercümeleri yer almaktadır. Eserin bir nüshası Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (Agâh Sırrı Levend, nr. 406). 11. Füzûnî'nin (ö. 1068/1657-58) Gül-i Sadberg'i. Aruzun "feilâtün feilâtün feilün" kalıbıyla yazılmış 167 beyitlik pendnâme türünde bir mesnevidir. Eserde tevhid ve na'ttan sonra dört halife ve Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin methine yer verilerek "Hikâyet-i Merd-i Bâğbân" başlığıyla hikâye kısmına geçilmektedir. Kaynaklarda adına rastlanmayan eserin tek nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 4965/6). 12. Bursalı İsmâil Belîğ'in (ö. 1142/1729) Gül-i Sadberg'i. 1723 yılında mesnevi tarzında ve aruzun "feilâtün feilâtün feilün" kalıbıyla yazılmıştır. On iki beyitlik bir münâcâtla başlayan eser, otuz yedi beyitlik bir na't ve sebeb-i te'lîf kısmı ile devam etmektedir. Daha sonra III. Ahmed ve Sadrazam

Damad İbrâhim Paşa’ya ait yirmi beş beyitlik bir methiye yer almakta, ardından 100 hadisin birer beyitle açıklandığı esas bölüm gelmekte ve eser dokuz beyitlik hâtime kısmıyla sona ermektedir. Abdülkerim Abdülkadiroğlu’nun Bursalı İsmail Beliğ adlı kitabında (Ankara 1985) geniş bilgi verdiği eserin iki nüshası bilinmektedir (İÜ Ktp., TY, nr. 2206/2; İskilip İlçe Halk Ktp., nr. 1217/5). 13. Salâhî’nin (ö. 1197/1782-83) Gül-i Sadberg’i. Adına yalnız Osmanlı Müellifleri’nde rastlanmaktadır (I, 104-107). Burada, asıl adı Abdullah Selâhaddin Uşşâkī olan Salâhî’nin elli yedi eseri arasında Gül-i Sad-berk de sayılmış, fakat hakkında bilgi verilmemiştir. Salâhî ve eserleri üzerinde doktora çalışması yapan Mehmet Akkuş’un (bk.bibl.) tesbitine göre, esmâ-i hüsnâ ve esmâ-i nebî konusunda manzum-mensur ve Arapça-Türkçe olarak 1181 (1767) yılında kaleme alınan eserin tam adı Gül-i Sadberg-i Evrâd Berâ-yı Tuhfe-i Ubbâd’dır. Bilinen tek nüshası Ankara’da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Muzaffer Ozak, nr. 11/7, vr. 74b-107b). Osmanlı Müellifleri’nde, Taşlıcalı Yahyâ’nın da (ö. 990/1582) Gül-i Sad-berk der Mu‘cizât-ı Sultân-ı Enbiyâ adlı bir eseri olduğu belirtilmektedir (II, 497; ayrıca bk. Karatay, I, 344).

## BİBLİYOGRAFYA

M. Hüseyn-i Tebrîzî, Burhân-ı Ḳāṭıᶜ, Tahran 1963, III, 1827; Burhân-ı Kātı‘ Tercümesi, s. 529; Şükûn, Farsça-Türkçe Lûgat, II, 1357; Sehî, Tezkire (Kut), s. 275-276, 299; Nev‘î, Divan (haz. Mertol Tulum-M. Ali Tanyeri), İstanbul 1977, s. 33-41; 15. Yüzyıl Şâirlerinden Mesîhî’nin Gül-i Sadberg’i (haz. İ. Çetin Derdiyok, doktora tezi, 1994), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Latîfî, Tezkire, s. 119, 163, 164; Kınalızâde, Tezkire, I, 258, 400-404; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, III, 45, 46; Riyâzî, Riyâzü’ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 145a; Sicill-i Osmânî, III, 290; IV, 40, 41, 636; Osmanlı Müellifleri, I, 104-107, 257; II, 180, 497; III, 94; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 344; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 74, 111; a.mlf., “Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri”, TDAY Belleten (1972), Ankara 1989, s. 54; Ali Rıza Karabulut, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesindeki Türkçe Arapça Farsça Yazmalar Kataloğu, Kayseri 1982, s. 77; Mehmet

Akkuş, Abdullah Salâhaddîn-i Uşşakî (Salâhî)'nin Hayatı ve Eserleri (doktora tezi, 1985), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Medeniyetleri ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, s. 262; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, Bursalı İsmail Beliğ, Ankara 1985, s. 131-139; Büyük Türk Klâsikleri, III, 407; IV, 73; Ramazan Şeşen, "Türkiye Kütüphanelerinde Bulunan Bazı Nâdir Türkçe Yazmalar", TED, sy. 9 (1978), s. 385, 386; Hüseyin Ayan, "Hâmidî-zâde Celîlî", TKA, XVII-XXI/l-2 (1983), s. 22-23; Pervin Aynagöz, "Bursalı Rahmî'nin Gül-i Sadberg'i Üzerine Bir Değerlendirme", Fırat Üniversitesi Dergisi, III/1, Elazığ 1989, s. 6-26; Gülgün Erişen, "Bursalı Rahmî ve Gül-i Sadberg'i", TDe., X/l (1992), s. 305-313; Nihat Öztoprak, "Niğdeli Visali'nin Hayatı ve Eserleri", Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, IV, İstanbul 1995, s. 143-152; Mecdud Mansuroğlu, "Celîlî, Hâmidî-zâde", İA, III, 66; Dihhudâ, "Ṣad-berg", Luġatnâme, XIX, 160; Ziya Bakırcıoğlu, "Celîlî (Hâmidîzâde)", TDEA, II, 31; "Mustafa Âlî (Gelibolulu)", a.e., VI, 455; "Rahmî (Nakkaş Bâlîoğlu)", a.e., VII, 271, 272; "Salahî, Abdullah Selahaddin Uşşakî", a.e., VII, 437; Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi", DİA, II, 418-419; Hasan Aksoy, "Celîlî, Hâmidîzâde", a.e., VII, 269-270.

İ. Çetin Derdiyok

# GÜLÂBDAN

گلابدان

Gül suyu şişesi.

Farsça olan kelime, “gül suyu” anlamındaki gül-âb’dan (cülâb, cüllâb)-dân ekiyle türetilmiştir. Cam, seramik veya maden işçiliğinde örneklerine rastlanan gülâbdan, gül suyu serpmek için kullanılan geniş karınlı, uzun boyunlu, dar ağızlı bir kap türüdür.

Güzel koku kullanımı binlerce yıl öncesine dayanan bir gelenektir. Çeşitli dönemlerde ortaya çıkan koku kapları değişik biçimlerde yapılmış olup koku şişelerinin de umumiyetle ince uzun boyunlu olduğu görülmektedir. Kokular bazan dinî, bazan da cezbedici bir özellik taşımaktadır. Gül suyu daha çok sünnet düğünü gibi dinî yönü ağır basan törenlerde ve özellikle mevlidlerde kullanılır; çok defa gülâbdan buhurdanla beraber takım halinde bir tepsi içinde yer alır.

Gülâbdanların üzerleri ince bir zevki yansıtan desenlerle süslenmiştir. Altın, gümüş, tombak gibi madenî olanların zengin kabartmalı veya değerli taş kakmalı örnekleri mevcuttur. Seramik gülâbdanlar ise sır altına yapılmış renkli motiflerle süslenmiştir. En zengin bezeme cam gülâbdanlarda göze çarpar. Bunların ağızları bazan geçme gümüş, bazan da yivli cam emziklidir. Renksiz cam gülâbdanların üzeri kesme ve yaldızla hareketlendirilmiş, renkli ve opal cam gülâbdanlar mine ve yaldızla bezenmiştir. Renkliler genelde kırmızı ve kobalt mavisi, opaller süt beyazı, turkuvaz, yeşil ve morumsu mavi camlardan yapılmıştır. Umumiyetle yaldız bölmeler halinde düzenlenmiş olan süslemelerde en çok gül, meyve, madalyon, çelenk ve ayyıldız gibi motiflerle geometrik şekiller kullanılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Fuat Bayramoğlu, Türk Cam Sanatı ve Beykoz İşleri, İstanbul 1974, s. 30-31; Nedret Bayraktar, İstanbul Cam ve Porselenleri, İstanbul 1982, s. 24, 40; Üzlifat Canav, Cam Eserler Kolleksiyonu, İstanbul 1985, s. 99, 103-104, 114-117; Fulya Bodur, Türk Maden Sanatı, İstanbul 1987, s. 119-120; Anatolian Civilisations, III, İstanbul 1983, s. 181, 285; Cihat Soyhan, "Maden Sanatı", Antika, sy. 26, İstanbul 1987, s. 11.

Üzlifat Özgümüş

# GÜLBABA

(ö.948/1541)

Mutasavvıf şair.

Hayatı ve tarihî şahsiyeti hakkında çeşitli rivayetler vardır. Evliya Çelebi'nin babasından naklen verdiği bilgiye göre bir Bektaşî dervişi olan Gülbaba Amasya'nın Merzifon ilçesinde doğmuş, Fâtih Sultan Mehmed, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerindeki birçok savaşa katılmış ve 948'de (1541) Budin seferinde şehid olmuştur (Seyahatnâme, VI, 225, 248). Budin fethedildikten sonra 200.000 askerin katıldığı ve Kanûnî'nin de hazır bulunduğu cenaze namazını Ebüssuûd Efendi kıldırmış, Osmanlı Türkleri'nin Gültepe ya da Gülbababayırı olarak adlandırdıkları, Budapeşte'nin Buda yakasındaki kalenin dışında, Kálvária (Kabaktepe veya Mihnet tepesi, bugün Gültepe) denilen yere defnedilmiştir. Halen türbenin içinde bulunan bir levhada ise Budin'in fethinden birkaç gün sonra Eylül 1541'de, Aya Mária Máthias Kilisesi'nden bozma Fethiye Camii'nde cemaatle namaz kılarken öldüğü yazılıdır.

Isparta'nın Senirkent ilçesine bağlı İlegöp köyündeki Veli Baba Dergâhı'na ait kayıtlar arasında bulunan bir şecere yer yer Evliya Çelebi'yi doğrulamakta, Gülbaba hakkında gerçeğe daha yakın bilgiler vermektedir. Buna göre Güldede diye anılan Gülbaba'nın asıl adı Câfer'dir. Babası Hz. Hasan neslinden Kutbülârifîn Yalınkılıçoğlu Veliyyüddin, Isparta'nın Uluborlu ilçesine bağlı İlegöp köyündendir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın daveti üzerine 948'de (1541) Budin seferine katılan Gülbaba Budin'in fethi sırasında şehid düşerek oraya defnedilmiştir. Şecerede Gülbaba'nın doğum tarihi belirtilmemiş, ancak babasının onun şehâdetinden uzunca bir süre sonra öldüğü kaydedilmiştir (Erdem, II/19, s. 270).

Cevrî, Fâtih Sultan Mehmed zamanında yaşayan ve asıl adı Mehmed olan başka bir Gülbaba'dan bahsetmektedir (Târih, I, 22 vd.). Buradaki bilgilere.göre Şirvan'dan İstanbul'a gelen ve Fâtih Camii'nde sekiz yıl tefsir, hadis gibi dersler okutan Gülbaba padişaha da tefsir dersi vermiştir.

Bu hizmetlerine karşılık maaş almayan Gülbaba, padişahla birlikte Edirne'de bulunduğu bir sırada av münasebetiyle gittikleri Korucu köyünü görüp beğenince burası kendisine verilmiş, bu köyde yaptırdığı zâviyesiyle şöhret bulmuş ve şöhreti ölümünden sonra da devam etmiştir. Edirneli şair Tîğî'nin ve Mevlevî şairlerinden Şeyhülislâm Çelebizâde Âsım Efendi'nin Gülbaba'yı öven birer manzume yazmaları, bu Gülbaba'nın şöhretinin XVII ve XVIII. yüzyıllara kadar geldiğini göstermektedir (Tansel, XVI [1970], s. 67-78).

Macar tarihlerinde Gülbaba hakkında yer alan diğer bir rivayet de şudur: Kanûnî Sultan Süleyman'ın torunu ve II. Selim'in kızı Cevher (Gevher) Sultan, evli bulunduğu Kaptanıderyâ Piyâle Paşa'nın ölümü üzerine Halayıkoğlu Kalaylıkoz Ali Paşa ile evlenir. Cesareti ve kahramanlığıyla meşhur olan Ali Paşa bir savaş esnasında bugün Gülbaba Türbesi'nin bulunduğu yerde şehid olur; maiyeti ve halk ona gül fidanları arasında bir türbe yaptırarak kendisine Gülbaba adını verirler. Diğer bir rivayete göre ise savaş sırasında hıristiyanlar tarafından atılan gülleleri elleriyle yakalayarak tekrar düşman üzerine atan Ali Paşa'ya bundan dolayı "Gülle Baba" adı verilir. Gülle Baba zamanla halk dilinde değişerek Gülbaba olur (Rumbeyoğlu, III/15, s. 962-965). Bu görüşe katılmayan Lajos Fekete Gülbaba Türbesi'nin Ali Paşa'ya ait olmadığını belirtmektedir (Fekete, AOH, IV/1-3, s. 1-18).

Gülbaba adının nereden geldiği hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Gülbaba'nın gülü çok sevmesinden veya Gülbaba Tekkesi ve Türbesi'nin bulunduğu yerin Rózsadomb (Gülbaba) adıyla meşhur olmasından dolayı bu adı aldığı kanaati yaygındır. Ignácz Kúnos, hiçbir haklı gerekçe göstermeden Gülbaba adının "Kelbaba" olması gerektiğini söylemiştir (Tóth, s. 116). Gyula Németh, "gül" kelimesinin "gülmek" fiilinden emir olduğunu, "Gülsün" ve "Korkut" isimlerini de örnek gösterip ispata çalışmıştır (KCs.A, II/5, s. 379). Theodor Menzel'e göre ise Gülbaba, şeyhlik alâmeti olarak tacının tepesinde bir gül taşıdığı için bu adı almıştır (Festschrift Georg Jackob, s. 191 vd.).

Ayrıca II. Bayezid devrinde İstanbul'da, Galata Sarayı'nın kurulmasına öncülük eden üçüncü bir Gülbaba'nın yaşadığı da bilinmektedir (Atâ Bey, I, 72-73). İstanbul'un Anadolu yakasında Merdivenköy'den Üstgöztepe'ye

giden yolun sağında da bir Gülbaba Türbesi bulunmaktadır.

1543-1548 yıllarında, Budin Beylerbeyi Yahyâ Paşazâde Mehmed Paşa’nın emriyle Gülbaba’ya bir türbe yapılmıştır (bk. GÜLBABA TEKKESİ ve TÜRBESİ). Türbe, başta Macaristan’daki Türkler olmak üzere birçok müslümanın ziyaret ettiği bir yer olmuştur. Bunun sonucunda Gülbaba Macarlar’ın edebî hayatına da girerek hakkında hikâyeler, şiirler, makaleler ve bir piyes yazılmış, yaşayan folklor malzemesi olarak menkıbeleri defalarca yayımlanmıştır (bk. Kúnos, Dervisbaba rozsafái. Az elsö Budai Gülbaba-legenda, s. 4). Ziyaretçilerin bir kısmı Gülbaba için bazı manzumeler yazmış, zamanla çoğu kaybolan bu manzumelerden ancak bir iki levha yakın zamana kadar gelebilmiştir (Rumbeyoğlu, III/15, s. 963-964). Budinli Hisâlî’nin bu maksatla yazdığı bir manzume Osmanlı Müellifleri’nde yer almaktadır (II, 165).

Gülbaba’nın Misâlî mahlasıyla manzum ve mensur bazı eserler yazdığı ve Hurûfî olduğu kanaati yaygındır; ancak bu eserlerin Gülbaba’ya aidiyeti kesin bir şekilde tesbit edilememiştir. Başta şuarâ tezkireleri olmak üzere kaynaklarda yer alan Misâlî mahlaslı şairlerin Gülbaba ile münasebeti zayıftır (bk. Ahdî, vr. 184a-185a; Kınalızâde, II, 851-852; Riyâzî, II, vr. 130b).

Misâlî mahlasıyla yazılmış başlıca eserler şunlardır: 1. Feyznâme. Bir önsözle otuz iki bölümden (makale) oluşan 969 beyitlik bu mesnevinin dört nüshası bilinmektedir (Süleymaniye Ktp, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3359/3, vr. 41b-68a, nr. 3735, vr. lb-22a, Yazma Bağışlar, nr. 2268/3, vr. 78b-117a; Mehmet Sabri Koz özel kitaplığı). 2. Risâle-i Besmele. Mensur bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Hâşim Paşa, nr. 27/16, vr. 68b-71b). 3. Dîvân-ı Gülbaba. Salih Zeki Bolulu tarafından Süleymaniye Kütüphanesi’ne bağışlanan bu eser 186 varaktır (Yazma Bağışlar, nr. 2636). Naci Kum, eserdeki dokuz gazeli yayımlayarak Gülbaba’nın bir Hurûfî şairi olduğunu belirtmiştir (Ün: Isparta Halk Evi Dergisi, sy. 26-27, s. 380-384). 4. Miftâhu’l-gayb. Millet Kütüphanesi’nde kayıtlı olan nüsha (Şer‘iyye, nr. 1355/1) kayıptır. Misâlî adına kayıtlı on sayfalık bir Miftâhu’l-gayb nüshası da İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (TY, nr. 77). Rıza Tevfik (Bölükbaşı). Etude sur la religion des houroûfîs adlı eserinde (s. 227)

Miftâhu'l-gayb'ın altı beyitlik bir bölümünü yayımlamıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 774, vr. 184a-185a; Kınalızâde, Tezkire, II, 851-853; Riyâzî, Riyâzu'ş-şuarâ, Nurosmaniye Ktp., nr. 3724, II, vr. 130b; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 28, 141; Cevrî, Târih, İstanbul 1291, I, 22 vd.; Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme, VI, 225, 248; Atâ Bey, Târih, I, 72-73; H. J. F. von Purgstall, Geschichte des Osmanischen Reiches, Pest 1827-35, X, bk. İndeks; Kāmūsü'l-a'lâm, V, 2872; I. Kúnos, "Török irodalom", Pallas Nagy Lexicona, Budapest 1897, XVI, 232-236; a.mlf., Dervisbaba rozsafái, Az elsö Budai Gülbaba-legenda, Karcag 1942, s. 4; a.mlf., "Mesemondó Gülbaba Kandur kastely", Pesti Hirlap (Vasánapja), Budapest 2 December 1928; a.mlf., "Mesemondó Gülbaba Ali Kútja", a.e. (21 October 1928); a.mlf., "Mesemondó Gülbaba Turelemnek drága kove", a.e. (21 April 1929); a.mlf., "Mesemondó Gülbaba Dinnyécske", a.e. (18 Augustos 1929); A. K. Fischer, Gül-Baba: die Mohammedanische Wallfahrtsstätte in Budapest, Budapest 1898; B. Tóth, Magyar Ritkaságok, Budapest 1899, s. 116; Osmanlı Müellifleri, II, 165; G. Jackob, Avs Ungurns Türkenzeit, Berlin 1918; T. Menzel, "Beiträge zur Kentnis def Denvischtag", Festschrift Georg Jackob, Leipzig 1932, s. 191; L. Fekete. Budapest Törtenete: III-Budapest a Törökkorban, Budapest 1944, s. 270, 334 vd.; a.mlf., "Gül-Baba et le bektāsī derkāh de Buda", AOH, IV/1-3 (1954), s. 1-18; a.mlf., "Gülbaba", El2 (İng.), II, 1133-1134; Abdülbaki Gölpınarlı, 100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler, İstanbul 1969, s. 158; Gyula Germanus, Gondolotok Gülbaba Sirjanal, Budapeşte 1984 (bu eserin bazı bölümleri İsmail Doğan tarafından tercüme edilerek, TT, sy. 146 [1996], s. 45-53; sy. 147 [1996], s. 45-53'te yayımlanmış ve devamının da yayımlanacağı belirtilmiştir); K. Polónyi, Gül-Baba '87, Budapest 1987; Fahrettin Rumbeyoğlu, "Gül-Baba", TOEM, III/15 (1328), s. 962-965; G. Németh, "Der Name Gül-Baba", KCs.A, II/5 (1930), s. 331-332, 379; Tahir Erdem, "Gülbaba", Ün: Isparta Halk Evi Dergisi, II/19, Isparta 1935, s. 268-271; Naci Kum, "Gülbaba'nın Elde Ettiğimiz İzleri", a.e., III/26-27 (1936), s. 380-384; Fevziye Abdullah

Tansel, “Gül-Baba Adı Verilen İki Ayrı Şahsiyet Molla Murad Divân’ı ve Sünbül Sinan”, AÜİFD, XVI (1970), s. 67-78; Anna Masala, “Īl mistico Gül Baba”, Islam: Storia e Civilta, IX/4, Roma 1984, s. 255-261; “Gül-Baba”, TA, XVIII, 137-140; Orhan F. Köprülü, “Gül-Baba”, İA, IV, 832-834; Ziya Bakırcıoğlu, “Gülbaba”, TDEA, III, 387 (aşağıdaki eserlerin “Gülbaba” adını taşıması dışında konuyla bir ilgisi yoktur: Gül Baba, İstanbul 1955; Nurettin Gülten, Gül Baba, İstanbul 1976; Ali Rıza Önder, “Gül Baba”, TFA, sy. 162 [1963], s. 2941).

Mustafa S. Kaçalin

# GÜLBABA TEKKESİ ve TÜRBESİ

Budin'de XVI. yüzyılda yapılmış türbe ve Bektaşî tekkesi.

Budin'in fetihinden az sonra, 1543-1548 yıllarında Budin Beylerbeyi Yahyâ Paşazâde Mehmed Paşa tarafından Horozkapısı dışında, Veli Bey ılıcası yakınında Gülbababayırı denilen bağlık bir yerde yaptırılmıştır. Evliya Çelebi, "Dervişleri gazâya gider; yaz ve kış meydanlarında çeşitli şamdan, çerağ, kandiller, buhurdanlar, gülâbdanlar vardır. Kara ve deniz seyyahları mermer kapı ve duvarlarına pek çok beyitler yazmışlardır" dedikten sonra bu tekkenin Gazi Mihaloğulları'nın hayratı olduğunu bildirir. Yine Evliya Çelebi'ye göre Gülbaba, çiçekli bir bahçe içinde kurşun örtülü bir kubbe altında yatar. Sandukası yeşil çuha ile örtülü olup başında Bektaşî tacı vardır. Seyyah, "Âşık u sâdıkınım ettim ziyâret ben gedâ / Bülbül-i gûyâ gibi efgān edem ey Gülbaba" diyerek herhalde kendisinin de duvara bir beyit yazdığına işaret eder. Evliya Çelebi daha sonra türbedeki diğer iki beyti nakleder. Bunlardan ikincisinde Gülbaba'nın nereli olduğu bildirilir: "Merzifon'dan gelerek tuttu vatan / Şah Süleyman zamânı Güllü Baba." Evliya Çelebi aynı bilgiyi Budin'in ziyaret yerlerini anlatırken de tekrarlar. Bu yıllarda Budin'in en büyük müslüman mezarlığı Gülbaba Türbesi'nin çevresindeydi. Nitekim bu serhad şehrini tasvir eden eski bir gravürde, tekke ve türbenin bulunduğu Gülbababayırı'nın kabirlerle kaplı olduğu işaretlenmiştir. Evliya Çelebi'nin ifadesiyle "nice Zaloğlu Rüstem gibi yiğitlerin" yattığı bu kabristan Budin kaybedildikten sonra ortadan kaldırılmış, XVIII. yüzyılda da bir hıristiyan mezarlığına dönüştürülmüştür.

Aslı Viyana'da bulunan 974 (1566) tarihli bir tamir kaydından öğrenildiğine göre Gülbaba Tekkesi altmış dervişi barındıracak büyüklükteydi. Çok zengin vakıfları arasında Tuna üzerinde iki değirmen, Felheviz ve Szent Mihály kiliselerine ait evlerle bir manastır, János Hamamı'nın dört evi, tarlalar ve Solymár nahiyesinin bütünü bulunuyordu. 1551 yılında Budin'e gelen Georg Wernher, buradaki ılıcalardan bahseden yazısında adını vermeksizin Gülbaba Tekkesi'ne de birkaç satır ayırmıştır.

Evliya Çelebi Budin'in kaybedilmesinden yirmi dört yıl önce 1073'te

(1662), Peter Lambeck 1666’da, Edward Brown da 1669-1671 yılları arasında Gülbaba Tekkesi’ni ve türbeyi ziyaret etmişlerdir. Brown, adını “Dschulpapa” olarak verdiği tekkede şeyhin kendilerine kavun ve meyve ikram ettiğini, karşılığında da birkaç parça gümüş verdiklerini yazar.

Budin’in kaybedildiği yıllarda şehre gelen Giovanni Paolo Zenarolla burada üç tekke bulunduğunu bildirir. Bunlardan Hıdır Baba (Idirbaba) Tekkesi’nde on beş, Miftah (Miktâr) Baba Tekkesi’nde yirmi dervişin barınmasına karşılık Gülbaba (Giulbaba) Tekkesi’nde altmış derviş bulunduğunu, buraya gelen misafirlerin hoş karşılandığını, saygı ve ikram gördüğünü söyler. Budin’in 1686’da Türkler’den alınışına şahit olan İtalyan Bizozeri ise burayı, “Küçük bir koruluk içinde olan Gülbaba Tekkesi’nde buraya adını veren zatın kabri de vardır; bu mezarı çeşitli yerlerden Türkler ziyarete gelirler” diyerek anlatır.

Budin elden çıktıktan hemen sonra 1686’da çizilen bir resimde Gülbaba Tekkesi kırk iki numara ile işaretlenmiştir. Fontana Nessenthaler’in yine Budin’in kaybedilmesinin ardından çizdiği gravürde de yamaçta tekkenin harabesiyle daha yüksekte Gülbaba Türbesi sekiz köşeli mimarisi ve kubbesiyle belirtilmiştir.

1690’da tekke etrafındaki müslüman mezarlığı bağ haline getirilirken binaların bir kısmı üzerinde bir manastır kurulmuş, Gülbaba Türbesi olan yapı da Katolik Cizvit tarikatı rahipleri tarafından işgal edilerek kiliseye çevrilmiştir. Fakat XIX. yüzyıl içinde bu tarikatın faaliyeti durdurulunca türbe hıristiyan ibadet yeri olmaktan çıkarılmıştır. Sultan Abdülaziz’in Batı Avrupa seyahati programında 1867’de Budapeşte’ye de uğraması tasarlandığında türbe, belediye tarafından padişahın ziyaret etmesi ihtimali düşünülerek acele düzenlenmiş, etrafında padişah için bir de çadır kurulmuştur. Ancak Abdülaziz buraya kadar gelmediğinden belediye başkanı, türbenin tabanından küçük bir çukur açtırarak buradan aldığı toprağı Tuna üzerinde bir gemide konaklayan padişaha gümüş bir kap içinde takdim etmiştir. Bundan böyle bir İslâm türbesi görünümünde korunmasına özen gösterilen bu tarihî eser, âdeta Türk-Macar yakınlaşmasının bir sembolü olarak kabul edilmiştir. 1877 yılında Budapeşte’ye gelen, içlerinde Çaylak Tevfik’in de gazeteci olarak bulunduğu kalabalık bir Türk heyeti türbeyi ziyaret etmiş, bu seyahat

münasebetiyle Çaylak Tevfik bir kitap yazdığı gibi (bk. Bibil.) Macarlar tarafından da içinde, “İttihâd-ı Macar ve Türk ola dâim mes‘ûd” nakaratlı bir manzumenin yer aldığı Macarca bir kitap basılmıştır. Bu kitapta bulunan resimler arasında, Gülbaba Türbesi’nin bir İslâm kabrine dönüştürülmüş durumunu ve Türk heyetinin burada Fâtiha okuyuşunu gösteren bir gravür yer almaktadır.

Türbenin çevresi XIX. yüzyılda önce Joseph Thoma’nın mülkiyetine geçmiş, daha sonra Johann Wagner adında bir mimar tarafından satın alınarak buraya Rönesans üslûbunda bir galeri inşa ettirilmiştir. A. Karl Fischer, 1898’de Gülbaba ve türbesi hakkında bir monografi yayımladığında bu galeri henüz yapım halindeydi (bugün artık mevcut olmayan galerinin türbe ile birlikte resmi için bk. TA, XVIII, 138). A. Kari Fischer tarafından 1898’de yayımlanan küçük bir araştırmada yer alan bir resimde “tekkenin görünümünü gösterir” denilmekteyse de bütünüyle Batı üslûbundaki bu yapı bir Türk Bektaşî tekkesini değil, aynı yerde sonradan kurulan Cizvit manastırını tasvir etmektedir. Bu yıllarda Budapeşte’ye gelen müslümanlar Gülbaba Türbesi’ni ziyareti ihmal etmiyorlardı. Fischer’in yazdığına göre, bir müslüman ziyaretçi türbe yakınındaki bir evin sahibi bulunan büyük annesine başvurarak evin altındaki, eski bir taş ocağı olan kayadan oyma bodrumu ziyaret etmek istemiş ve Budin’in işgali esnasında düşmandan kaçan soylu bir Türk kızının burada öldüğünü söylemiştir. Wagner’in galerisinin yapımı sırasında türbenin kubbeden temele kadar çatlak olduğu anlaşılarak binayı takviye için yapılan araştırmada temelin yok denilecek kadar az olduğu görülmüş ve içinde herhangi bir kabre de rastlanmamıştır. Gülbaba Türbesi’nin mahiyeti ve Cizvitler’in burayı kilise olarak kullandıkları dönemde ortadan kaldırılıp kaldırılmadığı hususunda artık bir araştırma yapılması mümkün değildir.

Osmanlı Devleti’nin son yıllarında bu türbe ile ilgilenilerek tamir ve tefrişi için yardımda bulunulmuştur. 1885’te Lajos Grill adında bir mimar türbeyi tamir etmiş, Budapeşte’de Türk elçiliğinde görevli Rumbeyoğlu Fahreddin, türbe ve Gülbaba ile ilgili bir monografi yayımlamıştır. Budapeşte Üniversitesi mimarlık öğrencileri I. Dünya Savaşı yıllarında Macaristan’daki Türk eserlerinin rölövelerini çizdiklerinde, Semih Rüstem adında bir öğrenci türbenin o yıllardaki durumunu aksettiren plan ve

kesitini çizerek 1917’de yayımlamıştır. Budapeşte’de 1926-1927 yıllarında başşehbender olarak görevli bulunan Müftüoğlu Ahmed Hikmet

türbenin içini İstanbul’dan getirilen seccadelerle döşetmiştir. Gülbaba’ya daima iyi duygular besleyen Macarlar da onu konu alan bir oyun sahneye koymuş ve “Gülbaba” adıyla bir film yapmışlardır. Bu film 1940 veya 1941’de İstanbul’da bir sinemada gösterilmiştir. Romancı ve masal yazarı H. Chr. Andersen ile besteci Huszka’nın Gülbaba ile ilgili eserleri olduğu söylenmektedir.

II. Dünya Savaşı’nın ardından Macaristan’da komünist rejim hâkim olunca türbenin yıktırıldığı yolunda bir söylenti çıkmış, ancak bunun gerçek olmayıp sadece içindeki mefruşatın yok edildiği anlaşılmıştır. Macar hükümeti 1960’tan sonra, daha önce Wagner tarafından yapılan ve çeşitli çarpışmalarda yer yer zarar gören sütunlu ve kemerli galeriyi, belirli bir sanat akımının temsilcisi olmasına rağmen yıktırarak türbenin meydana çıkmasını sağlamış, Türk hükümeti de 1973’te buraya birçok sanduka örtüsü, halı, şamdan ve yazı levhası göndermek suretiyle iç dekorasyonunu tamamlatmıştır. Gülbaba Türbesi’nin yanına minareli ve kubbeli bir cami inşa edilerek burayı bir İslâm merkezi haline getirme projesi ise henüz gerçekleşmemiştir.

Gülbaba Türbesi, klasik Osmanlı dönemi Türk türbe üslûbuna uygun biçimde sekizgen bir yapı olarak ve muntazam kesme taştan inşa edilmiştir. Üstü aslında muhtemelen kurşun kaplı bir kubbe ile örtülüydü. Bina Cizvit papazları tarafından kiliseye dönüştürüldüğünde iki pencere örülerek bir cephesinde Türk mimarisinde benzeri olmayan oval bir pencere açılmış, kubbenin tepesine de binaya bir kilise görünümü vermesi için bir aydınlık feneri eklenmiştir. Fakat Fischer’in monografisinden öğrenildiğine göre kubbe delinmediğinden bu aydınlık feneri gerçekten içeriyi aydınlatmıyordu. Son onarımlarda bu fener kaldırılarak kubbenin tepesine Türk sanatındaki şekline hiç uymayan bir alem konulmuştur. Türbe kilise haline getirildiğinde yay kemerli kapının bu unsuru sökülerek giriş açıklığı üstteki sivri kemerle birleştirilmişken sonraları bu giriş aslına uygun biçime sokulmuştur.

Rumbeyoğlu Fahreddin türbede Gülbaba’yı anlatan bir levhanın

bulunduğunu söyler. İlk beytinde, “Bunda medfun Gülbaba hazretleridir dâima / Bülbül-âsâ zâiridir rûh-ı pâk-i etkıyâ” denilen, Kemal adlı bir şaire ait bu methiye sonradan kaybolmuştur.

Gülbaba Türbesi’nin restore edilmesi için faaliyet göstermekle de tanınan müslüman Macar ilim adamı Hacı Abdülkerim Germanus (Gyula Germanus) yapıyı bir kitabına ad olarak seçmiştir. Ancak Gondolatok Gül Baba Siryánál (Gülbaba Türbesi’nde düşünceler) adlı bu kitap yazarın bir sembol olarak ele aldığı Gülbaba adı etrafında İslâm kültür ve medeniyetini tanıtmaya yönelik düşüncelerinin yer aldığı bir eserdir (Budapest 1984).

Avrupa içlerindeki Osmanlı-Türk hâkimiyetinin günümüze kadar ulaşabilen pek az sayıdaki mimari hâtıralarından olan Gülbaba Türbesi, Macarlar’ın gösterdiği ilgi ve Türkiye’nin desteği sayesinde uzaklarda kalmış bir geçmişi haysiyetli bir biçimde yaşatmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 225, 244-245; B. Eródí, A Török Küldöttség, Látogatá Sának Emlék-Konyve, Budapest 1877, s. 42-45; Mehmed Tevfik, Yâdigâr-ı Macaristan, İstanbul 1294; A. K. Fischer, Gül Baba: die Mohammedanische Wallfahrtsstätte in Budapest, Budapest 1898; E. Foerk, Török Emlékek Magyarszágban, Budapest 1917, lv. 3; W. Björkman, Ofen zur Türkenzeit, Hamburg 1920, s. 37; İ. Habib Sevük, Tuna’dan Batı’ya, İstanbul 1935, s. 68 vd.; L. Fekete, Budapest Törtenete: III-Budapest a Törökkorban, Budapest 1944, s. 97-98, 270-272, 334-338, 413-414; a.mlf., “Souvenirs turcs en Hongrie”, Nouvelle Revue de Hongrie, Budapest, Ekim 1943, s. 10; a.mlf., “Gül-Baba et le Bektāşī Derkāh de Buda”, AOH, IV/1-3 (1955), s. 1-18; A. Kemali Aksüt, Sultan Aziz’in Mısır ve Avrupa Seyahati, İstanbul 1944, s. 197; J. Molnár, Le turbé de Gül Baba, Budapest 1970; a.mlf., Macaristan’daki Türk Anıtları, Ankara 1973, s. 14, lv. XXIV-XXV; a.mlf., A Török világ emlékei Magyarozszágon, Budapest 1976, s. 66-68; G. Gerö, Turkish Monuments in Hungary, Budapest 1976, s. 29-30; a.mlf., “Beiträge zur Geschichte der Türkischen

Bautätigkeit in Ungarn", Acta Historiae Artium, XIV, Budapest 1968, s. 244-245, rs. 10; Filiz Yenişehirlioğlu, Türkiye Dışındaki Osmanlı Mimari Yapıları, Ankara 1989, s. 89; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri I, s. 132-133, rs. 72-78; Rumbeyoğlu Fahreddin, "Gül Baba", TOEM, III/15 (1328), s. 962-965; Tahir Erdem, "Gülbaba", Ün: Isparta Halkevi Dergisi, II/19, Isparta 1935, s. 268-271; Naci Kum, "Gülbaba'nın Elde Ettiğimiz Eserleri", a.e., III (1936), s. 380-384; Fethi Tevetoğlu, "Yıktırılan Gül-Baba Tekkesi", TFA. II (1952), s. 515-516; a.mlf., "Gül-Baba", TA, XVIII, 137-140; Yılmaz Öztuna, "Macaristan'da Bir Türk Dergâhı: Gül Baba", Hayat Tarih Mecmuası, I/3, İstanbul 1967, s. 7-9; Emin Yakıtal, "Gül Baba", TDA, sy. 14 (1982), s. 184-188; Necip Abdülhamitoğlu, "Budapeşte'deki Gül Baba Türbesi", TK. XXI/233 (1982), s. 695-703; Anna Masala, "Il mistico Gül Baba-Una tomba ottomano a Budapest", Islam: Storia e Civilta, IX/4, Roma 1984, s. 255-261; Orhan F. Köprülü, "Gül-Baba", İA, IV, 832-834.

Semavi Eyice

# GÜLBAHAR HATUN

(ö. 898/1492)

II. Bayezid'in annesi.

Hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Osmanlı sarayına 850 (1446) yılında girdiği, Arnavut, Sırp veya Fransız asıllı olduğu rivayet edilir. Haziran 1468 tarihli bir hüccette adı Gülbahar bint Abdullah şeklinde geçtiğine göre (BA, Ali Emîrî-II. Mehmed, nr. 33) esir veya câriye olarak saraya getirildiği anlaşılmaktadır. Onun Şehzade Mehmed ile (Fâtih Sultan Mehmed) ne zaman tanıştırıldığı ve hanımı olduğu tam belli değildir. Oğlu Bayezid'i 1448'de Dimetoka'da dünyaya getirmiş olmasından hareketle bu evliliğin, Şehzade Mehmed'in tahta ilk cülûsu (1444) ve hal'inin (1446) ardından tekrar tahta çıkan babası II. Murad tarafından İskender Bey'e karşı

sefere gitmek üzere Manisa'dan çağrılmasından sonra gerçekleştiği söylenebilir. Nitekim Şehzade Mehmed, 1448-1450 yıllarında babasının yanında İskender Bey üzerine yapılan sefere, II. Kosova Savaşı'na ve ardından Arnavutluk harekâtına katılmıştı. Bu süre zarfında, Osmanlı padişahlarının zaman zaman kaldıkları Dimetoka'da bulunduğu anlaşılan Gülbahar Hatun'un, Şehzade Mehmed'in 1450 kışında Dulkadıroğlu Süleyman Bey'in kızı Sitti Hatun ile Edirne'deki muhteşem düğününün ardından onlarla birlikte Manisa'ya gidip gitmediği, ayrıca Mehmed'in 1451'de padişah oluşu ve İstanbul'un 1453'te alınışından sonraki durumu hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Fakat bu dönemde oğlu Bayezid'in yanında Edirne'de bulunmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Oğlunun henüz yedi yaşında iken 1455 veya 1456'da Amasya'ya sancak beyi olarak gönderilmesi üzerine onunla birlikte gittiği bilinmektedir. Bayezid'in sünnet düğünü dolayısıyla 1457'de Edirne'de hazır bulunduğu anlaşılan Gülbahar Hatun, oğlunun 1481'de tahta çıkmasına kadar Amasya'da yaşamıştır. Nitekim bu dönem içerisinde II. Mehmed Trabzon seferi sırasında (1461) ona Amasya'da bir köyü mülk olarak vermişti (BA, Ali Emîrî-II. Mehmed, nr. 28, 30). Gülbahar Hatun'a ait Tokat ve Amasya'da bazı vakıfların bulunduğu bilinmektedir. Kasım 1479 tarihli bir hükümden anlaşıldığına

göre, II. Mehmed bu bölgedeki mülklerin çoğunun hukuka uygun olmaksızın onun tasarrufuna geçtiğini ve buraların timar olarak dağıtılması gerektiğini belirtip mülk hissesine karşı cebelü* çıkarmasını istemişti (BA, Ali Emîrî-II. Mehmed, nr. 24). Bu durum, II. Mehmed'e muhalif grubun toplanma merkezi olan Amasya'daki oğlu Bayezid ve Gülbahar Hatun'a karşı aldığı tavrı gösterir.

II. Bayezid'in tahta çıkmasından sonra İstanbul'a gelen Gülbahar Hatun'un vâlide sultan olarak nüfuzu ve etkisi giderek arttı. Hatta devlet işlerine dahi karıştı. Oğluna yazdığı bugün mevcut iki mektubunda onun üzerinde büyük tesiri olduğu, bazı devlet adamlarının durumu hakkında değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir (Uluçay, Haremden Mektuplar, s. 18-20). II. Bayezid'in de annesinin sözlerine değer verdiği anlaşılmaktadır. Bu mektuplardan birinde oğluna Hersekzâde Ahmed Paşa aleyhinde, II. Bayezid'in lalası Ayaş Paşa ve Hızırbeyoğlu Mehmed Paşa lehinde tavsiyelerde bulunmaktadır.

Gülbahar Hatun yaklaşık on bir yıl kadar sarayda güçlü bir sima olarak yaşadıktan sonra vefat etti. Kendi adıyla anılan türbesi Fâtih Camii avlusunda Fâtih Türbesi karşısında bulunmaktadır. 1766 zelzelesinde zarar gören türbe 1767-1768 yıllarında yeniden yaptırılmıştır. Gülbahar Hatun'un II. Bayezid'den başka, Akkoyunlular'a gelin giden Gevherhan Sultan'ın da annesi olduğu bilinmektedir. 1451 tarihli kitâbesi bugüne ulaşan ve Edirne'de bir mahalleye adını veren Gülbahar Hatun Mescidi'nin ise ona ait olup olmadığı belli değildir.

## BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 10288, 10292; BA. Ali Emîrî-II. Mehmed, nr. 24, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36; BA. Ali Emîrî-II. Bayezid, nr. 30; Sicill-i Osmânî, I, 64; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 320-321, 357, 379; Uluçay, Padişahların Kadınları, s. 18-19; a.mlf., Haremden Mektuplar, İstanbul 1956, s. 18-20; a.mlf., Harem, Ankara 1971, II, 64, 66; A. D. Alderson, The Structure of the Ottoman Dynasty, Oxford 1956, s. 83, tablo. XXVII,

XXVIII; F. Th. Dijkema, The Ottoman Historical Monumental Inscriptions in Edirne, Leiden 1977, s. 31-32; Fr. Babinger, “Mehmed’s II Heirat mit Sitt-Chatun (1449)”, Äufsatze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante, München 1962, I, 226, 233-235; “Gülbahar Hatun Türbesi”, TA, XVIII, 140-141; Halil İnalcık, “Mehmed II”, İA, VII, 509; a.mlf., “Murad II”, a.e., VII, 610; Şerafettin Turan, “Bayezid II”, DİA, V, 234.

Feridun Emecen

# GÜLBAHAR HATUN CAMİİ

(bk. MEYDAN CAMİİ).

# GÜLBAHAR HATUN CAMİİ ve TÜRBESİ

Trabzon’da XVI. yüzyıla ait cami ve türbe.

Bugün Atapark denilen semte yakın zamana kadar adını veren cami, Yavuz Sultan Selim’in annesi Gülbahar Hatun tarafından yaptırılan külliyenin en önemli birimidir. Külliyenin diğer binaları ortadan kalkmış, günümüze sadece cami ile türbe ve yakın yıllarda yenilenmiş olan şadırvan kalmıştır. Caminin üzerinde bir kitâbe bulunmamakla birlikte türbenin kitâbesine göre onun da 911 (1505-1506) yılına doğru yapıldığı sanılmaktadır.

Zâviyeli (veya tabhâneli) plan tipinde olan caminin kuzeyinde altı mermer sütunla taşınan beş kubbe ve geniş bir saçağın örttüğü son cemaat yeri bulunmaktadır.

Mukarnaslı taçkapının üstüne rastlayan orta kubbeye geçiş yine mukarnaslarla sağlanmıştır. Kapının iki tarafında birer mihrâbiye ve ikişer pencere yer alır. Caminin harimine bu cepheden üç kapı ile girilmekte ve taçkapı ana mekâna, köşelerde bulunan diğer iki kapı zâviyelere açılmaktadır. Her üç kapının da önünde giriş yolları bulunmakta ve orta yolun ikiye böldüğü son cemaat yerinin zemini yüksek bir seki oluşturmaktadır.

12 X 12 m. ölçülerindeki ana mekânın üzeri, dışarıdan onikigen kasnağa oturan pandantifli kubbe ile örtülmüştür. Cepheden iki, yanlardan birer pencere ile aydınlatılan harimin kubbe kasnağında da dört pencere bulunmaktadır. 4,50 X 5,45 m. ölçülerinde olan köşelerdeki iki zâviyenin üzerleri kubbe ile örtülüdür ve yanlara açılan birer pencere ile aydınlatılmışlardır. Caminin mermer mihrabı taçlı olup rûmîlerle süslenmiştir. 1970’li yıllarda yapılan restorasyonlarda son cemaat yeri kubbeleri dahil caminin bütün tezyinatı yenilenmiş, bu arada mihrabın kenarları da boyanmıştır. Küçük frizlerin bulunduğu minber yine mermerden yapılmıştır ve gösterişsizdir. Sekiz köşeli kürsüsü caminin batı

duvarına bitişik olan minare bir sıra beyaz, bir sıra kırmızı kesme taşla örülmüş ve şerefesi mukarnaslı olarak inşa edilmiştir. Avlunun ortasında yer alan şadırvan mevcut kalıntılar üzerine tamamlanmıştır. Demir şebekeli havuz, gittikçe daralan sekiz sütuna oturmuş çadır şeklinde yüksek bir külahla örtülüdür; külah caminin tüm örtü sisteminde olduğu gibi kurşunla kaplıdır.

Caminin doğusunda bulunan türbe sekizgen prizma şeklinde olup kubbelidir; kurşunla kaplı ve hafifçe sivri olan kubbe sekizgen bir kasnağa oturtulmuştur. Türbenin kuzey yüzü dışında bütün cephelerinde pencere bulunmaktadır. Renkli taşlarla tezyin edilmiş pencere kemerlerinin üzerinde birer kabartma madalyon yer almakta ve bunların içlerinin zengin süslemelerle doldurulmuş olduğu görülmektedir. Güneydoğuya açılan kapının üstünde inşaat kitâbesi ve ayrıca rûmîler içinde iki besmele bulunmaktadır.

Külliyenin bugüne ulaşmayan yapılarının en önemlisi Sultâniye Medresesi adıyla da tanınan medresedir. Caminin kuzeyinde yer aldığı ve iki katlı olduğu bilinen medrese 1883'te tamir edilmiş, ancak bakımsız hale geldiği için 1927 yılından sonra ortadan kaldırılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 87-90; Şakir Şevket, Trabzon Tarihi, İstanbul 1924, s. 340-341; Kemal Karadenizli, Trabzon Tarihi, Ankara 1954, s. 389; Ömer Akbulut, Trabzon Kitabeleri, İstanbul 1954, s. 5-7; T. Succi, Trebisonda. Porta d'oriente, İstanbul 1973, s. 255-256; Mahmut Goloğlu, Trabzon Tarihi, Ankara 1975, s. 31-34; Şamil Horuloğlu, Tarihî Eserleri ile Trabzon, Ankara 1978, s. 45-49; Yüksel, Osmanlı Mimârîsi V, s. 451-454; Erdem Yücel, Trabzon, İstanbul 1988, s. 50-52; Halil Edhem (Eldem), "Trabzon'da Osmanlı Kitâbeleri", TOEM, I/48 (1334), s. 324; Selina Ballance, "Early Turkish Building in Trabzon", TTK Belleten, XXIX/113 (1965), s. 73-74, rs. 1-5.

Özkan Ertuğrul

# GÜLBANK

گلبانگ

Tarikat toplantılarında, bazı dinî ve resmî törenlerde belli bir edâ ile veya makamla okunan dua.

Farsça'da "gül sesi" mânasına gelen kelimeye sözlüklerde birbirine yakın anlamlar verilmiştir. Dihhudâ, gülbâm ile gülbangin Farsça'da aynı mânaya geldiğine işaret ettikten sonra "coşkulu bir şekilde yüksek sesle bağırma, savaş esnasında askerlerin attığı nâra, bülbül sesi, müjde, bir makam adı" olarak kullanılışlarına dair birçok örnek vermektedir (Luġatnâme, XXIII, 354). Mütercim Âsım gülbangi, "Mehterler nevbete başlarken ve selâtîn ü vüzerâ süvâr olurken çavuşlar yek-dehen demsâz olurlar" şeklinde "alkış"a yakın olarak tarif eder (Burhân-ı Kātı' Tercümesi, II, 111). Türkçe sözlüklerde kelimeye, "bir cemaat tarafından bir ağızdan makamla çağrılan dua ve sürûd ve âhenk veya tekbir ve tehlîl; vaktiyle mektebe yeni başlayan çocuğun hânesi kapısının önünde mektep çocuklarının ettikleri dua" (Kāmûs-ı Türkî, s. 1175); "âyinlerde ve bazı merasimde müteaddit adamlar tarafından dua ve alkış tarzında hep bir ağızdan bağrışma" (Türk Lugatı, IV, 103) gibi karşılıklar verilmiştir. Gülbank okunması için daha çok "gülbank çekme" deyimi yaygındır.

Gülbank kelimesi Türk edebiyatında bu anlamların yanında başka mânalarda da kullanılmıştır. Nef'î'nin, "Tuta dünyâyı hep gülbang-i kûs-ı nusret âvâzı" mısraında gülbank "zafer havaları vuran kös sesi, zafer nârası" anlamındadır. "Hükm-i âsafla arşı aldı erbâb-ı Salâh /

İşitip gülbang-i İslâm'ı adû etti enîn" (Sürûrî) beytinde şair gülbank kelimesini tekbir ve tehlîl yerine kullanmıştır. Yahya Kemal'in bir mehter marşı olarak bestelenen "Yeniçeriye Gazel" adlı şiirinde yer alan, "Vur pençe-i Alî'deki şemşîr aşkına / Gülbangi âsumanı tutan pîr aşkına" beytinde ise "dua ve zikir" anlamındadır. Şeyh Galibin bir na'tındaki, "Gülbang-i kûdümün çekilir arş-ı Hudâ'da / Esmâ-i şerifin anılır arz u semâda" beytinde Hz. Peygamberin adının arş ve semada yankılanması

gülbank kelimesiyle ifade edilmiştir. Fars ve Türk edebiyatlarında ezan için ayrıca “gülbang-i Muhammedî” ve “gülbang-i müselmânî” tamlamaları kullanılmaktadır (Dihhudâ, XXIII, 355).

Gülbankler yapılacak işin hayırlı, uğurlu olması veya sağlık, esenlik, başarı dileğiyle ve kalıplaşmış bir ifade tarzıyla Allah’a yalvarıp yakarmayı dile getiren dua metinleridir. Osmanlı cemiyet hayatında çeşitli toplantılar yanında dinî törenlerde, özellikle tarikat âyinlerinde okunan birbirinden farklı gülbank metinlerinin en belirgin vasıfları, dualar gibi seci ve iç kafiyelerin de yardımıyla ve belli bir eda ile yüksek sesle okunmaya elverişli melodik bir yapıya sahip bulunmalarıdır. Gülbankler, genellikle bitirilen işin ardından gülbank çekmekle görevli kişi tarafından okunur.

“Terceman” kelimesi de zaman zaman gülbank ile eş anlamlı olarak kullanılır. Ancak terceman ile gülbank arasındaki en önemli fark tercemanın yatağa girildiğinde, uykudan kalkıldığında, tıraş olurken, yeni ay görüldüğünde, bir kabir veya türbe ziyareti esnasında bir kişi tarafından okunabilmesidir. Gülbank ise topluca yapılan bir merasim sırasında belirli bir âdâb içinde şeyh, dede, baba veya bu işle görevli kişilerce çekilir. Genellikle Türkçe olan ve daha çok Bektaşîler’le fütüvvet ehli arasında yaygın olan tercemanların bilhassa manzum olanlarının bir kısmının müellifi belli olduğu halde gülbankler anonimdir. İsmail Erünsal’ın özel kütüphanesinde bulunan yazma bir cönkte “dâr, tâc, vudû, gusül, ikrar, vedâ, eşik, çamaşır, post, meydan, teslim, niyaz, tîğ-bend, ziyâret-i türbe, tevbe, su, lokma, yatak, çırağ, hak, hayırlı” başlıkları altında yirmi bir terceman metniyle bir sabah gülbangi yer almaktadır (fotokopisi için bk. İSAM Ktp., nr. 40701).

Osmanlı hayatında gülbank okuma geleneğinin gelişip yayılmasında tekkelerin ve tasavvuf erbabının önemli tesiri olmuştur. Doğum, ad koyma, sünnet olma, mektebe başlama, tarikata giren yeni dervişe arakıyye giydirme, evlenme gibi törenlerde ve cenazelerde bir şeyh veya hoca efendi tarafından gülbank okunurdu.

Mevleviyye, Bektaşiyye ve Halvetiyye’nin bazı kollarının yanı sıra Yeniçeri Ocağı’nda da gülbank okunması yaygın bir âdetti. Fütüvvet ehli esnaf arasında yapılan yâran toplantılarıyla çıraklık, kalfalık, ustalık gibi esnaf

teşkilâtı merasimlerinde de gülbangin önemli bir yeri vardı. Yeniçeri gülbanklerinin bir örneği mehter törenleriyle günümüze ulaşmıştır.

Gülbank metinleri genellikle Türkçe'dir. Mevlevî gülbanklerinin baş tarafında bazan Meṣnevî'den seçilmiş beyitler yanında nâdir olarak da Arapça ibareler yer alır (örnekler için bk. Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, s. 104, 127, 130). Çok uzun gülbank metinleri bulunduğu gibi birkaç cümleden ibaret olanlar da vardır. Gülbankler daima "Allah Allah illallah, Allah Allah eyvallah, bism-i şâh Allah Allah" gibi kalıplaşmış bir ifade içinde tekrar edilen "Allah" lafzı ile başlamaktadır. Gülbank, hangi işin ardından çekilecekse ona işaret eden bir veya birkaç cümle ile devam eder, arkasından klasik dua cümleleri yer alır ki bu kısım gülbangin en uzun bölümünü teşkil eder. Nihayet Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin adlarıyla, gülbank çekenin bağlı olduğu tarikat silsilesinin önde gelen bazı şeyhleri, özellikle de son şeyhin ismi anılır. Bu kişilerden medet ve himmet talep edilmesinin ardından gülbank, "Demine devranına hû diyelim" sözüyle sona erer. Dinleyenlerin bir ağızdan yüksek sesle "hû" diyerek karşılık vermesiyle gülbank çekme işi tamamlanır. Bu son "hû" nefes yettiğince uzatılır. Mevlevîler'de gülbank çekilirken hazır bulunanlar sonuna kadar sessizce dinler ve sadece son "hû"ya iştirak ederler. Bektaşî ve Alevîler'de ise gülbank çekme sırasında muhib ve dervişler niyaz vaziyeti alırlar, yani ayakta bulunanlar ayağını "mühürler", ellerini niyaz vaziyetinde tutarlar; oturanlar sağ ellerinin parmak uçlarını sol ellerinin parmak uçları üstüne koyacak şekilde yere değdirip üzerine secde eder ve gülbank sonuna kadar bu durumda kalırlar; gülbank bitince "hû" diyerek niyazdan kalkarlar. Ayrıca bu esnada belli bir âhenk ile "Allah Allah" diye zikrederek gülbange iştirak ederler. Diğer tarikatlarda dervişler, secde durumunda "Allah Allah" diye zikredip gülbank çekmeye katılırlar.

Mevlevî tarikatında çok önemli yeri olan gülbanklere dair çeşitli bilgiler bu konuda yazılmış âdâb ve erkân kitaplarında mevcuttur. Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı adlı eserinde (s. 127, 130) sımat / somat (sofra-yemek), aşure, seyahat, şeb-i arûs, zifaf, hatim, eşik, seyahat ve cenazeye dair çeşitli gülbank metinleri vermiştir. İsm-i celâl zikrinden sonra çekilen şu gülbank Mevlevî gülbangine örnek olarak verilebilir: "Vakt-i şerîf hayrola, hayırlar fethola, şerler defola, Allahu azîmüşşân ism-i zâtının nûru ile kalbimizi pürnûr eyleye. Demler safâlar ziyâde ola. Dem-i

Hazreti Mevlânâ, sırr-ı Şems-i Tebrîzî, kerem-i İmâm-ı Alî hû diyelim hû!” Mevlevîlik’te önemli yeri bulunan şeb-i arûs töreninin sonunda şeyh efendi önce, “Bîşterâ bîşterâ cân-ı men / Peyk-i der-i hazreti sultân-ı men” beytini, ardından da şu gülbangi okur: “Vakt-i şerîf hayrola, hayırlar fethola, serler defola. Leyle-i arûs-ı rabbânî, vuslat-ı halvet-serâ-yi sübhânî hakk-ı akdes-i hüdâvendigârîde ân-be-ân vesîle-i i‘tilâ-yı makām ve füyûzât-ı rûhâniyyeti aliyyeleri cümle peyrevânı hakkında şâmil ü âm ola. Dem-i Hazreti Mevlânâ, sırr-ı Şems-i Tebrîzî, kerem-i İmâm-ı Alî, hû diyelim hû!”

Gülbank ve terceman bakımından en zengin malzemeye sahip olan Bektaşîlik’te hemen her tören için ayrı gülbankler tertip edilmiştir. İkrar, aşure, nevruz, çerağ, ad koyma, sünnet, lokma erkânı, sofra, gasil, cenaze, defin gülbankleri bunların belli başlılarıdır. Tarikata ait âdâb kitaplarıyla cönklerde pek çok örneği bulunan bu gülbanklerin bir kısmı, kısmen sadeleştirilip metin farklılıklarına da işaret edilerek Bedri Noyan tarafından Bektâşîlik Alevîlik Nedir (Ankara 1987) adlı kitapta verilmiştir. Erkânın tamamlanmasından sonra okunan “büyük gülbank” (s. 268-273) karakteristik bir Bektaşî gülbangidir. Bu gülbangin hemen hemen aynı unsurları taşıyan kısa bir örneği şöyledir:

“Bism-i şâh, Allah Allah! Akşamlar hayrola, hayırlar fethola, serler defola. Müminler ber-murâd ola, münkirler mâtola, münafıklar berbâd ola. Allah Allah! Demler dâim, cemler kāim, ibadetler sahih ve sâlim ola. Gönüller şâdola, meydanlar âbâd ola, meclisler küşâd ola. Allah Allah! Er Hak Muhammed Ali

cümlemize muîn ve zahîr ve dest-gîr ola. On iki imam ve on dört ma‘sûm-ı pâkân efendilerimizin hayır himmetleri üzerlerimizde hâzır ve nâzır ola. Hemîşe iltifat-ı ulyâları ve rûhâniyyeti aliyyeleri yâr ve yâverimiz ola. Çağırdığımız demde feryâd-reslerimiz ola. Muhabbetleri dâim ve kāim ola. Allah Allah! Nazar-ı şerîfleri zâhirlerimizi mâmur, bâtınlarımızı pür-nûr eyleye. Hazreti Hakk-ı veliyy-i mutlak rütbe-i a‘lâları der-i sahrâ-yı mahşer bâ-şehîdân-ı Kerbelâ cümlemizi haşr ü cem‘ eyleye. Allah Allah! Tâcü’l-ârifîn, gavsü’l-vâsılîn, sultânü’l-âşıkîn, pîrimiz, üstâdımız, melce-i melâzımız Hz. Seyyid Muhammed Hünkâr Hacı Bektâş-i Veliyy-i Horasâniyyü’n-Nîşâbûrî-kaddese’llâhü sırrahü’l-âlî ve’l-celîefendimiz hazretlerinin himmeti ulyâları ve rûhâniyyeti aliyyeleri üzerimizde sâyebân

ola. Sülûkünde sabit-kadem edip kötü işlerde bulundurmaya. Nâmerde muhtâç ettirmeye. Zevk-i vicdân, ilm ü irfân, kemâl-i hâl, fütûhât-ı kısmet kerem ve inâyet eyleye. Allah Allah! Mefhar-i ehl-i îmân Hazreti Balım Sultan, Sarı İsmâil Sultan, Hacim Sultan, Seyyid Ali Sultan, Abdal Mûsâ Sultan, Kaygusuz Sultan, Şahkulu Sultan, Mansûr Baba Sultan ve gelmiş geçmiş dedebaba sultanlar ve bilhassa mürşid-i muhteremimizin (burada zamanın dedebabasının adı söylenir) himmetleri hâzır, kerâmetleri bâhir, velâyetleri nâzırımız ola. Her geldikçe hakkımızda hayırlısını ihsan eyleye. Güç işlerimizi âsan, müşkil işlerimizi halleyleye. Allah Allah! Nefeslerimizi keskin, tîğlerimizi bürran, dîdelerimizi bînâ, kalplerimizi musaffâ eyleye. Çerağ sahiplerinin çerağları rûşen ola. Hayır sahiplerinin hayrı kabûl ola. Kurban sahiplerinin kurbanları makbûl ola. Allah Allah! Deryada ve karada olan ehl-i îmân can kardeşlerimize sıhhat ve selâmet ihsân eyleye. Ve bu tarîk-i aliyyeden güzerân eden ehl-i îmân canların rûh-ı revânları şâd ü handân ola. Allah Allah! Huccâc-ı müslimîne ve guzât-ı müsâfirîne hayırlı selâmet ihsân eyleye. Namazlarımız, niyâzlarımız, erkânlarımız pesendîde-i bârigâh-ı kibriyâ ola. Hastalarımıza şifâ, borçlularımıza edâ, bi-gayri hakkın esir ve mahbus olanlarımıza hayırlısıyla halâs nasîb eyleyip gāib hazînesinden merzûk eyleye. İnâyet-i seyyid-i kâinat, sırr-ı Murtazâ Alî, dem-i pîr hünkâr Hacı Bektâş-i Velî ve çerâğ-ı kānûn-ı evliyâ ebed ola. Gerçek erenlerimizin demine, devrânına hû!”.

Alevîlikte de Bektaşîlik tesiriyle geliştiği anlaşılan benzer bir gülbank edebiyatından söz edilebilir. Ancak Alevî gülbankleri Bektaşîliğe göre kısa ve basit olup daha sade cümlelerden ibarettir.

Mehmet Yaman’in Alevîlik hakkında yazdığı bir kitapta (bk. bibl.), bu zümrenin törenlerinde çekilen gülbanklerden bir kısmını dua adıyla anması ve metinleri sadeleştirip bazı ilâvelerde bulunması, geleneksel gülbank yapısına müdahale olarak dikkat çekicidir. Aynı müdahale yer yer Bedri Noyan’da da görülmektedir. Alevî gülbankleri, bazı terceman ve şiirler ilâvesiyle yeni yayımlanmış eserlerden derlenerek Ömer Uluçay tarafından Gülbang, Alevilikte Dua adıyla neşredilmiştir (Adana 1992).

Cehri zikir yapan Halvetiyye, Kādiriyye, Rifâiyye gibi tarikatlarda da hemen hemen aynı vesilelerle yapılan merasimlerde benzer şekillerde kısa gülbankler çekilir. Gülbank çekmekte olduğu kadar zemin ve zamana

metinler tanzim etmekteki kudretiyle de tanınan son Cerrâhî şeyhlerinden Muzaffer Ozak'ın verdiği sofra gülbangi şöyledir: "Elhamdülillâh Allah. Elhamdülillâh yâ Allah. Elhamdülillâh lâ ilâhe illallah hû lâ ilâhe illallah Allah. Bu gitti ganîsi gele, Hak berekâtın vere. Yensin eksilmesin, taşsın dökülmesin, kotaranlar, pişirenler, getirenler nur olsun; içleri, dışları sürûr olsun; gönülleri aşk-ı ilâhî ve aşk-ı resûl ile dolsun. Yediğimiz nimet ibadete kuvvet olsun, gözümüz sırlar görsün. Üçler, yediler, kırklar, cümle veliyyullahın himmetleri üstümüzde olsun. Devletimiz adl ile tâ kıyamet pâyidar olsun. Ordularımız düşmana galip olsun. Düşmanlarımız kahr u tedmîr olsun. Ümmet-i Muhammed'in âsileri ıslah olsun. Hastalar şifâyâb, dertlere derman olsun. Âşıklar vuslat bulsun. Bi-hürmeti aşk-ı ilâhî, nûr-ı nebî, kerem-i Alî, gülbang-i Muhammedî, selâmet-i hâzırûn, selâmet-i gāibûn, üçler, yediler, kırklar, İslâm'a boyun eğsin cümle ırklar. Kalksın aradan dertler. Dem-i evliyâullah, sırr-ı enbiyâullah bi-şefâatihim ecmaîn. Vâris-i Hayder-i kerrâr, sâkī-i aşk-ı ilâhî pîrimiz Sultan Nûreddîn-i Cerrâhî dem-i devrânına hû diyelim hû, tekabbel minnâ kerem-i mevlâ yâ Allah hû!" (Ozak, s. 58).

Bektaşîliğe bağlı olduğu için Ocağ-ı Bektâşiyân adıyla anılan Yeniçerilik teşkilâtı merasimlerinde de çeşitli vesilelerle gülbank okunurdu. Hatta 94 veya 99. cemaat ortasında Hacı Bektaş babalarından biri Hacı Bektaş vekili olarak bulunurdu (Uzunçarşılı, s. 150). Bunun yanında, sabah ve akşam saatlerinde ordunun selâmet ve muvaffakiyetine dua etmek için dervişler görevlendirilirdi. Dervişlerin en kıdemlisi, yeniçeri ağasının atının önünde giderken yüksek sesle "kerîm Allah" sözünü tekrar eder, diğerleri de buna "hû" diyerek mukabele ettiği için (a.g.e., s. 159-160) bunlara "cemâat-i hû-keşân" denilirdi. Ayrıca ocağın başçavuşları ve çavuşları da zaman zaman kendi ortalarında gülbank çekme vazifesini görürlerdi. Nitekim yeniçeri aşçıları olan seğirdim ustaları arasındaki en yaşlı üç başçavuştan biri, etlerin kasaplardan teslim alınmasından önce Etmeydanı'nda yapılan törende meydan şeyhi olarak gülbank taşının üzerine çıkıp gülbank çekerdi (DİA, XI, 497-498). Uzunçarşılı, mevâcib defterlerinin birinci sayfasında yazılı olan bir gülbank metnini kaydetmiştir (Kapukulu Ocakları, s. 433-434). Bu gülbank besmele ile başlayıp Fâtiha ile bitmesi bakımından diğerlerinden ayrılır.

Mehter icrasının sonunda mehterbaşı bir gülbank okuduğu gibi yağlı

güreşlerde ve pehlivanlar eşleştirilirken cazgırlar tarafından da gülbank okunmaktadır. Bu gelenek, başta tarihî Kırkpınar güreşleri olmak üzere bütün yağlı güreş karşılaşmalarında bugün de devam etmektedir.

M. Seyfettin Özege'nin Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu'nda yer alan Gülbank adlı tek kitapçık, Şemsü'l-Mekâtib Farsça ve Osmanlıca muallimi Hâfız Şem'î'ye aittir (İstanbul 1314). Adından başka konuyla hiçbir ilgisi olmayan bu otuz sayfalık risâlede müellifin tevhid, na't, tebrik, duânâme ve gazellerinin ardından İmam Ali, İmam Şâfiî, Mevlânâ, Cüneyd-i Bağdâdî, Nizâmî gibi tanınmış kişilerin çeşitli kitaplardan derlenmiş vecize ve beyitlerinin tercümelerine yer verilmiştir. Aynı katalogda görülen Hüseyin Hâşim'in Gülbang-i Zafer (İstanbul 1314), Sâdık Vicdânî'nin Gülbang-i Cihâd-ı Ekber (Ankara 1333), Nâmık Ekrem'in Gülbang-i Hürriyyet (İstanbul, ts.) ve müellifi belirtilmemiş olmakla birlikte üzerindeki kayıttan Posta Nezâreti ketebesinden Niyazi adlı bir kişi tarafından yazıldığı anlaşılan, Balkan Harbi'ndeki Yunan savaşında kazanılan zaferin terennüm edildiği manzum Gülbang-i Zafer (İstanbul 1315)

adlı risâleler de konuyla ilgili olmamakla birlikte kelimenin diğer alanlarda kullanılışına birer örnek kabul edilebilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Burhân-ı Kātı' Tercümesi, II, 111; Kāmûs-ı Türkî, s. 1175; Türk Lugatı, IV, 103; Ahmed Rıfat Mir'âtü'l-makāsıd, İstanbul 1293, s. 276-282; Terceman ve Gülbank Mecmuası, İSAM Ktp., nr. 40701; Türkiye Maarif Tarihi, I, 94, dipnot 8; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, s. 150, 159-160, 421-422, 433-435; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 102-103; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 101-102, 104, 126, 127, 130, 131; a.mlf., Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 141-142, 332-335; Özeğe, Katalog, II, 462; Muzaffer Ozak, Zîynet-ül-kulûb, İstanbul 1973, s. 58; Bedri Noyan, Bektâşîlik Alevîlik Nedir, Ankara 1987, s. 146-152, 168-172,

244-245, 268-274, 298, 302-305, 309, 321-322; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 369-370; Ömer Uluçay Gülbang, Alevilikte Dua, Adana 1992; Ahmet Talat Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 178; Mehmet Yaman, Alevîlik İnanç-Edeb-Erkân, İstanbul 1993, s. 163, 170-171, 193-195; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1995, s. 209, 524-525; Mustafa Uzun, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Bir Duâ ve Niyâz Tarzı Gülbank", İLAM Araştırma Dergisi, I/l, İstanbul 1996, s. 71-87; Pakalın, I, 683-685; III, 459; Dihhudâ, "Gülbâng", Luġatnâme, XXIII, 354-355; "Gülbâng, Gülbang", TDEA, III, 391; Nuri Özcan, "Cenaze Gülbangi", DİA VII, 357-358; Abdülkadir Özcan, "Etmeydanı", a.e., XI, 497.

Mustafa Uzun

# GÜLBEDEN BEGÜM

(ö. 1011/1603)

Hümâyûnnâme adlı hâtıratı ile tanınan Bâbürlü prensesi.

1523'te Horasan'da (Kâbil [?]) doğdu. Babası Bâbürlü hânedanının kurucusu Bâbür Şah, annesi Orta Asya sûfîlerinden Zinde Pîl diye tanınan Ahmed-i Câmî'nin soyundan Dildâr Begüm'dür. Bâbür'ün Hindistan seferine çıktığı sırada (1525) Kâbil'de bulunan Gülbeden Begüm bu yıllarda, Hümâyun'un annesi ve Bâbür'ün ilk hanımı olan Mâhem Begüm tarafından büyütüldü. 1529'da babasının yanına Agra'ya gitti. Burada da Mâhem'in gözetimi altında eğitimini sürdürdü. 1540 yılına kadar Hindistan'da kaldı. Bu tarihte Hümâyun'un Delhi sultanlarından Şîrşah Sûr karşısında mağlûp olmasından sonra hânedana mensup diğer kadınlarla birlikte Kâbil'e gitti. Hümâyun da 1545'te buraya geldi.

Gülbeden Begüm, Bâbür'ün kız kardeşi Hanzâde Begüm'ün ikinci oğlu Hıdır Hâce Çağatay ile evlendi. Hıdır Hâce, Hümâyun'un son yıllarında ve Ekber Şah'ın saltanatı sırasında bazı eyaletlerde valilik yapt. Gülbeden Begüm'ün ondan birçok çocuğu olduysa da bunların hiçbiri önemli mevkilere yükselemedi. 1574'te yeğeni Selime Sultan Begüm ile hacca gitti ve üç buçuk yıl Hicaz'da kaldı. Hindistan'a dönerken bindiği gemi Aden'de kaza geçirdi. Bir yıl kadar burada bekledikten sonra 1582'de Hindistan'a ulaşabildi. Aden'de kaldığı sırada kendisine iyi davranılmadığı için Ekber Şah durumu Osmanlı Padişahı III. Murad'a bildirmiş, padişah da suçluları cezalandırmıştı. Dönüşünde Ekber tarafından şahsî hâtıralarını yazmakla görevlendirilen Gülbeden Begüm 6 Zilhicce 1011'de (17 Mayıs 1603) Agra'da vefat etti.

Gülbeden Begüm Türkçe ve Farsça nazma hâkimdi, hat ve inşâ sanatında da yetenek sahibiydi. Farsça iki şiiri Mehdî Şîrazî'nin Teẕkiretü'l-ḫavâtîn'inde yer almaktadır. Akıllı ve ileri görüşlü bir hanım olduğu kaydedilir.

Hümâyûnnâme (Aḥvâl-i Hümâyûn Pâdişâh), Ebü'l-Fazl el-Allâmî'nin Ekbernâme'sine kaynak olmak üzere yazılmıştır. Elde bulunan tek nüshası eksik olup 1553 yılı olayları ile sona erer. Eser, Hümâyun döneminin bir genel tarihi olması bakımından fazla bir değer taşımamakta, askerî ve siyasî hadiseleri anlatmada yetersiz kalmaktadır. Ancak Bâbür'ün son yılları, Hümâyun devrindeki hânedan mensupları, sarayda geçen olaylar ve harem hayatına dair verdiği bilgiler yönünden büyük öneme sahiptir. Dönemin sosyoekonomik tarihi açısından da değerli bir kaynaktır. Şahit olduğu veya duyduğu olayları kendi duygu ve düşünceleri istikametinde kaleme almış olan Gülbeden Begüm'ün erkek kardeşleri arasında en çok Hindal Mirza ile Hümâyun'u sevdiği, onların aleyhine yazmaktan kaçındığı, hatta onları mazur göstermeye çalıştığı dikkati çeker. Bizzat şahit olduğu 1545'ten sonraki hadiseleri oldukça canlı bir şekilde anlatır. Eserin British Museum'daki tek nüshası A. S. Beveridge tarafından İngilizce'ye çevrilerek geniş bir girişle birlikte yayımlanmıştır (London 1902; New Delhi 1983; Lahore 1987). Farsça metni Hümâyûnnâme-i Gülbeden Begüm adıyla neşredilen eseri (Leknev 1925) Abdürrab Yelgar Hümâyûnnâme ismiyle Türkçe'ye tercüme etmiştir (Ankara 1944).

## BİBLİYOGRAFYA

Gülbeden Begüm, The History of Humāyūn: Humāyūn-Nāme (trc. A. S. Beveridge), London 1902, mütercimin girişi, s. 1-79; Ebü'l-Fazl-ı Allâmî, Ekbernâme, Bibliotheca India, III, 568, 815, 817; Nizâmeddin Ahmed, Ṭabaḳāt-ı Ekberî, Bibliotheca India, II, 312; Rieu, Cataloque of the Persian Manuscripts, I, vr. 147a; III, vr. 1083a; Storey, Persian Literature, I/l, s. 538-539; Abdülhay el-Hasenî, Rüzhetü'l-ḫavâṭır, V, 318-319; Hânbâbâ, Fihrist, V, 5510; Kabir Kausar-Inamul Kabir, Biographical Dictionary of Prominent Müslim Ladies, New Delhi 1982, s. 105-106; A. S. Bazmee Ansari, "Gulbadan Bēgam", El2 (İng.), II, 1134-1135.

A. S. Bazmee Ansarî

# GÜLBÜN-i HÂNÂN

گلبن خانان

Halim Giray'ın (ö. 1239/1823) Kırım hanlarının biyografilerine dair eseri.

Kırım hanlarının toplu biyografisini veren en önemli eser olan Gülbün-i Hânân'ın müellifi Halim Giray 1772'de Kırım'da doğdu. Vize'de sürgünde iken ölen hanlardan Şehbaz Giray'ın oğludur. III. Selim devrinde İstanbul'a gitti ve bir süre orada kaldı. İstanbul'da devrin ileri gelen şairleriyle tanışıp onlarla irtibat kurdu. Ardından Bahadır Giray'a veliaht tayin edilince Kırım'a gittiyse de tekrar İstanbul'a döndü. Kendisine tahsis edilen Vize'de çiftliğinde bir süre yaşadıktan sonra Çatalca'ya taşındı. Vefatında Ferhad Paşa Camii Kabristanı'na defnedildi.

Aynı zamanda şair olan ve Halîmî mahlasıyla şiir yazan Halim Giray'ın divanı yayımlanmıştır (İstanbul 1257; Latin harfleriyle, haz. Recep Toparlı-M. Sadi Çöğenli, Erzurum 1991, 1992). Ancak Halim Giray asıl şöhretini atalarının biyografilerini ihtiva eden, 1811'de tamamladığı Gülbün-i Hânân ile yapmıştır. Eserde hanlığın kurucusu Hacı Giray'dan itibaren her han dönemi ayrı ayrı ele alınmıştır. Baş tarafında Kırım hanlarının Cengiz Han'a kadar uzanan şeceresi de verilmektedir. Kitapta hanların seferleri, saltanat müddetleri ve diğer hususlarla ilgili tarihler titizlikle tesbit edilmeye çalışılmıştır. Eserde yer alan son biyografiler müellifin babasına ve Baht Giray Han'a (ö. 1801) aittir.

Gülbün-i Hânân'ın muhtevasından anlaşıldığına göre Halim Giray, kendisinden önce yazılan Kırım tarihine ve hanlarına dair eserleri de görmüştür.

Kaynakları arasında Hacı Mehmed Senâî'nin 1644-1650 yıllarını içine alan İslâm Giray Han dönemiyle ilgili eseri (///. İslam Giray Han Tarihi: Historia Chana Islam Gireja III, nşr. Z. Abrahamowicz, Warsaw 1971), hanlık sülâlesine mensup Mehmed Giray'in 1683-1703 yılları olaylarını anlatan Târîh-i Mehmed Giray'ı (Kaiserlichen und Königlichen Hofbibliothek zu

Wien, nr. 1080), Kefeli İbrâhim Efendi'nin 1736'da hazırladığı Tevârîh-i Tatar Han ve Dağıstan ve Moskov ve Deşt-i Kıpçak Ülkelerinindir adlı eseri (Romanya-Pazarcık 1933), Hacı Abdülgaffâr Kırımî'nin 1744'te tamamlanan Umdetü't-tevârîh'i (İstanbul 1343, TTEM ilâvesi), Rıdvan Paşazâde Abdullah Çelebi'nin Tevârîh-i Deşt-i Kıpçak'ı (nşr. A. Zajaczkowski, Varszawa 1966) ve Seyyid Mehmed Rızâ'nın (ö. 1756) es-Seb'u's-seyyâr fî ahbâri mülûki't-Tatar'ı (nşr. M. Kazımbeg, Kazan 1832) sayılabilir. Halim Giray bu eserlerdeki bazı yanlışları yer yer düzeltmiştir.

Kırım tarihiyle ilgilenen hemen herkesin başvurduğu Gülbün-i Hânân'dan ilk defa ciddi bir şekilde Cevdet Paşa faydalanmıştır. Onun bu eserden özetlediği Kırım ve Kafkas Târihçesi adlı küçük eseri yayımlanmıştır (İstanbul 1307). Aynı şekilde Hammer de Kırım hanları tarihiyle ilgili eserinde (Geschichte der Chane der Krim unter Osmanischer Herrschaft, Vienna 1856) geniş ölçüde Gülbün-i Hânân'ı kullandığı gibi V. D. Simirnov aynı konudaki kitabında (Krimskoe khanstvo, I-II, Petersburg 1887; Odessa 1889) sık sık bu esere atıfta bulunmuştur.

Gülbün-i Hânân İstanbul'da basılmış (1287), ikinci baskısı da yine İstanbul'da Ârifzâde Hilmi'nin önsözü ile Osman Cûdî tarafından gerçekleştirilmiştir (1327). Cûdî esere hâşiyeler ilâve ederek bilgileri daha da zenginleştirmiştir. Eserin farklı bir nüshası Bibliothèque National'de bulunmaktadır (Supp., Turc., nr. 1116). Cûdî baskısı, M. Sadi Çöğenli ve Recep Toparlı tarafından bir giriş ve indeks ilâvesiyle tıpkıbasım olarak yeniden neşredilmiştir (Erzurum 1990).

## BİBLİYOGRAFYA

Halim Giray, Gülbün-i Hânân (nşr. M. Sadi Çöğenli-Recep Toparlı), Erzurum 1990; Fatîn, Tezkire, s. 73-74; V. D. Simirnov, Krimskoe khanstvo pod verhovenstvom otomanskoy porti v XVIII stolĕtii, Odessa 1889, s. 22, 31-32; Sicill-i Osmânî, II, 243; Bursalı Mehmed Tâhir, Kırım Müellifleri, İstanbul 1335, s. 18; Osmanlı Müellifleri, II, 143-144; Îżâḥul-meknûn, I, 499; A. Benningsen v.dğr., Le khanat de Crimée dans les archives du musée

du palais de Topkapı, Paris 1978, s. 352-353; Babinger (Üçok), s. 259-260, 307-308, 372-373; Abdullah Rıza Ergüven, "Halim Giray", TDI., II/18 (1953), s. 349-353; Halit Biltekin, "Divan-ı Halim Giray", TD, X/l (1992), s. 331-338; "Halîmî", TDEA, IV, 50.

Muzaffer Ürekli

# GÜLÇİÇEK HATUN TÜRBESİ

Bursa’da erken Osmanlı dönemine ait türbe.

Yıldırım Bayezid’in annesi Gülçiçek Hatun’a ait olup padişah anaları için yapıldığı bilinen türbelerin en eski örneğidir. Kitâbesi bulunmayan yapının, Gülçiçek Hatun adına düzenlenen 802 (1399-1400) tarihli vakfiyeden XIV. yüzyılın sonlarında inşa edildiği anlaşılmaktadır. Yine vakfiyeden anlaşıldığına göre türbe imaret, zâviye ve bazı evlerden meydana gelen zengin bir külliyenin parçasıdır (Ayverdi, I, 462). Bu yapı topluluğunun diğer bir ünitesi de 1906 yılına kadar faal durumda olduğu başka bir belgeden öğrenilen bir medresedir (a.g.e., I, 441). 802 tarihli vakfiye, I. Murad’ın padişah silsilenâmelerinde ve vekāyi‘nâmelerde adına rastlanmayan beşinci bir oğlunun daha bulunduğunu bildirmesi bakımından büyük bir tarihî değer taşımaktadır. Burada kaydedildiğine göre I. Murad’ın tek eşi olan Gülçiçek Hatun vakıflarının idaresini oğlu Yahşi Bey’e bırakmıştır (geniş bilgi için bk. Baykal, s. 45; Ayverdi, I, 418-419). Külliyenin merkezine ayrıca Yahşi Bey tarafından bir mescid yaptırılmış ve bu mescid bânisinin ismiyle olduğu kadar bazı kayıtlarda geçtiği gibi annesine izâfeten Gülçiçek Hatun ismiyle de anılmıştır. Yapıların bulunduğu mahalleye ise Yahşi Bey mahallesi denildiği yine eski kayıtlardan öğrenilmektedir (a.g.e., I, 418).

1772 tarihli bir belgedeki, Gülçiçek Hatun Mescidi ve Türbesi’nin tamir edilmesine karar verildiğine ve bu iş için 23.400 akçe ayrıldığına ilişkin bilgiden (a.g.e., I, 419) XVIII. yüzyılda harap durumda olduğu anlaşılan türbe en son 1958 yılında onarılmıştır. Bugün de bakımsız, harap olmaya yüz tutmuş durumda bulunan yapı yeni bir onarıma ihtiyaç duymaktadır.

Plan şeması, içten 6,40 X 6,40 m. boyutlarında bir kare olan yapıyı beden duvarları üzerine yüksek bir sekizgen kasnakla oturan kubbe örtmektedir; kubbeye geçiş Türk üçgenleriyle sağlanmıştır. Kasnağın alt kısma göre orantısız bir yüksekliğe sahip bulunması ilk bakışta dikkat çekmektedir. Kasnağın beden duvarlarından farklı biçimde tuğla kullanmadan yalnız kesme taşlarla örülmüş olması da yine dikkat çekicidir ve bu durumlar

orijinalitesinin bozulduğunu, bugünkü görünümü sonraki bir değişiklikle aldığını göstermektedir. Genel oranlar göz önüne alındığında hemen farkedilen bu uyumsuzluğun, muhtemelen yapının bütünüyle yenilendiği 1958 onarımı sırasında, orijinalde on altı köşeli olması gereken kasnağın yerine bugün görülen sekizgen ve yüksek kasnağın yapılmasıyla meydana getirildiği söylenebilir.

Türbenin giriş cephesinin önünde yanları kapalı bir revak bölümü yer almaktadır. Bugün yalnızca yan duvarları ve zemin kısmıyla ayakta kalabilmiş olan revakın örtü sistemi yıkılmıştır. Tonoz veya kubbeye işaret edebilecek herhangi bir ize rastlanmamakta, duvarların üzerindeki

kiriş izlerinden bu kısmın örtüsünün düz bir çatı olduğu anlaşılmaktadır.

Yapı, üç sıra tuğla, bir sıra kesme taştan oluşan erken Osmanlı döneminin tipik duvar örgüsünü sergilemektedir. Cephelerin köşe kısımları kesme taşla örülmüştür ve her cephede ikişer pencere bulunmaktadır. Mermer söveli pencerelerin hepsi duvar yüzeyinden biraz içeride kalacak şekilde düzenlenmiştir. Ön ve arka cephelerdeki pencereler tuğla-taş sıralı sivri kemerlerle örtülmüştür. Yan cephelerdeki pencerelerde ise daha farklı bir uygulamaya gidilmiş, aynı form ve işçilikteki ikişer kemer özengi seviyeleri farklı tutulmak suretiyle iç içe konarak altlı üstlü biçimde yerleştirilmiştir. Yapıdaki bütün pencerelerin alınlıklarında erken Osmanlı döneminin tipik tuğla dolgulu dekoratif örgü karakteriyle karşılaşılır. Ön, arka ve yan cephedeki pencerelerin alınlıklarında tuğlaların yatay ve dikey olarak yerleştirilmesiyle elde edilen hasır örgüsü, son cemaat yerinin iki yan duvarındaki pencerelerde ise altıgen taşların arasına konulmuş tuğlalarla elde edilen daha geometrik bir örgü düzeni uygulanmıştır. Yumurta kemerli bir giriş nişi içinde yer alan yuvarlak tuğla kemerli kapının oldukça geniş söveleri mermerdendir. Kapı ile nişin kemerleri arasında dikine hazırlanmış bir kitâbe yuvası görülmektedir.

Tuğla-taş sıralarıyla örülmüş olan cephelerdeki dikkati çeken tek süsleme elemanı, sol yan tarafta iki pencere arasına konulan bir rozettir. İki yassı tuğla ile bir taşın sırayla ışınsal biçimde dizilmesinden oluşan motif basit bir forma sahiptir ve duvarın yüzüyle hemen hemen aynı seviyededir. Orta kısmı dolgusuz bırakılan rozette, XIV. yüzyıla tarihlenen başka Osmanlı

yapılarında da olduğu gibi herhangi bir süslemeye gidilmemiştir.

Tamamen süslemesiz olan türbenin iç kısmında dört sanduka bulunmakta, bunlardan biri Gülçiçek Hatun’a ait olup diğerlerinin sahipleri ise bilinmemektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, İstanbul 1950-İstanbul 1982, I, 45; A. Gabriel, Une capitale turque Brousse: Bursa, Paris 1958, I, 162; Ayverdi, Osmanlı Mimârîsi, I, 418-419, 441, 462-464; Bedri Yalman, Bursa, İstanbul 1977, s. 72-73; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisinde Süsleme, İstanbul 1979, I, 243-245; Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, III, 259-260.

Selda Ertuğrul

# GÜLDESTE-i RİYÂZ-ı İRFÂN

گلدستهء رياض عرفان

İsmâil Belîğ’in (ö. 1142/1729) Bursa’da ölmüş veya orada yaşamış ünlüler hakkındaki hal tercümesi kitabı.

Güldeste-i Riyâz-ı İrfân, Tezkire-i Belîğ; Târih-i Vefeyât-ı Belîğ Efendi, Güldeste-i Belîğ, Güldeste, Târîh-i Burûsa gibi isimlerle anılan eserin tam adı Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân’dır. Müellif müsveddesinde eserin adını önce “Güldeste-i Riyâz-ı Erbâb-ı Kemâl-i Burûsa” olarak koymuş, daha sonra bu şekilde değiştirmiştir.

Eser, Baldırzâde Şeyh Mehmed Selîsî’nin 1059’da (1649) telif ettiği, Bursa tarihiyle ilgili ilk eser olan, Bursa’da medfun meşâyih, âlim ve şairlere dair vefeyâtnâme türündeki Ravza-i Evliyâ’sına zeyil olarak kaleme alınmıştır. Belîğ, Baldırzâde’nin yer vermediği Bursa’da yatan padişah, şehzade ve vezir gibi şahsiyetlerin yanı sıra onda bulunmayan başka sınıf ve mesleklerden kimseleri de kitabına aldığı gibi, Baldırzâde’nin eserinden bu yana Bursa’da ölmüş ünlüleri de ilâve etmiştir. Kitabını hazırladığı sırada geçici olarak gittiği İstanbul’da Atâî’nin Hadâiku’l-hakāik’ına zeyil yazan Uşşâkîzâde İbrâhim Efendi’den ve diğer bazı kişilerden faydalanmış, müsveddelerini gösterdiği Sadrazam Damad İbrâhim Paşa’nın isteğiyle bunları temize çekmiştir. Bizzat kendisinin bildirdiğine göre eserini 1133’te (1721) Bursa’da yazmaya başlamış ve 4 Safer 1135’te (14 Kasım 1722) tamamlamıştır. Kitabının sonuna koyduğu tarih manzumesinin 1141 (1728) yılını göstermesine bakılırsa, arada bazı ilâveler yaparak bir müddet bekledikten sonra tekrar İstanbul’a gidip eserini aldığı son şekliyle İbrâhim Paşa’ya takdim ettiği söylenebilir.

Belîğ, Bursa’da yetişmiş yahut sonradan bu şehre gelip orada ölmüş şahsiyetlerin hal tercümelerini topladığı kitabını, her birine “gülbün” adını verdiği beş bölüm üzerine düzenlemiştir. Birinci bölümde, Osman Gazi’den itibaren Bursa’da yatan ilk Osmanlı sultanları, şehzadeler ve vezirler (kırk bir kişi); ikincisinde meşâyih, vâiz ve dervişler (154 kişi); üçüncü bölümde

âlim ve müderrisler (218 kişi); dördüncüsünde şairler (elli yedi kişi); beşincisinde ise mûsikişinas, hattat, nakkaş ve meddahlarla hekimler (yirmi bir kişi) yer almaktadır. Eserde toplam olarak 491 kişinin hal tercümesi bulunmaktadır. Bunların hayatları

oldukça tafsilâtlı anlatılmış, şairliği olanların şiirlerinden örnekler verilmiştir.

Eserin her bölümünde belirli zümrelerdeki kimselerin biyografilerinin bir araya toplanması, müellifin düzenli bir metoda sahip olduğunu göstermektedir. Önemli bilgiler verdiği beşinci bölümü sanatkârlara ve çeşitli sınıftan hüner sahiplerine ayırmakla Belîğ, çok defa bu mesleklere yer vermeyen tabakat ve terâcim-i ahvâl kitaplarına göre bir yenilik ortaya koymuştur. Bundan dolayı beşinci bölüm esere ayrı bir değer kazandırmaktadır. Eserin bir diğer özelliği de faydalanılan kaynaklardaki bilgilerin aynen alınmayarak zaman zaman bunların yanlışlarının da belirtilmiş olmasıdır.

Güideste'nin on dört yazma nüshası bilinmektedir. Bunlardan biri, Müsvedde-i Güldeste-i Riyâz-ı Erbâb-ı Kemâl-i Burûsa adını taşıyan müsvedde halindeki nüshadır (TSMK, Hazine Kitaplığı, nr. 1282). “Telhis nüshası” denilen kısaltılmış bir nüsha da İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 6080). Diğer on iki nüsha İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 2382, 6195), Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine Kitaplığı, nr. 1281), Süleymaniye (Lala İsmâil, nr. 366; Âşir Efendi, nr. 264), Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (nr. A 428), Bursa İl Halk (Genel, nr. 122), Medine'de Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey (halen Mektebetü Azîziyye'de; nr. 4149) kütüphaneleriyle Paris Bibliothèque Nationale (nr. C. 1087), Kaiserlich-Königlichen Hof-Bibliothek zu Wien (nr. 1248 [bk. Flügel, II, 406]) ve Kahire Dârü'I-kütübi'l-kavmiyye'de (M. Tarih Türkî, nr. 174, 236) bulunmaktadır. Türkiye kütüphanelerinde mevcut en eski nüsha (İÜ Ktp., TY, nr. 6195) 1135 (1723) tarihli olup müellifin hayatında istinsah edildiğinden ayrı bir öneme sahiptir.

Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'a gördüğü büyük rağbet dolayısıyla aşağıdaki zeyiller yazılmıştır: Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin, Gülzâr-ı Sulehâ ve Vefeyât-ı Urefâ; Mehmed Fahreddin, Gülzâr-ı İrfan; Gazzîzâde Abdüllatif,

Hulâsatü'l-vefeyât.

Eser, Bursa Ticaret Mahkemesi reisi Kasabzâde Mehmed Eşref tarafından 1302'de (1884) Bursa'da Hüdâvendigâr Matbaası'nda bastırılmıştır. Güldeste'nin, 1932-1936 yılları arasında Bursa'da Yeni Fikir gazetesinde tefrika şeklinde yayımına başlanmışsa da gazetenin kapanması üzerine bu neşir yarım kalmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

İsmâil Belîğ, Güldeste-i Riyâz-ı İrfân, İÜ Ktp., TY, nr. 6195; Flügel, Handschriften, II, 406; Davud Zeki, Bursa Vefeyatları (travay, 1937), Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, nr. 21, s. 24-28; Ergun, Türk Şairleri, II, 810-812; TCYK, s. 671; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 412-413; Tayyib Gökbilgin, "Bursa'da Kuruluş Devrinin İlim Müesseseleri, İlim Adamları ve Bursa Tarihçileri Hakkında", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 271-273; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 408; Babinger (Üçok), s. 288-290; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, Bursalı İsmail Beliğ, Ankara 1985, s. 72-73, 86-116; a.mlf., Belîğ, Ankara 1988, s. 10-15; Fihrisü'l-maḫṭûṭâṭi't-Türkiyyeti'l-ʿOs̱mâniyye: 1870-1980(nşr. Dârü'l-Kütübi'l-kavmiyye), Kahire 1987, I, 160; Kâzım Baykal, "Bursa Hakkında Yapılan Etüdler", Uludağ, sy. 76, Bursa 1946, s. 30-32; sy. 77 (1946), s. 29-32; Mustafa İsen, "Güldeste-i Riyâz-ı İrfân", TDEA, III, 392.

Abdülkerim Abdülkadiroğlu

# GÜLFEM HATUN CAMİİ

İstanbul Üsküdar'da XVI. yüzyıla ait cami.

Üsküdar'da çarşı içinde Doğancılar Yokuşu'nun alt tarafında meydanın sağ yanında yer alır. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında yapılmıştır. Mimar Sinan'ın eserlerini tanıtan tezkirelerde aynı adı taşıyan medreseye rastlanırsa da camiye dair bilgi yoktur. İbrahim Hakkı Konyalı'nın tesbit ettiği 949 Cemâziyelâhir (Eylül 1542) tarihli vakfiyesine göre (BA, Müteferrika, Defter, nr. 250) camiyi Abdurrahman kızı Gülfem Hatun vakfetmiştir. Baba adı Gülfem'in yabancı asıllı bir müslüman olduğunu gösterir. Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin tasdik ettiği bu vakfiyeye göre Eski Saray ağaları vakfın nâzırı idi. Hadîkatü'l-cevâmi'de ise Sultan Süleyman'ın câriyelerinden olan kurucusunun caminin yanında bir sıbyan mektebiyle onun "şehîde" olduğunu bildiren 969 (1561-62) tarihli türbesinden söz edilmektedir.

Kapının üstündeki, şair Senîhî tarafından düzenlenmiş ve ta'lik hatla yazılmış altı beyitlik kitâbeden, bir yangında harap olan caminin (Gülistana şebîh oldu yapıldı câmi-i Gülfem), tarih mısraının gösterdiği 1285'te (1868-69) mahalle halkı tarafından toplanan para ile tamir ettirildiği anlaşılmaktadır. Mehmed Râif Bey'in bu ihya ile ilgili olarak verdiği bilgiler hatalı ve yanıltıcıdır. Çarşının iskeleye yakın kısmındaki Kara Dâvud Paşa Camii avlu kapısının üstünde yine şair Senîhî'nin 1284 (1867-68) tarihli manzum tamir kitâbesi tesbit edildiğine göre, Üsküdar'ın bu bölgesinde bir yangın felâketinden sonra zarara uğrayan çeşitli vakıf binalar ihya edilmiş olmalıdır. Halbuki Râif Bey yangının 1117'de (1705) olduğunu, tamir kitâbesinde de 1128 (1716) tarihinin okunduğunu bildirir. Üsküdar Meydanı açılıp 1930'larda ana cadde genişletilirken türbe ve mektep yıkılmış, mezar taşı da caminin yanına taşınmıştır. Halen mevcut mezar taşında ise 1069 (1658-59) yılı görülür ki bu tarih bütün bilinenleri daha karışık bir duruma sokar.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın haremindeki câriyeleri arasında, daha sonra gözdelerinden olan bir Gülfem Hatun'un varlığı bilinmektedir. Ahmed

Refik Altınay'ın kaynak göstermeden yazdığına göre, Gülfem Hatun Üsküdar'daki bu camiini yaptırırken parası yetmediğinden padişahla bir arada bulunma nöbetini başka bir hasekiye satmış, bunu öğrenen hünkâr da öfkelenerek Gülfem Hatun'u idam ettirmiştir. Böyle bir iddiayı doğrulayacak tarihî kayıt ve belge olmamakla beraber Gülfem Hatun'un mezar taşındaki "şehîde" ibaresi onun bilinmeyen bir sebepten dolayı idam yoluyla öldürüldüğünü belli eder.

Çağatay Uluçay'ın 968 (1560-61) tarihli Vakıf Muhasebe Defteri'nden tesbit ettiğine göre Üsküdar'daki bu camiye İstanbul'da Süleymaniye civarında ve Bitpazarı'nda odalar, başka yerlerde dükkânlar, evler, fırın, Üsküdar ve Galata'da evler, dükkân ve bahçeler vakfedilmiştir. Vakfiye kaydı, Hadîkatü'l-cevâmi'de belirtilen ölüm tarihiyle uyum gösterir. Ancak İ. Hakkı Konyalı'nın tesbit ettiği vakfiye ile arasında yirmi yıla yakın bir fark bulunmaktadır. Bu uyuşmazlık, vakfiyelerin asıllarının incelenmesi suretiyle aydınlığa çıkarılabilir. Ayrıca bu dönemlerde sarayda ikinci bir Gülfem Hatun'un olup olmadığı da araştırılmalıdır.

Nitekim Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde Gülfem Hatun'la ilgili hayli belge vardır (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu, II, 175). Yenişehir Karahisarı'nda 928'de (1521-22) ve Manisa'da 930'da (1523-24) çeşmeler yaptıran Gülfem Hatun'un tarihî kimliği de ayrıca incelenmelidir.

Caminin yanındaki mermer su teknelerinden biri, 1285 (1868-69) yılında Duhancı Hacı Ahmed Ağa tarafından karısı Fatma Hanım'ın ruhu için vakfedilmiştir. Diğer bir mermer su haznesi ise sevabı bütün müminler ve şehidlerin ruhuna vakfedilerek 1290'da (1873) konulmuştur.

Gülfem Hatun Camii esas mimari görünüşünü XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki ihyası sırasında kaybetmiştir. Bugün dikdörtgen planlı, üstü kiremit kaplı ahşap çatı ile örtülü, gösterişi olmayan bir yapı halindedir. Ancak duvarlardaki sıvalar raspa edilecek olursa belki ilk yapısından izler bulmak mümkün olabilir. Şimdiki görünümüyle bir sanat değeri taşımayan minaresi de geç dönemde değişikliğe uğradığından külahı küçük bir kubbe biçimindedir.

Mimar Sinan'ın yaptığı eserlere dair tezkirelerde adına rastlanan ve caminin

yanında veya yakınında olduğu tahmin edilen Gülfem Hatun Medresesi aynı yangında harap olmuş ve ihya edilmediğinden ortadan kalkmış olmalıdır.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, Müteferrika, Defter, nr. 250; Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 35, 99, nr. 55; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 205; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 70-71; Ahmed Refik [Altınay], Kadınlar Saltanatı, İstanbul 1332, I, 89-90; Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu, İstanbul 1940, II, 175; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 154-157; Uluçay, Padişahların Kadınları, s. 37-38; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 337; Tarkan Okçuoğlu, "Gülfem Hatun Camii", DBİst.A, III, 438; "Gülfem Hatun Medresesi", a.e., VIII, 170.

Semavi Eyice

# GÜLHANE HATT-ı HÜMÂYUNU

1839’da Mustafa Reşid Paşa tarafından Gülhane’de okunan ve Tanzimat devrini başlattığı için Tanzimat Fermanı da denilen Sultan Abdülmecid’in fermanı.

(bk. TANZİMAT).

# GÜLHANE KASRI

Topkapı Sarayı kompleksine dahil günümüze intikal etmemiş kasır.

Topkapı Sarayı'nın Marmara yönündeki dış bahçeleri arasında bulunan ve Gülhane Meydanı adıyla anılan düzlüğe hâkim bir set üzerinde yükseldiği bilinmektedir. Sarayda görevli ağalar tarafından cirit, tomak, atıcılık gibi çeşitli spor gösterilerinin düzenlendiği ve bu sebeple Cirit Meydanı veya Cündî Meydanı olarak da adlandırılan bu alanın yakınında Bizans döneminde de Büyük Saray kompleksine bağlı, bir tür çevgân oynanan Tsikanisterion adında bir spor meydanının bulunması dikkat çekicidir. II. Mahmud'un bu meydandaki spor gösterilerini seyretmesi için inşa edilen kasrın yerinde, Lâle Devri'nde de adından aynı amaçla kullanıldığı anlaşılan Tomak Kasrı'nın yer almış olabileceği akla gelmektedir.

Gülhane Kasrı'nın ne zaman yapıldığı kesin biçimde tesbit edilememekte, ancak mimarisine ve süslemesine hâkim olan barok üslûp, II. Mahmud döneminin başlarına tarihlenmesi gerektiğini düşündürmektedir. O yıllarda Osmanlı Devleti bünyesindeki ıslahat ve Batılılaşma hareketlerinde odak noktasını ordunun teşkil etmesi ve Gülhane Meydanı'ndaki spor faaliyetlerinin yerini askerî tâlim ve resmigeçitlerin alması ile kasrın yaptırılması arasında bir ilişki kurmak mümkündür. Nitekim inşaatın, Yeniçeri Ocağı'nın lağvedildiği 1826 yılında gerçekleştirildiğine dair bazı kayıtlara rastlanmaktadır. Sultan Abdülmecid, Tanzimat dönemini başlatan Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nun 3 Kasım 1839'da Sadrazam Mustafa Reşid Paşa tarafından okunması törenini bu kasırdan takip etmiştir.

Sultan Abdülaziz'in 1865 yılında civarındaki diğer kasırlarla birlikte yıktırdığı Gülhane Kasrı'nın mimarisi Sedat Hakkı Eldem tarafından, içini ve dışını gösteren gravür ve sulu boya türünden görsel belgelerle bazı duvar kalıntılarına dayanılarak restitüe edilmiştir. Osmanlı sivil mimarisinde yaygın olan orta sofalı plan tipine sahip yapıda dört eyvanlı eski divanhâne şeması uygulanmış ve merkezî sofa barok üslûbun etkisi altında beyzî biçimde tasarlanarak (bk. DİVANHÂNE)

eyvanlar da sofanın hattına paralel kavisli duvarlarla sınırlandırılmıştır. Kasrın girişi batı yönündeki eyvanın ekseninde yer almakta ve mekânların bu eksene göre kusursuz bir simetri içinde yerleştirilmiş olduğu görülmektedir. Yanları birer helâ-abdestlik birimi tarafından kuşatılan girişin bulunduğu batı eyvanı ile kuzey ve güney yönlerindeki yan eyvanların derinliği nisbeten az tutulmuş, buna karşılık Gülhane Meydanı'na doğru cepheden ileri taşan doğu eyvanı çok daha büyük tasarlanmıştır. Eyvanların aralarına, ayrıca kuzey ve güneydekilerin arkalarına toplam altı adet oda yerleştirilmiştir. Bu odaların köşelerini pahlamak suretiyle yapı kitlesinin yumuşatılmış olduğu dikkati çeker.

Kasrın içini gösteren sulu boya bir resimde, sofayı örten ahşap beyzî kubbenin eyvanların aralarına rastlayacak şekilde dilimli olduğu, eteğinin de eyvanlara açılan kesimlerde dalgalı tasarlandığı ve püsküllü bir kornişle bezendiği farkedilmektedir. Sedat Hakkı Eldem'in restitüsyonuna göre, Osmanlı mimarisinin geleneksel düzenine uygun biçimde çift sıralı yerleştirilen pencerelerden alt sıradakiler dikdörtgen söveli, üst sıradakiler kemerli olup alttakiler iki bölümlü kepenklerle, üsttekiler ise revzen-i menkūşlarla donatılmıştır. Sofa kubbesini gizleyen kurşun kaplı kırma çatının tepesine iri bir alem oturtulmuştur. Cepheler içbükey profilli kısa bir saçakla son bulmaktadır; saçak hattı, Gülhane Meydanı'na bakan doğu cephesinin orta kesiminde "S" biçimi bir kıvrılma ile yükseltilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1973, II, 399-402; a.mlf. -Feridun Akozan, Topkapı Sarayı: Bir Mimari Araştırma, İstanbul 1982, IV, 14; M. Baha Tanıman, "Gülhane Kasrı", DBİst.A, III, 438-439.

M. Baha Tanman

# GÜLİSTÂN

گلستان

Sa‘dî-i Şîrâzî’nin (ö. 691/1292) ünlü Farsça eseri.

Salgurlu hânedanından Ebû Bekir b. Sa‘d b. Zengî adına 656’da (1258) kaleme alınmıştır. Gerek kendi türü (makāme*) içinde gerek sanat değeri bakımından taklit edilemeyen bir eser olan Gülistan münâcât, na‘t ve yazılış sebebini anlatan bir önsözden sonra padişahların hal ve hareketlerini, dervişlerin ahlâkını, kanaatin faziletini, susmanın faydalarını, aşk ve gençliği, güçsüzlük ve ihtiyarlığı, terbiyenin etkisini ve sohbet âdabını konu alan sekiz bölüm halinde düzenlenmiştir. Bölümler, çok defa günlük hayatta karşılaşılan olaylar dikkate alınarak bunlardan ahlâkî ve edebî sonuçlar çıkarılabilen hikâyeler, nükteler ve beyitlerle süslenmiştir. Ancak bu hikâye ve nüktelerin her zaman bölümlerin muhtevası ile bağdaştığı söylenemez.

Farsça ve Arapça şiirler yanında âyet, hadis ve atasözlerine de yer verilen eserde Sa‘dî, Abdullah-ı Ensârî’nin, Maḳāmât sahibi Hamîdî’nin, Kelîle ve Dimne mütercimi Ebü’l-Meâlî Nasrullah-ı Münşî’nin secili üslûbunun etkisi altında kalmakla birlikte bunları daha yumuşatarak ve bir ölçüde sadeleştirmek suretiyle kendine has bir nesir üslûbu meydana getirmiştir.

Yazıldığı tarihten itibaren büyük rağbet gören Gülistân’ın dünya kütüphanelerinde binlerce yazma nüshası bulunmaktadır. İlk olarak Latince tercümesiyle birlikte G. Gentius tarafından yayımlanan eserin (Amsterdam 1651), İslâm dünyasında matbaanın kurulduğu ülkelerde sayısı birkaç yüzü aşan baskıları yapılmıştır (Hânbâbâ, IV, 4282-4292).

Gülistan ilk defa 793’te (1391) Seyf-i Serâyî tarafından Kıpçak Türkçesi’ne çevrilmiştir. Eserin Leiden Üniversitesi Kütüphanesi’nde (nr. 1553) bulunan tek nüshasının tıpkı basımı bir önsözle birlikte Feridun Nafiz Uzluk tarafından neşredilmiş (Ankara 1954), A. Fehmi Karamanlıoğlu, bu nüshanın tenkitli metniyle dizinini 1967 yılında doçentlik tezi olarak hazırlamıştır. Karamanlıoğlu çalışmasının başında tercüme hakkında daha

önce yapılan çalışmaları değerlendirmiş, eserin dil özelliklerini ise bir makale halinde yayımlamıştır (“Seyf-i Sarâyî’nin Gülistan Tercümesi’nin Dil Hususiyetleri”, TM, XV [1968], s. 75-126). Bu makale daha sonra eser ve tıpkı basımıyla birlikte de neşredilmiştir (İstanbul 1978; Ankara 1989).

Gülistan’ın İsbîcâbî adlı bir kişi tarafından Çağatay Türkçesi’ne yapılan çevirisi 800 (1397-98) yılında tamamlanmıştır. Eser Mahmûd b. Kādî-i Manyas (haz. Mustafa Özkan, bk. bibl.), Şâhidî İbrâhim Dede, Şem‘î, Sûdî Bosnevî, Ayşî Mehmed Efendi, Hevâî-yi Bosnevî, Şeyhülislâm Hocazâde Esad Efendi, Hasan Rızâ Efendi, Babadâğî İbrâhim Efendi, Ahmed Sâib İzzet (İstanbul 1291), Mehmed Said (Mülistân, İstanbul 1291/1874), Tayyar (Rehberi Gülistân, İstanbul 1308), Niğdeli Hakkı Eroğlu (Gül Suyu, Niğde

1944; haz. Azmi Bilgin-Mustafa Çiçekler, bk. bibl.), Kilisli Rifat (7. bs., İstanbul 1958), Hikmet İlaydın (İstanbul 1946, 1974) ve Yâkub Necefzâde (İstanbul 1965) tarafından da tercüme edilmiştir. Eseri Sirâceddin Ali Han, Velî Muhammed Ekberâbâdî ve Tâceddin Behçet Farsça olarak ayrı ayrı şerhetmişlerdir. Arapça şerh ve çevirisi ise Sürûrî, Cebrâîl b. Yûsuf el-Muhallâ ve Muhammed el-Furâtî tarafından yapılmıştır. Ali Efsûs eseri Gülistân-ı Bâġ-ı Urdû adıyla Urduca’ya tercüme etmiştir (Kalküta 1802).

Gülistân G. Gentius tarafından Latince’ye; André du Ryer (Paris 1634), d’Allegre (Paris 1704), Rahip Gaudin (Paris 1789), N. Semelet (Paris 1834), Ch. Defrémery (Paris 1858), L. Piat (Montpellier 1888) tarafından Fransızca’ya; Fredrich Ochenbach (Tübingen 1635; Hamburg 1654), Adam Olearius (Schleswig 1654), J. G. Schummel (Wittenberg ve Zerbst 1775), B. Dorm (Hamburg 1827), Philp Wolf (Stuttgart 1741) ve G. H. F. Nesselmann (Berlin 1864) tarafından Almanca’ya; Stephan Sullivan (London 1774 [seçmeler şeklinde]), F. Gladwin (Kalküte 1806), James Dumoulin (Kalküte 1807), James Ross (London 1823), S. Lee (London 1827), B. Eastwick (Hertfort 1852), J. T. Platts (London 1873), E. H. Whinfield (London 1880), Edwin Arnold (London, New York 1899), R. H. Hyatt (London 1907), C. Hampton (London 1913), A. J. Arberry (London 1945 [sadece iki bölümü]) tarafından İngilizce’ye; Gh. de Vincentus (Napoli 1873 [kısmen]) ve J. Pizzi (Lancianu 1917) tarafından İtalyanca’ya; J. V. Diusberg (Amsterdam 1654) ve W. Bilderdijk (Rotterdam 1828) tarafından Felemenkçe’ye; A. Kazimirski Biberstein (Paris 1876) ve

Otvinowski (Varşova 1879) tarafından Lehçe'ye; Evgenii Eduardoviç Berthels tarafından Rusça'ya (Berlin 1922 [seçmeler şeklinde]) tercüme edilmiştir (Batı dillerine yapılan diğer tercümeler için bk. Abdülgafûr Revân-ı Ferhâdî, II, 175-196).

Gülistân sadece tercüme ve şerhedilmekle kalmamış, ayrıca birçok taklidi yazılmıştır. Muînüddîn-i Cüveynî'nin Nigâristân, Câmî'nin Bahâristân, Mecd-i Hâfî'nin Ravża-i Ḫuld, Kemalpaşazâde'nin Nigâristân, Kāniî'nin Perîşân, Sâilî'nin Ravżatü'l-aḫbâb, Ahmed Şîrâzî Vekār'ın Encümen-i Dâniş, Molla Tarzî-nin Maʿdenü'l-cevâhir, Hargopal Münşî'nin Sünbülistân ve Mehmed Fevzî Efendi'nin Bülbülistân adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Sa'dî-i Şîrâzî, Gülistân (nşr. Abdülazîm Kamîl-i Gerekânî), Tahran 1310 hş., nâşirin önsözü; a.e. (nşr. M. Hüseyn-i Furûgî), Tahran 1323 hş., nâşirin önsözü; a.e. (nşr. Halîl Hatîb-i Rehber), Tahran, ts., nâşirin önsözü; a.e. (trc. Mahmûd b. Kādî-i Manyas, haz. Mustafa Özkan), Ankara 1993, "Giriş", s. 1-17; a.e. (trc. Hakkı Eroğlu, haz. Azmi Bilgin-Mustafa Çiçekler), İstanbul 1996, hazırlayanların girişi, s. 15-25; Seyf-i Serâyî, Gülistan Tercümesi (haz. A. Fehmi Karamanlıoğlu), Ankara 1989, "Önsöz", XV-XXIII; Browne. LHP, II, 530, 531, 536; Hikmet İlaydın, Sa'dî: Hayatı, Sanatı, Eserleri, İstanbul 1954, s. 10-12; Kerîm-i Kişâverz, Hezâr Ṣâl Nes̱r-i Fârsî, Tahran 1345 hş., III, 882-884; Rypka, HIL, s. 250, 251, 253; Muhammedi Hazâilî, Şerḥ-i Gülistân [baskı yeri yok], 1348 hş. (Sâzmân-i İntişârât-ı Câvîdân), s. 61-74; Zehrâ-yı Hânlerî, Ferheng-i Edebiyyât-ı Fârsî [baskı yeri yok], 1348 hş., s. 423-424; Hânbâbâ, Fihrist, IV, 4282-4292; Abdülgafûr Revân-ı Ferhâdî, "Se Ḳarn u Nîm Saʿdî Şinâsî der Ġarb ez Rûy-i Tercümehâ-yı Gülistân u Bostân", Ẕikr-i Cemîl-i Saʿdî, Tahran 1364 hş., II, 175-196; Tahsin Yazıcı, "Ehemmiyyet-i Âs̱ār-ı Saʿdî der İmparâtûrî-yi ʿOs̱mânî ve Devrân-ı Cumhûriyyeti Türkiyye", a.e., III, 317-328; Gulâmalî Haddâd-ı Âdil, "Muḳāyese-yi Meyân-ı Gülistân ve Aḫlâḳ-ı Nâṣırî der Şîve-i Âmûzeş-i Feḍâʾil-i Aḫlâḳī", a.e., III, 405-415; M. Nazif

Şahinoğlu. Sa‘di-yi Şirâzî ve İbn Teymiye’de Fert ve Cemiyet İlişkileri, İstanbul 1991; Ali Deştî, “Saˁdî eş-Şîrâzî ḥakîmu Şîrâz ve şâˁirü’l-insâniyye”, ed-Dirâsâtü’l-edebiyyât, V/l, Beyrut 1342/1963, s. 18-21; Tahsin Yazıcı, “Sa‘dî”, İA, X, 38-39; “Saˁdî-yi Şîrâzî”, DMF, II, 2408.

Tahsin Yazıcı

# GÜLİZAR

كلعذار

Türk mûsikisinde bir makam.

Hüseynî makamı ile yakınlığı sebebiyle “hüseynî gülizar” adıyla da anılan bu makam basit ve bileşik (mürekkeb) olmak üzere iki çeşittir.

1. Basit Gülizar Makamı. Hüseynî ve muhayyer makamları arasında, bazı özellikleriyle hüseynî, bazıları ile de muhayyer makamlarına benzeyen, ancak onlardan ayrılan yönleri de bulunan bir makamdır. Dizisi hüseynî makamı dizisinin inici şeklinden ibarettir. Dolayısıyla dügâh perdesi üzerinde bir hüseynî beşlisine, hüseynî perdesinde bir uşşak dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir. Makamın genişlemesi, muhayyer makamında olduğu gibi, durak perdesi üzerinde bulunan hüseynî beşlisinin tiz durak muhayyer perdesine simetrik olarak göçürülmesiyle yapılır.

Basit gülizar makamı, hüseynî makamının inici şekli olması sebebiyle seyir bakımından hüseynî makamından ayrılır. İnici makamlardan olduğu için muhayyer makamına benzerse de güçlü perdesi bakımından muhayyerden ayrılır. Muhayyer makamının birinci mertebe güçlü olarak muhayyer perdesini kullanmasına karşılık basit gülizar makamının güçlüsü, hüseynî makamında olduğu gibi üzerinde uşşak çeşnisiyle yarım karar yapılan hüseynî perdesidir. Ayrıca basit gülizar makamı muhayyer makamındaki gibi tiz perdelerde çok gezinmez ve muhayyer perdesinde belirgin duruşlar yapmaz. En çok tiz çârgâha kadar çıkmasına rağmen bu civarda da fazla seyretmez.

Nota yazımında donanımına hüseynî ve muhayyer makamları gibi si koma bemolü ve fa bakiye diyezi yazılır. Gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Yedeni rast, durağı dügâh perdesidir. Basit gülizar makamında hüseynî makamının asma karar perdeleri aynen kullanılır. Bu perdeler ve üzerinde yapılan asma kararlar şunlardır: İniş cazibesiyle eviç yerine acem perdesinin kullanılması sonucu hüseynî perdesinde kürdîli asma kararlar

yapılabilir. Diğer asma kararlar ise nevâ perdesinde rastlı veya bûselikli, çârgâh perdesinde çârgâhlı, segâhta segâh veya ferahnâklı ve rast perdesine düşüldüğünde bu perde üzerinde yapılan rastlı asma karalardır.

Makamın pastoral yapısı halk mûsikisinde de çokça kullanılmasına sebep olmuştur. Bu makama örnek olarak Tanbûrî İsak'ın saz semâisi, Refik Fersan'ın aksak usulünde, "Sevdiğim giymiş boyunca kareler" mısraı ile başlayan şarkısı, halk mûsikisinde de, "Gene bugün yaralandım" (Erzurum) mısraı ile başlayan uzun hava ve, "Melek Hanım has

bahçede geziyor" (Göynük) mısraı ile başlayan kırık hava verilebilir. Ali Rıza Şengel'in nîm evsat usulünde "Ey garip bülbül diyârın kandedir" mısraı ile başlayan cumhur ilâhisi de dinî mûsikimizin bu makamdan bestelenmiş seçkin eserlerindendir.

2. Bileşik Gülizar Makamı. Bu makama da "hüseynî gülizar" adı verilir. Dizisi, inici hüseynî yani basit gülizar makamı dizisine, yerindeki inici karcığar dizisinin ve nevâ perdesindeki bûselik dizisinin bir bölümünün zaman zaman katılması ile meydana gelmiştir. Bu makam bazı eserlerde, sonuna doğru bir karcığar geçkisi yapan basit gülizar makamı şeklinde de kullanılmıştır.

Nota yazımında donanımına hüseynî ve basit gülizar makamlarında olduğu gibi si koma bemolü ve fa bakiye diyezi yazılır. Gerekli diğer değişiklikler eser içerisinde gösterilir. Yedeni rast, durağı dügâh perdesidir. Bileşik gülizar makamı inici bir makam olmasına rağmen basit gülizar makamında da olduğu gibi güçlüsü hüseynî perdesi olup bu perdede uşşak çeşnisiyle makamın yarım kararı yapılır.

Bileşik gülizar makamının asma karar perdeleri, makamı meydana getiren inici hüseynî ve karcığar dizilerinin asma kararları olup bunlar hüseynî perdesinde kürdîli, nevâda bûselikli ve hicazlı, çârgâhtâ çârgâhlı ve nikrizli, segâhta segâhlı ve hüzzamlı, rast perdesinde de rastlı asma karalardır. Ayrıca dügâh perdesine ister karcığar ister hüseynî dizisiyle inilmiş olsun çeşni uşşaklıdır. Ancak karcığar dizisiyle inilip dügâh perdesinde karar yapılacak olursa bu karcığarlı bir asma karardır. Çünkü bu perdede tam karar ancak hüseynî dizisiyle yapılabilir. Yine karcığar dizisiyle rast

perdesine kadar düşülüp asma karar yapılırsa burada da bir basit sûzinak geçkisi yapılmış olur. Bütün bu geniş asma karar imkânlarına rağmen bu makamda karcığar dizisini çok fazla kullanmak doğru değildir; zira bu takdirde makam karcığar makamına dönüşür.

Bu makamın asıl genişlemesi, basit gülizar makamında da olduğu gibi, durak perdesi üzerinde bulunan hüseynî beşlisinin simetrik olarak tiz durak muhayyer üzerine göçürülmesi suretiyle yapılır. Ancak makamı oluşturan dizilerden biri, nevâ perdesi üzerindeki bûselik dizisinin bir bölümüdür ve bu dizi parçasının tiz taraftaki seslerinden biri de sünbüle (si Karakter?) perdesidir. Ayrıca makamın oluşumuna katılan karcığar dizisi tiz taraftan genişlediğinde meydana gelecek muhayyer üzerindeki kürdî dörtlüsünün ikinci derecesi de sünbüledir. Şu halde bu makamın genişlemesinde muhayyerdeki hüseynî yanında bazan sünbüle perdesi, yani muhayyerdeki kürdî çeşnisinin sesleri de sık olmamak kaydıyla kullanılabilir. Fakat seyir esnasında muhayyer veya gerdâniye perdelerinde belirgin kalışlar yapılmamalı ve tiz çârgâhtan yukarıya da pek çıkılmamalıdır.

Bu makama, Tanbûrî İsak’ın bestelediği fasıl içerisinde yer alan hafîf usulünde bir peşrevi, zencir usulünde, “Beste-i zencîr-i zülfündür gönül ey dil-rübâ” mısraı ile başlayan bestesi, hafîf usulünde,

“Dâğdâr-ı tîr-i gamzendir gönül ey meh-cebîn” mısraı ile başlayan bir diğer bestesi, “Bir hoş-hıram tâze civan aldı gönlümüz” mısraı ile başlayan ağır semâisi, “Bileydi derd-i derûnum o fitne-cû dilber” mısraı ile başlayan yürük semâisiyle bir saz semâisi örnek verilebilir. Ayrıca dinî sahada Ahmet Irsoy’un evsat usulünde, “Mâsivâyı terkedip geldik bu bâb-ı tâhire” mısraı ile başlayan cumhur ilâhisi de bu makamın örneklerindendir.

## BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242, vr. 27a; Mehmed Hâşim, Mûsikī Mecmuası, İstanbul 1280, s. 31-32;

Ezgi, Türk Musikisi, I, 159-160; IV, 250; Arel, Türk Musikisi, s. 220-223; Özkan, TMNU, s. 166-167, 297-300.

İsmail Hakkı Özkan

# GÜLME

Klasik kaynaklarda genellikle, “sevincin veya psikolojik açıdan rahatlamanın bir ifadesi olarak dişler görünecek biçimde yüzün gerilmesi” şeklinde tarif edilen gülmenin hafif derecede olanına tebessüm, yüksek sesle olanına kahkaha denildiği belirtilir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḍḥk” md; et-Taʿrîfât, “ḍıḥk” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ḍḥk” md.). Kindî, gülmeyi tabii bir fiil olarak göstermiş ve hem fizyolojik hem de psikolojik tezahürlerine göre tarif etmiştir (Resâʾil, I, 126). İbn Sînâ’ya göre gülme, nâtık nefsin amelî gücünden doğan tepkisel bir durum olup insan türünü ifade eden bir özellik taşır. Meselâ, “İnsan gülen bir varlıktır” denildiğinde “gülen” kavramı bütün insanlar için ortak ve ayrılmaz bir özelliği gösterir (en-Necât, s. 330-331).

Kur’ân-ı Kerîm’deki bazı örneklerden, insanın sevindirici bir haber, ilginç bir gelişme karşısında gülmesinin tabii olduğu anlaşılmaktadır (bk. Hûd 11/71; en-Neml 27/18-19). Güldürenin de ağlatanın da Allah olduğunu ifade eden âyet (en-Necm 53/43) hem gülme ve ağlamanın tabiiliğini, hem de aynı varlıkta zıt tabiatları yaratan kudretin büyüklüğünü belirtmektedir. Gülmenin bir alay ve aşağılama ifadesi olduğuna işaret eden âyetler de vardır (el-Mü’minûn 23/109-110; ez-Zuhruf 43/47; en-Necm 53/59-60). Dünyada müşrikler alaycı tavırlarla müminlere gülmüşlerdi; âhirette ise gülme sırası müminlere gelecek (el-Mutaffifîn 83/29-36) ve o gün bazı yüzler gülerken bazı yüzleri keder kaplayacaktır (Abese 80/38-41).

Gülme, insana has bir davranış olarak aynı zamanda insan karakterini belirleyici bir nitelik ve beşerî ilişkilerde sıkça görülen bir tavır olmasından dolayı İslâm ahlâkıyla ilgili kaynaklar bu kavramı inceleme konusu yapmıştır. Hz. Peygamber’in nükteli sözler, ilginç çelişkiler, sürpriz gelişmeler ve diğer bazı hareketler karşısında tebessüm ettiğine ve güldüğüne dair hadisler vardır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “bsm”, “ḍḥk” md.leri; Abdülhay el-Kettânî, I, 118-119; III, 162-167). Bu hadisler, onun yumuşak tabiatının yanı sıra hoşgörüsünü de yansıtmaktadır (meselâ bk. Buhârî, “Edeb”, 68, “Feżâʾilü aṣḥâbi’n-nebî”, 6; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 22). Ancak söz konusu hadislerde Resûl-i Ekrem’in gülmesinin

tebessüm şeklinde olduğu, ayrıca güler yüzlü oluşuyla yanındakilere sevinç ve huzur verdiği belirtilir (Buhârî, “Edeb”, 68; “Tefsîr”, 46/2; Müslim, “Feżâˀilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 134; Tirmizî, s. 120-124). Konuyla ilgili hadisleri de dikkate alan İslâm ahlâkçıları, gülmenin hem insan tabiatına hem de ahlâka ve edebe uygun olduğunu belirtirler. Râgıb el-İsfahânî, ahlâk konularını oldukça gerçekçi bir yaklaşımla incelediği eẕ-Ẕerîᶜa ilâ mekârimi’ş-şerîᶜa adlı eserinde (s. 285) bazı ilginç olaylar karşısında insanın gülmesini ona ait temel bir özellik sayar. Modern açıklamalara da uygun düşen bir yaklaşımla böyle durumlarda gülmenin zihnin düşünme faaliyetinin ortaya çıkardığı bir tepki olduğunu, nitekim düşünme gibi gülmenin de yalnız insanda görüldüğünü, fakat mizah gibi gülmede de dengeyi korumanın güç olduğunu belirtir. Bundan dolayı ahlâkçılar, normal şartlarda gülmemenin veya gülme eğilimini bastırmanın insanı sevimsizleştirdiğine, ancak çok gülmenin de kişinin şahsiyet ve vakarını zedelemek, önemli meseleleri ciddiye almamak, gaflete yol açmak gibi sonuçlar doğurduğuna, özellikle ağır şakalar yaparak, alay ve gıybet ederek gülmenin insanlar arasında düşmanlığa yol açtığına dikkat çekmişlerdir (bk. Mâverdî, s. 302; Gazzâlî, III, 127-132, 147).

Tasavvufî kaynaklarda gülme kalbi katılaştıran, âhireti unutturan bir davranış olarak değerlendirilmiş, ağlayarak göz yaşı dökme veya hüzünlü görünme ruh selâmeti için gerekli kabul edilmiştir (bk. AĞLAMA).

## BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḍḥk” md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîᶜa ilâ mekârimi’ş-şerîᶜa, Kahire 1405/1985, s. 285; et-Taᶜrîfât, “ḍıḥk” md.; Tâcü’l-ᶜarûs, “ḍḥk” md.; Wensinck, el-Muᶜcem, “bsm”, “ḍḥk” md.leri; M. F. Abdülbâki, el-Muᶜcem, “ḍḥk” md.; Buhârî, “Edeb”, 68, “Tefsîr”, 46/2, “Feżâˀilü aṣḥâbi’n-nebî”, 6; Müslim, “Feżâˀilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 22, 134; Tirmizî, Muḫtaṣarü’ş-Şemâˀili’l-Muḥammediyye, Kahire 1405, s. 120-124; Kindî, Resâˀil, I, 126; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 330-331; Mâverdî, Edebüd-dünyâ ve’d-dîn, Beyrut 1978, s. 302; Gazzâlî, iḥyaˀ (Beyrut), III, 127-132, 147; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d),

XXII, 300-301; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbül-idâriyye (Özel), I, 118-119; III, 162-167.

Mustafa Çağrıcı

# GÜLNAR HANIM

Türkler’e dostluğu ve İslâmiyet’e saygısı ile Türkiye’de çok sevilmiş Rus şarkiyatçısı.

1854’te doğdu. Kazan’a yerleşmiş, büyük arazi ve emlâk sahibi bir asilzade ailesine mensup olan, bu şehrin bir süre belediye başkanlığında bulunmuş

Fransız asıllı Kont Lebedev ile evliliğinden dolayı Olga de Lebedev diye anılan Gülnar Hanım’ın asıl adı Olga Sergeevna Lebedeva’dır. Türkçe’deki yayınlarında kullandığı Gülnar takma adının yanı sıra öbür ismi Olga de Lebedef yahut Olga dö Lebedef şekillerinde geçer. Kontes unvanını taşıyan Olga Lebedeva, Türklerin çok beğendiği kültür ve faziletlerine sevgisi dolayısıyla Gülnar adını benimsemiş, ilk zamanlar Türkiye’de yalnızca bu ad altında tanınmak istemiş, daha sonra okuyucu önüne gerçek adıyla çıktığında da Türkçe eserlerinde Gülnar’ı daima baş adı olarak muhafaza etmiştir. Mektuplarında ve bazı Türk yazarlarının eserleri için kaleme aldığı önsözlerde ise ismini tek başına Gülnar diye göstermiştir. Bu ismi seçişinde, yetiştiği bölgedeki Tatar kadınları arasında yaygın olan Gülbahar, Gülnisâ gibi isimlerden gelme bir tesir sezilir.

Kazan’da Tatarlar’ın çoğunlukta olduğu bir çevre içinde yetişmesi, arazi ve mülklerinde çalışan çok sayıda Tatar ile devamlı münasebet içinde bulunması dolayısıyla erken yaşta Tatarca’yı öğrendiği gibi 1877-1878 Türk-Rus Savaşı’nda esir düşen Türk subayları ile, zaman zaman gittiği ve bazı yazı denemelerini kendilerine gösterdiği Petersburg’daki Türk elçiliği mensuplarından gördüğü yardımlarla Türkiye Türkçesi’ni yazı dili seviyesinde öğrenmeye çalışmıştır. Kazan Üniversitesi’ni bitirmiş olan Gülnar Hanım’ın şarkiyatçı formasyonu kazanmasında Kazanlı âlim ve müellif Kayyûm Nâsırî’nin önemli bir rolü vardır. Onun bu yoldaki kültüründe, Kazan Üniversitesi’ne bağlı Arkeoloji, Tarih ve Etnografya Cemiyeti’ne devamının da ayrıca bir payı bulunmaktadır. Burada tanıştığı âlim ve münevver şahsiyetler arasında tarihçi Şehâbeddîn-i Mercânî’yi özellikle zikretmek gerekir. Ana dili dışında sekiz dokuz yabancı dil öğrenmiş olan Olga de Lebedef, Türk kültürüne ve İslâmî değerlere karşı

ilgisinin şevkiyle esasında kendi kendini yetiştirmiş sayılır. Almanca, İngilizce, fevkalâde yazıp konuştuğu Fransızca, bir de İtalyanca ve Rumca yanında Tatarca, Osmanlıca, Farsça ve Arapça'yı bilmesi, kendisine devrinde her şeyden önce bir "polyglot" olma unvanını kazandırır. Onun Sanskritçe'yi dahi öğrendiği kaydedilmektedir. Ayrıca altı çocuk annesi olmak gibi ailevî durumuna mukabil seçkin bir yazar olarak gösterdiği varlık, Batı edebiyatı yanında İslâm edebiyatları alanındaki kültürü, onun kendi kendini yetiştirmekteki kabiliyet ve iradesini ortaya koymaktadır. Üzerinde ilk Rus kadın şarkiyatçısı olmak gibi bir sıfat ve şeref de taşır.

1886'da Kābusnâme'nin Rusça tercümesini yayımlayarak adını şarkiyat âleminde duyurmaya başlayan Gülnar Hanım'ın Türkiye'de tanınması ve şöhret bulması, 1889'da Stockholm'de toplanan VIII. Milletlerarası Müsteşrikler Kongresi'nde Ahmed Midhat Efendi'nin kendisiyle tanışması sayesinde olur. En verimli devresine bu tarihten sonra giren Gülnar Hanım, kongrenin Stockholm'den sonra Norveç'in başşehri Christiana'daki (Oslo) safhasından başlayarak beraberce kararlaştırdıkları üzere Avrupa'nın belli başlı merkezlerini içine alan ve 1 Ekim 1889'da Paris'te ayrılışlarına kadar dört hafta süren seyahat boyunca birlikte gezip dolaştığı Ahmed Midhat Efendi'yle Doğu ve Batı medeniyeti, bu iki âlem arasındaki ahlâk ve kültür farkları, İslâmiyet ile diğer dinlerin karşılaştırılması gibi konular üzerinde görüş alışverişinde bulunur. Türk aydın çevresi, gönlü Türk sevgisiyle dolu bu bilgin kadının varlığını Ahmed Midhat Efendi'nin kongre vesilesiyle kaleme aldığı Avrupa'da Bir Cevelân adlı eserinden öğrenir.

Eser henüz tefrika halinde iken (Tercümân-ı Hakîkat, nr. 3463, 2 Cemâziyelevvel 1307/25 Kânunuevvel 1889), çıkan kısmından itibaren Türk okuyucusunun ilk defa tanıştığı Gülnar Hanım, tefrika bir yandan ilerleyip 1890'da ayrıca kitap haline geldiğinde artık bütün siması ile belirir ve az bir zaman içinde ilgi merkezi olur. Birbirlerinden ayrılmalarından bu yana mektuplaşmaları sürdüğü sırada İstanbul'u ziyaret edeceğine dair çıkan haberler dolayısıyla merakla beklenen Gülnar Hanım, tefrika daha devam etmekte iken bütün bir kışı geçirmek üzere 13 Ekim 1890'da Odesa üzerinden İstanbul'a geldi (Tercümân-ı Hakîkat, nr. 3679, 1 Rebîülâhir 1308/15 Teşrînievvel 1890). İstanbul'da özellikle Türk aile hayatını ve Türk kadınının yaşayışını yakından tanımak, bunun için seçkin çevrelerle temas kurmak isteyen Gülnar Hanım, gelişinden üç hafta kadar sonra Ahmed

Cevdet Paşa'nın ailesini ziyaret etti. Cevdet Paşa'nın, edebiyat ve basın dünyasında esas adını gizli tutarak yeni yeni görünmekte olan kızı Fatma Aliye ile tanıştı. Fransızca olarak yaptıkları bu ilk görüşmede Gülnar Hanım'ın söylediklerini Fatma Aliye babasına naklettiğinde Cevdet Paşa bunları çok dikkate değer bulduğu için kızından bu konuşmayı yazıya dökmesini isteyip Mâbeyn'e arzetti (BA, Yıldız Tasnifi, Ks. 18, Evr. nr. 553/540, Zrf. nr. 93, Kar. 38, 25 Rebîülevvel 1308 [8 Kasım 1890] tarihli arîza). Daha sonra yıllarca bir dostlukla sürecek bu ilk tanışıklığın ardından, Gülnar Hanım'ın kaldığı otelde Cevdet Paşa ailesini kahvaltıya davet etmesi münasebetiyle Cevdet Paşa'nın bunu haber verdiği ve bu hususta hükümdardan gereken müsaade için Mâbeyn'e yazdığı arz tezkiresi de eldedir (BA, Yıldız Tasnifi, Ks. 31, Evr. nr. 27/5, Zrf. nr. 27, Kar. 79).

Gülnar Hanım, bazı hazır tercüme ve yazılarını gelişinin hemen haftasından itibaren Tercümân-ı Hakîkat gazetesiyle, tanındığı takma adı yanında artık Madam Olga de Lebedef adı da yer almış olarak ilkin tefrika, ardından da kitap şeklinde peş peşe ortaya koymaya başladı (hal tercümesi hakkındaki bütün yazılarda bu eserlerden çoğunun daha kendisi gelmeden önce İstanbul'da yayımlanmış olduğunun söylenmesi tamamen yanlıştır; bunların, aşağıda tarafımızdan ayları ve günleriyle tesbit edilen yayın tarihleri bu iddiaların asılsızlığını kesinlikle göstermektedir).

Bir süreden beri Batı medeniyetine yönelmiş komşu milletler oldukları halde Osmanlılar ile Ruslar'ın fikir ve edebiyat alanında birbirlerini tanımamalarını ve bu bakımdan aralarında alışveriş bulunmamasını iki taraf için de mühim bir eksiklik sayan Gülnar Hanım işe Rus edebiyatını tanıtacak eserler vermekle başlamıştı. İstanbul'da geçirdiği yedi ay kadar bir zaman esnasında yoğun bir çalışma içine giren Olga Lebedeva'nın yaptığı iş, Puşkin ve Lermentof tercümeleri yanında küçük bir Puşkin monografisi kaleme almak gibi yalnız Rus edebiyatı ile sınırlı kalmaz, aynı zamanda Batı'da İslâmiyet aleyhindeki yanlış yargı ve zanlara karşı yazılmış reddiye ve

müdafaanâmeleri Türk okuyucusuna kazandırmak gayretini de beraberinde taşır. Bu maksatla, Rusya'daki İslâmî otoritelerden Kazan müslüman cemaati müftüsü müderris Atâullah Bâyezidof'un Batı efkârıumumiyesini muhatap tutarak Rusça kaleme almış olduğu iki eserinin de ardı ardına

tercümelerini ortaya koyar.

Onun, bir yabancı olduğu halde Türkçe'yi kullanmaktaki mahareti daha başından dikkatleri çekmişti. Basılan ilk üç kitabı ile birlikte daha sonrakine de birer önsöz yazan Ahmed Midhat, ifade bakımından gerekli düzeltmeleri yapması ricasıyla bunların birkaçını daha Stockholm'de bulundukları sırada kendisine verdiğinden bahsettiği Gülnar Hanım'ın Türkçe'sinin üzerinde fazla kalem oynatmaya pek de ihtiyaç göstermediğini belirtir. Eserden esere gittikçe daha açıldığını kaydettiği ifadesinin, kendi okumuş yazmışlarımızda dahi görülebilecek bazı hataları üzerinde yaptığı müdahale ve düzeltmeleri birer rötuş kabilinden sayar. İstanbul'daki ikameti sırasında kendisinden Osmanlıca dersi aldığı, Rusça'dan olan tercümelerinin bazılarında müşterek imzası görünen Tercümân-ı Hakîkat muharriri Ahmed Cevdet'in yaptığı işin, ona yazı dilindeki Arapça ve Farsça unsurlar etrafında şive ve üslûp bakımından bir yardım olduğu bellidir. Hasib Efendi'den Farsça görmüş olması için de aynı şey söylenebilir.

Gülnar Hanım, sırf Türk okuyucusuna hitap eden bu yayım faaliyetini devam ettirirken bir yandan da 1891 Eylülünde Londra'da toplanacak IX. Müsteşrikler Kongresi için geniş bir hazırlık ve çalışma içine girmişti. İslâmiyet ve Türk sosyal hayatıyla ilgili bazı tebliğlerin yanı sıra kongrenin tedkikine sunmak üzere Anthologie orientale adında büyük bir çalışmayı sürdürdüğü de o günlerin havadisleri arasındadır. Belirtildiğine göre, Osmanlı edebiyatından başka eski ve yeni Fars ve Arap edebiyatlarından seçme parçaları bir araya getiren, metinlerin Arap harfleriyle verilmesi yanında Latin harflerine çevrilmiş olarak tercüme ve açıklamalarını da içine alan esere Ahmed Midhat Efendi de katkıları ile yardımcı olmaktaydı. Bütün bu faaliyeti arasında Gülnar Hanım, Fatma Aliye Hanım'ın önce tefrika, sonra kitap olarak yayın sahasına yeni çıkmış Nisvân-ı İslâm adlı eserinin de Paris'te basılmak üzere Fransızca'ya tercümesini hazırlar.

Hakkında basında çıkan haberler ve Türk ailelerinden başka Beyoğlu'nun seçkin çevreleriyle olan temasları vasıtasıyla şöhreti ve etrafındaki alâka gittikçe genişleyen Gülnar Hanım'ın çalışmaları, Türkiye'deki muhabirleri vasıtasıyla Avrupa basınında da akis bulmakta gecikmemişti. Bu cümleden olarak Belçika'da çıkan L'Opinion gazetesinin Türkiye haberleri kısmında kendisinden övgü ile bahsedilirken konuşup yazacak derecede on yabancı

dil bilmesi yanında Türkçe'de mükemmel yazılar ve eserler kaleme aldığı, Rus edebiyatını Türkler'e tanıtması kadar Avrupa'nın her tarafında meçhul kalmış Osmanlı edebiyatını da kendi ülkesine tanıtmak gibi bir vazife üstlenmiş olduğu belirtilen Olga de Lebedef'in sahip bulunduğu meziyet ve kabiliyetleriyle hayret verici bir sima olduğu İfade edilir ("Gülnar Hanım ve Opinion Gazetesi'ne Lâzime-i Teşekkür", Tercümân-ı Hakîkat, nr. 3815, 24 Şâban 1308/4 Nisan 1891).

Üzerine topladığı ilgi Batı basınında daha da artan Gülnar Hanım'ın ününün Amerika'ya kadar uzandığı, kendisinden Tercümân-ı Hakîkat vasıtasıyla oradaki bir mecmua için bir yazı istendiği de devrin havadisleri arasında görülmektedir. Fakir çocuklara yardım gayesiyle çıkan bu mecmuaya "Bir Yetimin Şükrânesi" adıyla İngilizce yazdığı makalede, kimsesi olmayan çocuklar Batı âleminde düşkün ve himayesiz kalırken öksüzler ve yetimler hakkında Kur'ân-ı Kerîm'in buy-ruğunca İslâm'da böyle çocukların nasıl himaye ve şefkat gördüğünü belirtmesi dikkati çeker (Tercümân-ı Hakîkat, nr. 3867, 1 Zilkade 1308/7 Haziran 1891).

Gülnar Hanım'ın tatlı Türkçe'siyle kısa bir müddet içinde meydana koyduğu eserler II. Abdülhamid'e takdim edilerek kendisine sultan tarafından ikinci rütbeden Şefkat nişanı verildi.

Ahmed Midhat Efendi ile tanışmadan evvel Gülnar Hanım'ın daha önce 1881'de İstanbul'a gelmiş olduğu ve tanınmış Rus yazarların eserlerinin Türkçe tercümelerini meydana getirmek gayesiyle geniş bir yayın programı gerçekleştirmek istemişse de o vakit sansürün buna müsaade etmemesi yüzünden bu teşebbüsün neticesiz kaldığı yolunda Rus kaynaklarında yer alan bir rivayet vardır. Rus İlimler Akademisi'nin "Yerli Türkologlar" (Otoçestvenniḫ Tyurkologov) adlı biyografi sözlüğünün "Lebedeva" maddesinde de onun o tarihte Puşkin'den yayımlamak istediği tercümelere, siyasî ve dinî Rus düşünceleri bakımından propaganda hizmeti görebileceği şüphesiyle neşir izni verilmediği kaydedilir. Ancak daha sonra Gülnar Hanım'ın, başta Puşkin olmak üzere muhtelif Rus yazarlarından yaptığı tercümelerin gazetede tefrikası yapıldıktan başka ayrıca kitap olarak da basılması, üstelik yayımlanan bu eserleri dolayısıyla kendisinin sultan tarafından madalya ile taltif edilmesi bu rivayeti zayıflatır gibi görünür. Yahut burada, 1877-1878 Türk-Rus Savaşı'nın acılarının çok taze olduğu o

devirden bu yana geçen zaman içinde değişen bir tutum bahis konusudur. Bu rivayet ihtiyatla karşılansa da gerçekleştirdiği Puşkin, Lermentof ve Tolstoy tercümeleri üzerinden birkaç sene geçtiği sıralarda onun Tolstoy'a 1 Ağustos 1894 tarihli bir mektubunda İstanbul'daki sansürün müdahalelerinden şikâyet edişi (A. Şişman, Lev Tolstoy i Vostok, Moskva 1960, s. 407) göz ardı edilmemelidir. Gülnar'ın eserlerini gazetesinde yayımlaması, onu kadın olarak yüceltişi ve kendisiyle olan yakın dostluğu sebebiyle Ahmed Midhat Efendi'nin o vakitler Rus casusu diye jurnallenmiş olduğuna dair bilgi de (Ahmed Râsim, Muharrir, Şair, Edib, İstanbul 1924, s. 208-209) bu bakımdan manalı gözükür.

1891 yılı Mayısı ortalarında ülkemizden ayrılıp Kazan'a dönen Gülnar Hanım beş ay sonra 12 Ekim 189l'de İstanbul'a tekrar geldi. Gelişiyle ilgili haberde, onun sağlık sebebiyle kışları mutedil memleketlerde geçirme ihtiyacında olduğunun özellikle belirtilmesi dikkat çekicidir (Tercümân-ı Hakîkat, nr. 3975, 10 Rebîülevvel 1309/14 Teşrînievvel 1891). Altı buçuk ayı bulacak olan bu defaki ikametinde, daha önce başlamış olduğu Puşkin tercümelerine bir yenisini daha ilâve etmekle beraber çalışmalarının ağırlığını hayatta olan bir yazar olarak Tolstoy'un eserlerine verdi.

Osmanlı Türklüğü'nün dil ve edebiyatına, maddî ve manevî faziletlerine hayran olduğu devrin basınında her fırsatta ifade edilen Gülnar Hanım'dan Türk yayın organları kendilerine yazı "lutfetmesi"ni beklemişler, onu yazar kadroları içinde görmeyi arzulamışlardır. Önceki gelişinde İstanbul'dan ayrıldığı sıralar kendisine, bir nüshasının en başında resmiyle birlikte övücü bir yazı ayıran Serveti Fünûn mecmuası, onun bu münasebetle Kazan'dan yolladığı "Haziran 1307" (1891) tarihli teşekkür mektubunu koyarken göndereceği yazıları

sayfalarında yayımlamanın kendileri için bir şeref olacağını ifade eder (SF, nr. 19, 18 Temmuz 1307, s. 220-221). Gülnar Hanım çeşitli meşgaleleri arasında bu ricayı, Rus edibi Vasili Andreiviç Jukovskiy'den mecmua için yaptığı "Hakikaten İyi ve Mesud Adam Kimdir?" adlı tercümeyle cevaplandırır (SF, nr. 56, 26 Mart 1308, s. 50-52). Sonraki yıllarda da bu ricalardan birine daha muhatap olan Gülnar Hanım, içinde bulunduğu zihnî yorgunluk dolayısıyla bunu karşılayacak durumda olamadığı için özür diler (Hanımlara Mahsus Gazete, nr. 16, 12 Teşrînievvel 1311, s. 3-4).

İstanbul'daki yayın hayatının takibini ihmal etmeyen Gülnar Hanım, bu arada Ahmed Hikmet'in [Müftüoğlu] Madame La Baronne Staffe'dan kısmen tercüme, kısmen adapte ettiği Tuvalet ve Letâif-i A'zâ adlı kitaba (İstanbul 1309, s. 3-7), eserin Türk kadınlarına faydalı olacağı düşüncesiyle bir takriz yazmak gibi cemîlelerden de geri kalmaz.

Gülnar Hanım, bu defaki gelişinde arkasında geniş bir sevgi çemberi, mektuplaşmalarla sürecek dostluklar ve hayranlıklar bırakarak 2 Mayıs 1892'de İstanbul'dan ayrıldı (Tercümân-ı Hakîkat, nr. 4144, 6 Şevval 1309/3 Mayıs 1892). Haberde onun on-on beş günlüğüne Paris'e gittiği bildiriliyordu.

Gülnar Hanım'ın hayatında 1890 yılından bu yana akademik faaliyetler gittikçe ön plana geçer. 29 Şubat 1890'da Petersburg'da Şarkiyat Cemiyeti'ni (Obşestva Vostokovedennia) kurmuş, Batı'da Société Russe des Etudes Orientales, bizde de Tedkîkāt-ı Şarkiyye Cemiyeti adıyla tanınan bu kuruluşun fahrî başkanlığına getirilmişti. 1905'te Petersburg'a yerleşen Gülnar'ın burada özellikle Türk dili ve edebiyatı öğretim ve öğrenimi yapılması için teşebbüslerde bulunduğu Avrupa gazetelerinde haber verilir ("Gülnar Hanım", İkdam, nr. 538, 6 Şâban 1313/21 Kânunusâni 1896).

Rus gazetelerindeki bazı haberlere bakılırsa Gülnar Hanım sonraki senelerde de Türkiye'ye birkaç defa daha gelmiştir. 1893 Aralığı başında Türkiye'den dönüşüyle ilgili haberler arasında, kendisiyle Odesa'da yapılmış "Türkler Arasında Bir Rus Kadını" adlı bir de röportaj yer almaktadır. Rus basınında 1895 Kasım'ı sonu ile 1896 Şubat'ı başında da yine onun Türkiye dönüşlerine dair haberler görülür (Novoe Vremya, 18 [30] Oktyabrya 1895; Sankt-Peterburskie Vedomosti, 20 Janeri [1 Febrali] 1896. Bk. Abrar Karımullin, s. 251, 300, not 16). Öte yandan Kononov'un belli bir kaynağa dayanmadan Gülnar Hanım'ın Türkiye'ye İlk gelişini 1881 yılında göstermesine mukabil 22 Kasım (3 Aralık) 1893 tarihli Novoe Vremya gazetesi bunu 1888 olarak kaydetmektedir (a.y., s. 300, not 7).

Rus kaynaklarında 1893'te Tatarca bir gazete çıkarma teşebbüsünden de bahsedilen Gülnar Hanım'ın 1894'te İstanbul'da Rus Edebiyatı adlı çalışması yayımlanır. Hintli Seyyid Emîr Ali'nin Rûh-ı Mezhebi İslâm-yâhud-Fahr-i Kâinat Efendimizin Zamanı ve Ta'lî-mât-ı Dînî ve

Dünyevîsi'ni Rusça'ya çevirmek üzere ele aldığı, Rusya müslümanlarına büyük bir istifade sağlayacak bu eserden başka Tolstoy'dan Efendi ile Uşak'ı da Türkçe'ye tercüme etmekle meşgul bulunduğu, onun faaliyetlerinden 1896 yılı başında basına akseden haberler arasındadır.

Üzerinde ısrarla durduğu haftalık Tatarca gazete çıkarma, Tatar çocukları için modern eğitim veren okul açma teşebbüsleri, Rusya müslümanlarının eğitim seviyesini geri bırakma politikasını güden çarlık idaresi tarafından devamlı engellenmiş, bunda Ortodoks kilisesi ve misyonerlerinin de ayrıca bir tesiri olmuştur. Öte yandan sansür de onun Rusyalı okuyucuya Türk edebiyatını tanıtma yolunda yaptığı tercümelerin yayımlanmasına izin vermemekteydi. Kurucusu olduğu Şarkiyat Cemiyeti ise çarlığın kontrolünde tutulmak istendiğinden önce veliaht Mihail Nikolaeviç'in, sonraları da Çariçe Aleksandra Federovna'nın himayesi altında bulundurulup kendisi sadece fahrî başkan konumunda bırakılmıştı.

Çalışmalarını şarkiyat âlemine duyurmak isteyen Gülnar Hanım sırasıyla 1897 Paris XI., 1899 Roma XII., 1902 Hamburg XIII. ve 1905 Cezayir XIV. milletlerarası müsteşrikler kongrelerine katıldı. Arada Puşkin'in Bahçesaray Çeşmesi adlı ünlü eserinin Türkiye Türkçesi ve Tatarca bir arada tercümesini yayımladığı gibi, Gaspıralı İsmâil Bey'in Kırım'da çıkardığı Tercüman gazetesine de zaman zaman bazı yazılar ve tercümeler verdi.

1890'daki gelişinde Tepebaşı'nda Hôtel de Bellevue, 1891-1892'dekinde Hôtel de Londres'daki dairesinde belirli kabul günleri düzeleyerek devrin edebiyatçıları, İstanbul'un seçkin aile ve münevverleriyle dostluklar kurmuş olan Gülnar Hanım'ın hâtırası kolay kolay unutulmamış, etrafında topladığı ilgi sadece İstanbul'a geldiği vakitlerle sınırlı kalmayıp hakkında zaman zaman çıkan övücü yazı ve haberlerle II. Meşrutiyet yıllarında da devam etmiştir. Kendisi de Türk yaşayışını, aile içi hayatını yakından öğrenmek, kaleminde Türkiye Türkçesi'ni çok daha ileri ve kusursuz bir seviyeye çıkarmak arzusu ile geldiği İstanbul'dan ayrıldıktan sonra bura ile temaslarını ve dostluklarını mektuplaşmalarında sürdürmüştür. Onun, kültür ve zarafetleriyle münevver Türk kadınlığının seçkin birer temsilcisi kabul ettiği edibe ve yazar Fatma Aliye, şair Nigâr Hanım ile yazışmaları özellikle kayda değer. Hayranlarından şair ve edip Mustafa Reşid'in, onun tavsiyesi üzerine meydana getirdiği Muharrerât-ı Nisvân adlı eserini

kendisine ithaf için yazdığı övgü dolu önsözünde (İstanbul 1313, s. 3-8), Türk aydın çevresinde Gülnar Hanım'ın nasıl bir iz bıraktığının çok parlak bir ifadesi görülmektedir.

Ahmed Midhat, Batı medeniyetinin yarattığı çeşitli kültür ve sanat müesseselerini birlikte gezerken sahip olduğu yüksek resim ve mûsiki terbiyesiyle de kendisine rehberlik eden, öte yandan onun kendininkilere olduğu kadar kendisinin de onun görüşlerine tesir ettiği ve aralarında büyük bir fikir dostluğu doğan Gülnar Hanım'ın hâtırasını Avrupa'da Bir Cevelân'ı ile "kulûb-i Osmâniyanda ilelebed yaşatmak" istediğini bu eserinde ilân etmişti. Avrupa'da gördüğü insanlar, Stockholm VIII. Müsteşrikler Kongresi'nde karşılaştığı yüzlerce şarkiyatçı içinde en fazla değer verip bir roman kahramanı imişçesine şahsını, onunla kendisi arasında sürüp giden diyalogu sayfalar boyunca anlatarak eserinde baş yere oturttuğu, 600'ü aşkın sayfasının onunla dolu olduğu kitabına nerdeyse "Gülnarnâme" dedirtecek olan Ahmed Midhat'ın kalemiyle tanıtılışından bu yana Türk seçkinleri ve münevverleri Gülnar Hanım'da kadınlığın ilim ve kültürde yükselişinin ileri bir temsilcisini görmüş, onun kendi kadınımız için de bu yolda bir örnek olmasını düşünmüştür.

Şahsına duyulan büyük sevgi ve saygıda onun yüksek kültür seviyesi kadar Türklüğe karşı beslediği samimi duygularla İslâmî değerlere olan sıcak bakışının önemli bir payı vardır. Ana dilinden bile üstün sayılmış mükemmel bir Fransızca'sı olduğu halde Türk dostları ile

daima Türkçe konuşmaya ve yazışmaya değer vermek, kendi ev içi hayatında Türk kıyafetiyle olmak, bunu fotoğrafları ile de her fırsatta öğünerek belirtmek, çocuklarını da bu şekilde giydirmek gibi Türkler'e yakınlığını ifade eden bir tutum göstermiştir.

Bir devir boyunca ülkemizde kendini tanımış olan yazarların "fâzıla-i müsteşrika Gülnar Hanımefendi", "müsteşrikîn-i meşhûreden", "fâzıla-i âlînihâd", "dânişver-i irfân ü kemâl, nihrîre-i bîhemâl", "ekmel-i nisvân", "kalbinde mahabbet-i İslâmiyye ve Osmâniyye câygîr mükemmel kadın", cehle, zulme karşı mücadelede "zamanımızın fevkalâde muhtaç olduğu kahramanlardan biri", "Gülnar Hanım nâm-ı ulvîsi", "Gülnar Hanım nâm-ı mübecceli", "nezd-i üstâdâneleri" gibi sözlerle yücelttiği Olga de

Labedeff’in hayatının 1909’dan sonraki yılları hakkında ulaşılabilen kaynaklar bir şey söylememektedir.

Eserleri. 1. Kābusnâme (Kazan 1886). Kayyûm Nâsırî’nin Farsça aslından kısaltılmış olarak 1882’de Tatarca’ya yaptığı tercümenin Rusça’ya çevrilmiş metnidir (krş. Osmanlı Müellifleri, III, 154). 2. Kar Fırtınası (Puşkin’den tercüme, İstanbul 1307; Tercümân-ı Hakîkat, nr. 3683, 6 Rebîülevvel 1308/20 Teşrînievvel 1890-nr. 3691, 15 Rebîülevvel 1308/29 Teşrînievvel 1890). 3. Şair Puşkin (İstanbul 1308; Tercümân-ı Hakîkat, nr. 3745, 31 Cemâziyelevvel 1308/12 Kânunusâni 1891-nr. 3752, 6 Cemâziyelâhir 1308/20 Kânunusâni 1891). Gülnar Hanım’ın Puşkin’in hayatı ve eserleri hakkında hazırladığı tahlilî bir monografidir. 4. Lermentof’un İblis’i (İstanbul 1308; Tercümân-ı Hakîkat, nr. 3800, 7 Şâban 1308/18 Mart 1891-nr. 3824, 6 Ramazan 1308/15 Nisan 1891). Müellifin Demon adını taşıyan büyük poeminin seçme kısımları ile mensur tercümesi olup başında Gülnar Hanım’ın eserin tahlil ve değerlendirmesini yapan önsözü yer almaktadır. 5. Redd-i Renan. İslâmiyet ve Fünûn (Atâullah Bâyezidof’tan tercüme, Ahmed Cevdet ile birlikte, İstanbul 1308; Tercümân-ı Hakîkat, nr. 3789, 23 Receb 1308/4 Mart 1891-nr. 3795, 30 Receb 1308/11 Mart 1891; tercümesinden yıllar önce gazete bu eseri ilk çıktığında Türk okuyucusuna haber vermişti, Tercümân-ı Hakîkat, nr. 1693, 25 Rebîülevvel 1301/24 Kânunusâni 1884). 6. İslâmiyet’in Maarife Tatbîki ve Nazar-ı Muârızînde Tebyîni (Atâullah Bâyezidof’tan tercüme, Ahmed Cevdet ile birlikte, İstanbul 1308; Tercümân-ı Hakîkat, nr. 3825, 7 Ramazan 1308/16 Nisan 1891-nr. 3849, 7 Şevval 1308/16 Mayıs 1891). 7. İlyas-yâhud-Hakîkat-ı Gına (Tolstoy’dan tercüme, İstanbul 1309; Tercümân-ı Hakîkat, nr. 4041, 28 Cemâziyelevvel 1309/30 Kânunuevvel 1891-nr. 4054, 13 Cemâziyelâhir 1309/14 Kânunusâni 1892). Gülnar Hanım, Tolstoy’un Başkırt Türkü Ufalı İlyas’ın macerasını anlattığı bu küçük eserin, Türkçe’yi öğrendiği sıralarda yaptığı ilk tercüme denemesi olduğunu kaydeder. 8. “Familya Saâdeti” (Tolstoy’dan tercüme, İstanbul 1309; Tercümân-ı Hakîkat, nr. 4069, 2 Receb 1309/1 Şubat 1892-nr. 4146, 29 Şevval 1309/26 Mayıs 1892). 9. “Kont Tolstoy’un Avama Mahsus Hikâyeleri: İki Pîr”, Tercümân-ı Hakîkat (nr. 4133, 18 Ramazan 1309/15 Nisan 1892-nr. 4146, 8 Şevval 1309/15 Mayıs 1892). Buna yine Tolstoy’dan İvan İlyiç’in Ölümü ve İnsan Ne ile Yaşar adlı tercümeleri de ilâve edilmelidir. 10. Kâğıt Oyunu (Puşkin’den tercüme, İstanbul 1309). Puşkin’in Maça Kızı adıyla bilinen

eserinin tercümesidir. 11. Rus Edebiyatı (İstanbul 1311). Gülnar Hanım'ın telif eseri olan bu kitap, Rus edebiyatının ilk devreleri hakkında umumi bir girişten sonra Simeon Polotski'den başlayarak Tolstoy'a kadar en önde yer tutmuş yirmi şahsiyetin ayrı ayrı edebî portresinin verildiği bir edebiyat tarihidir. 12. Les femmes musulmanes (Paris, ts.). Fatma Aliye Hanım'ın Nisvân-ı İslâm adlı eserinin Gülnar Hanım tarafından notlar ilâvesiyle Fransızca'ya yapılmış tercümesidir. 13. De l'émancipation de la femme musulmane (Lisieux, ts.). Gülnar Hanım'ın 1899 Roma XII. Müsteşrikler Kongresi'nde verdiği tebliğin küçük bazı ilâvelerle genişletilmiş şeklidir. İslâmiyet'in, müslüman kadınının tahsil görmesine ve içtimaî hayatta yer almasına engel olduğu yolundaki yaygın kanaatin asılsızlığını İslâm tarihinden delillerle ortaya koymaya çalışan tebliğde ayrıca müslüman kadınının fikrî ve içtimaî seviyece yükselme şartları üzerinde durulur. Büyük bir ilgiyle karşılanan bu küçük hacimli eserin çeşitli baskıları ve birçok tercümesi yapılmıştır. 1900'de Petersburg'da Ot Emansipaçii Musulmanskoy Jençini adıyla Rusça'sının ardından, aynı yıl yine Petersburg'da Tatarca olarak Moselman Hatın-Kızlarının Tormış Hele Turındağı adı altında kongreye sunulan ilk şekliyle yayımlandığı gibi, daha sonra yeniden ele alınmış Fransızca versiyonundan Bakülü Emine Batiriş tarafından Rusça'ya yapılan tercümesinin 1905 yılında Rusça Baku gazetesinde basılmasının yanı sıra, 1906'da Rakîb Rakîbî tarafından Rusça'dan Tatarca'ya yapılan tercümesi Kazan'da Kazan Muhbiri gazetesinde tefrika edilmiş, ayrıca Müslimeler Hürriyeti-İslâm Kızının Evvelki ve Hâzırki Hâli adı altında 1907'de Petersburg'ta yayımlanmış, Kahire'de basılan diğer bir tercümesinin de A[li] Ulvi imzası ile bir tefrikası yapılmıştır ("İslâm Kadınlarında Hürriyet", Kadın, Selânik, nr. 12, 29 Kânunuevvel 1324-nr. 15, 19 Kânunusâni 1324). Daha sonra Rakîb Rakîbî'nin Tatarca tercümesi üzerinden Kaya Nûri tarafından 1919'da Türkiye Türkçesi'ne yapılan bir tercümesi çıkmıştır: Müslimeler Hürriyeti. İslâm Kızının Evvelki ve Şimdiki Hâli (İstanbul 1335). Rusça'sı ilk defa 1900'de yayımlandığında tebliği Rusya'da Ortodoks çevresi ve misyonerlerce sert bir tepkiyle karşılanan Gülnar Hanım, 1902 XIII. Hamburg ve 1905 XIV. Cezayir Müsteşrikler kongrelerinde de aynı konu üzerinde tekrar tekrar durmaktan geri kalmaz: "Les nouveaux droits de la femme musulmane" (Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses, Sektion VI. İslâm, Leiden 1904, s. 314-319 ve Actes du XIVe congrès International des orientalistes, Paris 1906-1908, III,

14-16). 14. Abrégé de l’histoire de Kazan (Rome 1889). Tatar halkının tarihini Volga Bulgarları’ndan başlayarak Kazan Hanlığı ve sonrasıyla geniş bir çerçeve içinde ele alan bir çalışmadır. Bu eser de Roma XII. Müsteşrikler Kongresi’ne sunulmuş ve geniş bir takdir görmüştür. Gülnar Hanım, ilgi duyduğu Volga Bulgarları konusunu şu çalışmasında da ayrıca işler: “Metallspiegel von Bulgar” (Globus, nr. 17, 1899, s. 293-294). 15. Notice au sujet d’un manuscrit arabe sur l’histoire de la conversion de la Georgie. Gürcistan’da İslâmiyet’in yayılma ve yerleşmesine dair 1905 XIV. Cezayir Müsteşrikler Kongresi’nde verilmiş tebliğdir. 16. Récits de voyages d’un arabe. Traduit de l’arabe par Olga de Lebedew (Paris 1905). Rusya’ya ilk seyahatinde 1652’de İstanbul’a uğramış olan Antakyalı Patrik Makarius’un, daha sonra yaptığı ikinci Rusya seyahatinden dönüşte 1669’da bir süre kaldığı Gürcistan hakkında, seyahatnâmesinin 28-31. fasıllarında anlattıklarının Arapça metniyle bunun Fransızca’ya tercümesidir. Metni basılmamış olan eserin burada 1756’da istinsah edilen Vatikan nüshası esas alınmıştır (eser hakkında etraflı

bilgi için bk. Kraçkovskiy, “Arabskaya Geografiçeskaya literatura”, İzbranniya Soçinenia, Moskva-Leningrad 1958, IV, 703-704; a.mlf., Târîḫu l-edebi’l-coġrâfî fil-ʿArabî ([trc. Salâhaddin Osman Hâşim], Kahire 1965, II, 722-723). Çetin bir Arapça ile yazılmış olan eserin adı Nebẕetün fî aḫbâri’l-Kürc olarak verilmektedir (Serkîs, Muʿcem, II, 1782-1783).

## BİBLİYOGRAFYA

Hakkında etraflı ve ciddi herhangi bir araştırma yapılmamış olan Gülnar Hanım’ın özellikle İstanbul’a gelişleri ve buradaki çeşitli faaliyetleriyle ilgili, başka kaynaklarda bulunmayan bilgiler, maddede doğrudan doğruya devrin basınından elde edilmek suretiyle verilmiştir. Metinde gösterilenler dışında bk. Ahmed Midhat, Avrupa’da Bir Cevelân, İstanbul 1307 [1890], s. 173-787; “Gülnar Hanım, Nâm-ı Dîger Madam Olga De Lebedef”, SF, nr. 15 (20 Haziran 1307), s. 170-173; “Gülnar Hanım, Gaspoja Lebedeva”, İkdam, nr. 343, İstanbul 18 Muharrem 1313/10 Temmuz 1895; [Abdullah Cevdet], “Gülnar Hanım, Madam Olga Dö Lebedef”, Kadın, nr. 16, Selânik

26 Kânunusâni 1324, s. 7-9; VI. Gordlevskiy, Oçerki Po Novoy Osmanskoy Literatur, Moskva 1912, s. 72, 84; İsmail Habib Sevük, Avrupa Edebiyatı ve Biz, İstanbul 1941, II, 267-268, 275-276, 282-283, 602 (bu eserde Gülnar Hanım'ın sadece Rus edebiyatından tercümeleri ve Rus Edebiyatı adlı kitabı pek amiyane bir tarzda bahis konusu edilir); B. M. Dançig, Blijniy Vostok v Russkoy Nauke i Literature, Moskva 1973, s. 280, 371-372; "Lebedeva, Olga Sergeevna", Biobibliografiçeskiy Slovar, Otoçestvennih̯ Tyurkologov (nşr. A. N. Kononov), Moskva 1974, s. 204-205 (burada Rus kaynaklarından istifade edilmiş bazı bilgilere mukabil, Gülnar Hanım'ın İstanbul'a gelişleri ve buradaki faaliyetleri hakkında olanların mühimce bir kısmı düzeltilmeye muhtaçtır); Türk Ansiklopedisi'nden (XVIII, 1970, s. 152-153) Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi'ne kadar (III, 1979, s. 306) söz konusu edildiği çeşitli Türkçe ansiklopedilerde Gülnar'a dair birbirinin tekrarı veya hulâsası olmaktan ileri gitmeyen bilgiler çok yetersiz olduğu kadar, daha doğum tarihinin 1865 olarak gösterilmesinden başlayarak birçok yanlışla doludur; Abrar Karimullin, Knigi i Lyudi, Kazan 1985, s. 243-262 (içindeki, Rusya basını ve bazı akademik kuruluşların arşivlerinden faydalanılmış yeni bilgilere mukabil bu çalışma, Türk kaynaklarına tamamıyla yabancı kalmak gibi mühim bir eksiğinden başka kronolojik intizamsızlığı ve birtakım irtibatsızlıkları, Ahmed Midhat Efendiyi Ahmed Midhat Paşa ile karıştırıp paşaya dair bir eseri referans göstermek çeşidinden hataları dolayısıyla ihtiyatla kullanılmalıdır); Nazan Bekiroğlu, "Unutulmuş Bir Müsteşrik: Olga Dö Lebedeva/Madam Gülnar", Dergâh, nr. 46, İstanbul 1993, s. 8-10 (bu yazı, belirtilen çerçevenin kısmen dışına çıkabilmiş olmakla beraber, verilen kontrolsüz ve çelişkili bilgiler yanında birçok yanlışı da beraberinde taşıdığı gibi yeni malzemeler getirecek kaynaklardan uzak kaldığı için aynı zamanda yetersizdir).

Ömer Faruk Akün

# GÜLNÛŞ EMETULLAH SULTAN

(ö.1127/1715)

Osmanlı Padişahı IV. Mehmed'in zevcesi, II. Mustafa ve III. Ahmed'in annesi.

Venedikli Verzizzi ailesinden olup 1640'lı yıllarda Girit'te doğduğu sanılmaktadır. Râbia Emetullah Gülnûş ve Emetullah Gülnûş adlarıyla da anılır. Girit serdarı Deli Hüseyin Paşa'nın Resmo'yu fethi sırasında esir düşerek İstanbul'a götürülmüş ve saraya takdim edilmiş, kendisine güzelliği dolayısıyla Gülnûş adı verilmiştir.

Gülnûş Emetullah, kısa zamanda IV. Mehmed'i kendisine bağlayıp sarayda başkadın oldu. 1664'te Şehzade Mustafa'yı, 1673'te Şehzade Ahmed'i dünyaya getirmesi onun saraydaki mevkiini iyice kuvvetlendirdi. Tahta kendi oğullarının oturmasını sağlamak için bir ara saray entrikalarına girerek Şehzade Süleyman ile Şehzade Ahmed'i bertaraf etmek istediyse de Vâlide Hatice Turhan Sultan buna imkân vermedi. Gülnûş Sultan, vâlide sultanla iyi geçinmeye dikkat etmiş, onun 1683'te ölümü üzerine haremin tek hâkimi olmuştur. Av meraklısı IV. Mehmed sık sık gittiği ve uzun süre kaldığı Balkan şehirlerine onu da beraberinde götürmüştür. Günlerini genellikle Edirne Sarayı'nda geçiren Gülnûş Sultan'ın mevkii kocası IV. Mehmed'in 1687'de tahttan indirilmesiyle sarsıldı, Topkapı Sarayı'ndan alınarak Beyazıt'taki Eski Saray'a nakledildi. II. Süleyman ve II. Ahmed'in saltanatları sırasında burada mütevazi bir hayat süren Gülnûş Sultan, oğlu II. Mustafa'nın 1695'te tahta çıkması ile vâlide sultan olarak tekrar nüfuz kazandı ve padişah olan oğlunun bulunduğu Edirne'ye gitti (28 Cemâziyelâhir 1106/13 Şubat 1695). Öteki oğlu III. Ahmed'in saltanatında da devam eden vâlide sultanlığı 9 Zilkade 1127'de (6 Kasım 1715), Silâhdar'a göre ise 8 Zilkade'de (5 Kasım) Edirne'de vefatına kadar aralıksız yirmi yıl sürdü. Naaşı İstanbul'a getirilerek Üsküdar'da yaptırdığı Yeni Vâlide (Vâlide-i Cedîd) Camii önündeki türbesine defnedildi.

Sağlam mevkiine rağmen genellikle siyasetten ve nisbeten de saray

entrikalarından uzak kalan Gülnûş Vâlide Sultan'ın muhtemelen bu tutumundan dolayı Osmanlı kroniklerinde hayratıyla ilgili kayıtların dışında faaliyetlerine pek yer verilmemiştir. Gülnûş Sultan'ın hayratı arasında, hasekiliği esnasında Mekke'de yaptırdığı Hasekiye İmareti, hac yolundaki çeşme ve kuyular, büyük oğlu Sultan Mustafa zamanında Galata'da yanmış olan eski bir kilisenin yerinde inşa ettirdiği Yenicami ve çeşmesiyle küçük oğlu Sultan Ahmed'in saltanatı sırasında Üsküdar İskelesi'nin sağında yaptırdığı cami, sebil, çeşme, imaret, sıbyan mektebi ve medreseden oluşan

külliyesi (bk. YENİ VÂLİDE KÜLLİYESİ) sayılabilir.

## BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D 4594, E 145, E 1188; Silâhdar, Nusretnâme, II, 336; Defterdar Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1994, s. 523, 526, 607, 752, 821; Râşid, Târih, IV, 165; Ayvansarâyî, Hadîkatül-cevâmi', II, 34, 187-188; Hammer, HEO, XVIII, 71 (nr. 637), 90 (nr. 750), 126 (nr. 242); Sicill-i Osmânî, I, 64; Cuinet, IV, 636-637; Ahmed Refik [Altınay], Kadınlar Saltanatı, İstanbul 1923, IV, 239, 240; Alderson, The Structure of the Ottoman Dynasty, Oxford 1956, cedvel 38, 40, 41; Danişmend, Kronoloji, III, 433, 443; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, II, 38, 298-302; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 15; Çağatay Uluçay, Harem, Ankara 1971, tür.yer.; a.mlf., Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 65-67; L. P. Peirce, The Imperial Harem, Oxford 1993, s. 108, 195, 265.

Mehmet İpşirli

# GÜLPÂYİGÂNÎ

گلپایگاني

Seyyid Muhammed Rızâ b. Muhammed Bâkır (1899-1993)

Kum ilmî çevrelerinde büyük nüfuz sahibi olan ve İran İslâm devrimini destekleyen Şiî müctehidi.

20 Mart 1899'da Orta İran'daki Gülpâyigân şehrine 6 km. uzakta bulunan bir köyde doğdu. Dokuz yaşında iken, İmam Mûsâ el-Kâzım'ın neslinden olan ve bölgede saygı gören babası Seyyid Muhammed Bâkır vefat etti. 1917'de, dönemin en büyük âlimlerinden Şeyh Abdülkerîm Hâirî'nin sayesinde bir nevi merkeziyet kazanmış olan Erâk şehrine giderek dinî öğrenimin "sutûh" denilen birinci düzeyini Hâirî'nin gözetimi altında tamamladı. Hâirî, beş yıl sonra Kum medreselerini canlandırmak amacıyla oraya geçince Gülpâyigânî de onun davetine uyarak Kum'a taşındı ve hocasının tavsiyesi üzerine Feyziye Medresesi'nde sutûh derslerini vermekle görevlendirildi. Hâirî'nin 1937'de vefatı üzerine bu medresede fıkıh ve usul öğretimine başlayan Gülpâyigânî kısa zamanda büyük bir şöhret kazandı; Kum'un en büyük camii olan Mescidi A'zam'daki derslerine 800 kadar öğrenci devam ediyordu. Yedi yıl süren bir aradan sonra, Hâirî'nin yerine Kum medreselerini yöneten Âyetullah Burûcirdî'nin 1961'de ölümüyle Gülpâyigânî'nin nüfuz ve etkinliği daha da arttı. İranlı Şiîler'in bir kısmı tarafından "merci-i taklîd" olarak seçilip Âyetullah Seyyid Şehâbeddin Mar'aşî ve Âyetullah Kâzım Şerîatmedârî ile beraber Kum medreselerinin idaresini üstlendi ve bütün ülkede sözü dinlenen bir âlim oldu. Yeni öğretim metotları uygulamaya çalıştı ve bütün Kum medreselerine sözlü ve yazılı imtihan usulünü getirdi. Kum dışında da birkaç medresenin kurulmasını sağladı. 1965'te hac yolculuğu esnasında Şiîler ile Sünnîler arasında birlik ve yakınlık kurma yolunda çaba sarfettiği söyleniyorsa da Senendec ve Merivan gibi halkı tamamen Sünnî olan bazı şehirlerde Şiî medreseleri kurmaktan da geri kalmadı. Ayrıca Avrupa'da oturan İranlılar'ın dinî ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla Londra'ya bir temsilcinin gönderilmesini temin etti. Eyalet meclisleri seçim

kanunlarından, adayların erkek ve müslüman olması şartının çıkarılmasını öngören bir tasarıyı şaha yolladığı bir telgrafta protesto eden Gülpâyigânî, Ekim 1962'de ilk defa siyaset alanına girmiş oldu. Ertesi yıl Âyetullah Humeynî'nin liderliğinde başlayan ve on beş yıl sonra saltanat rejiminin devrilmesiyle sonuçlanan harekete büyük bir azim ve coşkuyla katıldı. 22 Mart 1963'te bir komando birliği Feyziye Medresesi'ne hücum edince Gülpâyigânî ancak talebelerinin gayretiyle askerlerin elinden kurtulabildi; damadı Hüccettü'l-İslâm Alevî ise ağır şekilde yaralandı (Ali Devvânî, III, 265-266). Kum'da ve diğer şehirlerde meydana gelen toplu öldürme olaylarını sert bir dille eleştiren Gülpâyigânî, Humeynî'nin önce Türkiye'ye, daha sonra Irak'a sürgün edilmesinden sonra da rejim aleyhtarlığından tâviz vermedi. Çeşitli vesilelerle şahın güttüğü siyasete karşı çıktı. Meselâ Temmuz 1971'de hükümetin kontrolündeki vakıf arazinin özel kişilere satılmasının haram olduğunu ilân etti (a.g.e., IV, 49-50). Mart 1976'da senato başkanına çektiği bir telgrafta, İran'da kullanılan resmî takvim başlangıcının Hz. Peygamber'in hicretinin yerine İran İmparatorluğu'nun kurulması olarak değiştirilmesinin İslâmiyet'e aykırı olduğunu vurguladı (a.g.e., VI, 288).

Ocak 1978'de Kum'daki gösteriler ve çatışmalarla başlayan İran İslâm devrimini tutarlı bir şekilde destekleyen Gülpâyigânî, halkı teşvik etmek ve moralini yükseltmek için bazan tek başına, bazan Âyetullah Mar'aşî ve Âyetullah Şerîatmedârî ile birlikte yıllar boyunca bildiriler yayımladı. 9 Mayıs 1978'de, kırk gün önce Yezd şehrinde öldürülenleri anmak için Kum'da gösteri yapan talebeler askerlerden kaçarak Gülpâyigânî'nin Çehârmeydan sokağındaki evine sığınınca askerler evi yağmaladılar. Bu olay üzerine Gülpâyigânî kalp krizi geçirdi.

Âyetullah Humeynî'nin İran'a dönüşünün beklendiği ve saltanat rejiminin son anlarını yaşadığı günlerde Gülpâyigânî orduyu darbe yapmaması için uyardı (a.g.e., IX, 263-265). 11 Şubat 1979'da devrim gerçekleşince İran halkına bir tebrik mesajı yayımlayan Gülpâyigânî, 2 Aralık'ta yapılan referandumda halka İran İslâm Cumhuriyeti'nin kurulmasına oy vermesini tavsiye etti (a.g.e., X, 299). Yeni düzenin kurulmasından sonra ortaya çıkan siyasî ihtilâflara açık bir şekilde karışmamasına rağmen bazı konularda muhafazakâr olarak nitelendirilebilecek görüşlerini açıklama gereğini duydu. Araları açılan Şerîatmedârî ile Humeynî'yi barıştırmak için kendi

evine davet ettiyse de bu yoldaki teşebbüsleri sonuçsuz kaldı (Momen, s. 291-292). Şerîatmedârî gibi, daha çok genç ve radikal âlimleri temsil eden Hizb-i Cumhûrî-i İslâmî'nin yükselişinden rahatsız olduğu halde Gülpâyigânî'nin adı Şerîatmedârî'ye atfedilen komplolara karışmadı. "Velâyet-i fakīh" konusunda Humeynî'den farklı düşünen Gülpâyigânî'ye göre bu teori en yüksek rütbeli müctehidlerin, hükümetin günlük icraatına bizzat karışmalarını değil onun umumi gidişatına nezaret etmelerini gerektiriyordu. Humeynî'nin Ocak 1988'de, velâyet-i fakīh teorisinin sonucu olarak hükümetin bütün emirlerine itaat etmenin şer'an vâcip olduğu yolundaki beyanatını Gülpâyigânî'nin tamamen yanlış bulduğu söylenmektedir. Bu görüş farklılıklarına rağmen hayatının sonuna kadar İslâm cumhuriyeti nizamına sâdık kalan Gülpâyigânî 10 Aralık 1993'te Kum'da vefat etti ve orada defnedildi.

Gülpâyigânî'nin el-Vesâʾil ve el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā üzerine yazdığı muhtelif haşiyeleri yanında en meşhur eseri, fıkhın hemen bütün konularındaki fetvalarını ihtiva eden Farsça Tavżîḥu'l-mesâʾil'dir (Kum, ts.). Eserin bazı bölümleri Şirali Bayat tarafından Türkçe'ye çevrilerek Özet İlmihal adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1992).

## BİBLİYOGRAFYA

Muhammedi Râzî, Âs̱ârü'l-hücce, Kum 1374/1954, II, 71-72; a.mlf., Gencîne-i Dânişmendân, Tahran 1352, II, 31-36; Ali Devvânî, Nehżat-i Rûḥâniyyûn-i Îrân, Kum, ts., III, 265-266; IV, 49-50; VI, 288; IX, 115-118, 263-265; X, 299; Shahrough Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran, Albany 1980, s. 100, 170; M. M. J. Fischer. Iran from Religious Dispute to Revolution, Cambridge 1980, s. 80-82, 91-94; M. Momen, An Introduction to Shi'i Islam, New Haven 1985, s. 195, 291-292, 312; Hamîd-i Rûhânî, Berresî ve Taḥlîlî ez Nehżat-i İmâm Ḥumeynî, Tahran 1364 hş./1985, tür.yer.; Shaul Bakhash, The Reign oftheAyatollahs: Iran and the Islamic Revolution, New York 1986, s. 204, 213; G. R. G. Hambly, "The Pahlavī Autocracy: Muhammad Rıżā Shah, 1941-1979",

CHIr., VII, 291; Hamid Algar, “Religious Forces in Twentieth-century Iran”, a.e., VII, 751.

Hamid Algar

# GÜLŞEHRÎ

(ö.717/1317'den sonra)

Mutasavvıf şair.

Kaynaklarda hayatına dair pek az bilgi vardır. Hakkında bilinenler, kendi eserlerindeki bazı kayıtlarla kendinden sonra yaşamış Ahmedî (ö. 815/1412-13), Hatiboğlu (ö. 838/1435'ten sonra) ve Kemal Ümmî (ö. 880/1475) gibi birkaç şairin şiirlerinde rastlanan birtakım sözlerden ibarettir.

717'de (1317) kaleme aldığı Mantıku't-tayr'daki bazı beyitlerden (nşr. Agâh Sırrı Levend, s. 172, 173) onun Kırşehir'de (Gülşehri) zâviye sahibi, müridi çok ve bütün şehir halkınca tanınan, evinde her gece semâ yapılır, saygıyla eli öpülür meşhur bir şeyh olduğu öğrenilmektedir. Hârizm'den gelip Kırşehir, Eskişehir ve Ankara dolaylarına iskân edilmiş Oğuz boylarından birine mensup olduğu sanılan Gülşehrî'nin Kırşehir'e ne zaman yerleştiği belli değildir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin ölümünden sonra Sultan Veled'in, kendisini Mevlevî tarikatını yaymak ve bir zâviye kurmak üzere Kırşehir'e göndermiş olması ihtimalinden söz edilirse de (Mantıku't-tayr, nâşirin önsözü, s. 10) bu husus henüz açıklık kazanmamıştır.

Yerleştiği yerin adını kendine mahlas olarak alan şairin asıl adının Ahmed veya Süleyman olabileceği ileri sürülmektedir. Bazı araştırmacılar, Mantıku't-tayr'ın İstanbul Arkeoloji Müzeleri Kütüphanesi'nde bulunan nüshasının (nr. 1360) baş tarafındaki "Kitâbü Mantıkı't-tayr min kelâmi şeyhi'l-muhakkıkīn mürşidi't-tâlibîn el-âlimü'l-fâzıl eş-Şeyh Ahmed el-Gülşehrî" ibaresine dayanarak şairin adının Ahmed olması gerektiği düşüncesindedirler (Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 240; Kilisli Muallim Rifat, s. 14). Fakat Gülşehrî'nin gerek kendi eserlerinde gerekse hakkında bilgi veren diğer eserlerde Ahmed ismine rastlanmadığı gibi Kırşehir'de Şeyh Ahmed adında bir kimsenin türbesi de mevcut değildir. Öte yandan Mantıku't-tayr'da Süleyman adının sık sık geçmesi ve Kırşehir'de de Şeyh Süleyman adında birinin türbesinin bulunması, araştırmacılardan bazılarını

şairin adının Süleyman olabileceği kanaatine götürmüştür (Mantıku't-tayr, nâşirin önsözü, s. 10-11). Kitapçı Raif Yelkenci de Gülşehrî'nin, Sultan Veled'in halifelerinden olup 697 Muharreminde (Kasım 1297) Kırşehir'in doğusuna düşen bir yerde bir Mevlevî zâviyesi kurmuş olan Şeyh Süleymân-ı Türkmânî ile aynı kişi olduğunu ileri sürer (bk. Gölpınarlı, s. 45). Ancak Mantıku't-tayr'da geçen Süleyman isimlerinin hemen tamamı doğrudan doğruya Süleyman peygamberle ilgili olup hiçbir yerde Gülşehrî mahlasıyla birlikte zikredilmemektedir. Ayrıca Şeyh Süleyman'ın 710'da (1310) Sultan Veled'in ölümünden iki yıl önce vefat etmiş olduğu da anlaşılmaktadır (a.g.e., a.y.). Görüldüğü gibi şairin adı hakkındaki bilgiler kabul edilebilir olmaktan uzaktır. Gülşehrî'nin Mantıku't-tayr'ı 717'de (1317) tamamlamış olmasına ve eserin sonundaki, "Şükr ol bir Tanrı'ya ki bu kelâm / Ömrümüzden ilerü oldu tamâm" beytine (s. 298) bakılırsa onun Kırşehir'de 717'den sonraki bir tarihte ve epeyce ilerlemiş bir yaşta vefat ettiği anlaşılır.

Eserlerinden Gülşehrî'nin İslâmî ilimler yanında matematik, mantık ve felsefeye de vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Birçok seyahat yaptığını, kendinden önce yaşamış ve kendi zamanındaki şairlerin şiirlerini okuduğunu söyleyen Gülşehrî (bk. Sadeddin Kocatürk, s. 31, 321-323) en çok Mevlânâ, Attâr, Senâî, Sa'dî ve Nizâmî'nin tesirinde kalmıştır. Özellikle Mevlânâ'dan çok etkilenmiş olması onun Mevlevî olabileceğini akla getirirse de gerek Mevlevî kaynaklarında gerekse silsilenâmelerde bunu doğrulayan bir kayda rastlanmamaktadır (a.g.e., s. 32). Buna karşılık geniş bir tasavvuf kültürüne sahip olan Gülşehrî'nin Ahî Evran'ın talebelerinden olması muhtemeldir.

701'de (1301) Farsça olarak yazdığı Feleknâme'den sonra şöhret kazanan Gülşehrî kendisini Senâî, Attâr, Nizâmî, Sa'dî, Mevlânâ ve Sultan Veled gibi büyük şairlerin takipçisi saymakta ve onlarla aynı daire içinde görmektedir. Onun hem şeyh hem de şair olarak kendini tasavvuf ve edebiyat âleminin en büyük simaları arasında zikretmesi dikkati çekmiş ve bu yönü bazı şairlerce tenkit edilmiştir. Bunlar arasında Ahmedî, Gülşehrî gibi başka şairleri taklit etmediğini, yazdıklarının doğrudan doğruya kendisine ait bulunduğunu, Gülşehrî gibi kendini beğenmiş bir kimse olmadığını söyleyerek onu eleştirmektedir. Fakat Ahmedî'nin edebî şahsiyetinin teşekkülünde ve eserlerinde Gülşehrî'nin tesiri açıkça

görülmektedir (İA, I, 220; Mantıku't-tayr, nâşirin önsözü, s. 5). Bu durum, Gülşehrî'nin dönemin en mühim şahsiyetlerinden biri olarak anılmaya değer bir şair olduğunu gösterdiği gibi, Mecmûatü'n-nezâir ve Câmiu'n-nezâir gibi sonraki asırların tanınmış bazı şiir mecmularında manzumelerinin yer alması, onun şöhret ve tesirinin XVI. yüzyıl başlarına kadar devam ettiğini ortaya koymaktadır (Köprülü, Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri, s. 12).

Devrindeki birçok şairin, Türkçe'nin Arapça ve Farsça'ya nisbetle kaba ve ifade bakımından kabiliyetsiz olduğu yolundaki görüşlerinin aksine fikir yürüten hemen hemen tek şair Gülşehrî'dir. Ferîdüddin Attâr'ın Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'ını Türkçe'ye aktarırken alelâde bir tercümeden ziyade, Türkçe'nin bütün imkânlarını kullanarak âdeta orijinal bir eser ortaya koyduğunu ve Türk dilinde daha önce bu kadar güzel bir eser meydana getirilmediğini söyleyerek övünmesi (s. 296), onun şuurlu ve idealist bir kişi olduğunu göstermektedir. Ayrıca eserleri didaktik ve sûfiyâne bir mahiyet taşıdığı halde dilinin sade ve temiz, üslûbunun itinalı ve canlı, nazmının ise devrine göre oldukça pürüzsüz oluşu, onun sanat kabiliyeti hakkında yeterli bir fikir verir. Gülşehrî'nin, Yûnus Emre'den sonra zamanının duyguca kuvvetli olduğu kadar usta bir şairi olarak da çağdaşları

arasında önemli bir yer tuttuğunda şüphe yoktur.

Eserleri. 1. Feleknâme. İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han adına 701'de (1301) Farsça olarak mesnevi tarzında ve "fâilâtün fâilâtün fâilün" vezniyle yazılmış bir eserdir. Kelâm ilminin en önemli bahisleri arasında yer alan mebde ve meâd konusunun işlendiği kitap, yaratılmışların en yücesi olan insanoğluna nereden geldiğini ve nereye döneceğini anlatmak gayesiyle kaleme alınmıştır. Tasavvufî mahiyeti yanında ahlâkî yönüyle de dikkati çeken Feleknâme'de Kur'ân-ı Ke-rîm'in birçok âyetine telmihte bulunan Gülşehrî, Mevlânâ'nın Me̱snevî'sinden de geniş ölçüde faydalanmıştır. Eserin 843 (1439) yılında istinsah edilmiş tek nüshası Ankara İl Halk Kütüphanesi'ndedir (nr. 817). Sadettin Kocatürk tarafından üzerinde doçentlik çalışması yapılan eser, Farsça metni ve Türkçe tercümesiyle birlikte Gülşehrî ve Feleknâme adıyla yayımlanmıştır (Ankara 1982). 2. Kerâmât-ı Ahî Evran. Aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılmış 167 beyitlik Türkçe bir mesnevidir. Eserde Ahî Evran, cömertliğiyle tanınan

Hâtim et-Tâî ile mukayese edilir. Daha önce Feleknâme'de ele aldığı bazı konuların genişletilmiş şekli olan bu mesnevinin 701'den (1301) sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Yahyâ b. Halîl'in Fütüvvetnâme'si içinde yer alan (Taeschner, s. 6) ve Mantıku't-tayr'dan alınma birtakım beyitleri de ihtiva eden bu mesneviyi Franz Taeschner ilkin Ein Mesnevî Gülscheris aut Achi Evran (Kerāmāt-i Aḫî Evrān tōbe s̱erāhū) adıyla yayımlamış (Hamburg 1930), sonradan Raif Yelkenci mesnevinin daha doğru, fakat eksik bir nüshasını bulunca eserin Gülşehrî'ye aidiyetinin şüpheyle karşılanması üzerine (Mantıku't-tayr, nâşirin önsözü, s. 14) Taeschner mesneviyi tekrar ele alarak birinci neşirde eksik bıraktığı kısımları tamamladığı gibi Mantıku't-tayr'daki beyitlerle de karşılaştırarak metni Almanca tercümesiyle birlikte yeniden yayımlamıştır (bk. bibl.). 3. Mantıku't-tayr. Ferîdüddin Attâr'ın aynı addaki eserini esas alarak meydana getirdiği, vahdeti vücûd inancını işleyen alegorik bir mesnevidir. Gülşennâme adıyla da anılan eserin beyit sayısı nüshalara göre 4931 ile 5029 arasında değişmektedir. Gülşehrî eserinde Attâr'ın mesnevisinde olduğu gibi aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbını kullanmıştır. Tevhid mahiyetindeki bir girişten sonra "İbtidâ-i Dâstân-ı Sîmurg" başlığı altında kuşların padişahı olduğuna inanılan sîmurgun özellikleri anlatılarak konuya girilir. Bülbül, papağan, tavus, hümâ, kaz, doğan, keklik ve baykuş gibi adı zikredilen ve zikredilmeyen bütün kuşlar padişahlarını aramak için toplanırlar; hüdhüd de aralarına katılır. Hüdhüd öteki kuşlardan farklı yönleri bulunan bir kuştur. Diğer kuşların kendisine yoldaş olmaları halinde Kafdağı'nın ardındaki padişahları sîmurga ulaşabileceklerini söyler. Fakat öteki kuşlar, hüdhüde çeşitli sorular sorup itirazlarda bulunarak sîmurga erişemeyecekleri endişesiyle yola çıkmak istemezler. Hüdhüd, bütün kuşların sorularına ayrı ayrı cevaplar verip onların tereddütlerini gidermeye çalışır. Sonunda hüdhüdün kılavuzluğunda padişahları sîmurgu aramak için çok uzun ve zahmetli bir yolculuğa çıkarlar. Yolculuk esnasında kuşların bir kısmı bir saray görerek orada kalır, bir kısmı da bir çeşme başına konar. Bazısı bir güzel yüz görüp onun peşinden gider; bazısını da dağ başında kurt kapar. Böylece kuşların çoğu telef olur ve ancak çok az bir kısmı aradığı padişahın bulunduğu yere ulaşabilir. Karşılarına çıkan saraydan sîmurgu görmek üzere içeri girince kendilerinden başka kimsenin bulunmadığını görürler. Nihayet sîmurgun kendilerinden, kendilerinin de ondan başka bir şey olmadığını anlarlar. Eserde hüdhüd aklı, kuşlar halkı, sîmurg da Hakk'ı temsil etmektedir. Mesnevinin "Der Hâtime-i Kitâb-ı Mantıku't-tayr"

başlıklı son bölümünde eserin telif tarihi (717/1317), adı ve yazılış sebebi açıklanır (s. 295-297). Gülşehrî'nin belirttiği gibi Mantıku't-tayr, Türk diliyle Farsça'dan daha güzel bir eser yazılabileceğini ortaya koymak maksadıyla kaleme alınmıştır. Bu bakımdan mesnevi bir telif değeri taşımaktadır. Gülşehrî, esas konuya sadık kalmakla beraber eserini Attâr'ın Esrarnâme'si ile Mevlânâ'nın Mes̱nevî'si, Ḳābûsnâme, Kelîle ve Dimne gibi kaynaklardan aldığı hikâye ve fıkralarla zenginleştirmiştir (Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 269). Ayrıca devrinin içtimaî ve ahlâkî düşüncelerini de katmak suretiyle Mantıku't-tayr'ı orijinal bir eser haline getirmeye çalışmıştır. Eserin kurgusunu esas itibariyle kuşların hüdhüde soruları ve hüdhüdün bunlara verdiği cevaplar oluşturmaktadır. Bu soru ve cevaplar arasına konuyla ilgili olarak birçok hikâye yerleştirilmiştir. Gülşehrî bu hikâyelerin çok az bir kısmını Attâr'dan almıştır. Hüdhüd ile öteki kuşlar arasında cereyan eden konuşmalarda ve araya konulan bu hikâyelerde birçok ahlâkî öğüde yer verilerek tasavvuf merhaleleri ve terimleri öğretilmektedir. Öte yandan eserde fütüvvet ve ahîlik konusu da başlı başına bir yer tutmaktadır. Devrine göre sade bir dil kullanan ve zengin bir muhayyileye sahip olan Gülşehrî'nin Mantıku't-tayr'da itinalı ve canlı bir anlatımı vardır. Eserde hissedilir bir lirizmin bulunduğu, en mücerred ahlâkî nasihatleri verirken bile müellifin okuyucuya bediî bir heyecan verdiği kabul edilmektedir (a.g.e., s. 241, 269). İstanbul Arkeoloji Müzeleri (nr. 1360; 236 [eksik]), Süleymaniye (Fâtih, nr. 2557, vr. 159b-256a) ve Türk Dil Kurumu (nr. A-120, başı eksik) kütüphanelerinde yazma nüshaları mevcut olan Mantıku t-tayr'ın ayrıca Raif Yelkenci

nüshası da bulunmaktadır. Müjgân Cunbur bu nüshalara dayanarak eser ve müellifi üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.). Ayrıca Agâh Sırrı Levend, Raif Yelkenci nüshasını bir önsözle birlikte tıpkıbasım halinde yayımlamıştır (Ankara 1957). 4. ʿArûż-ı Gülşehrî. Farsça olarak kaleme alınan on altı varaklık bir risâledir. Eserde çeşitli aruz kalıplarının terkip ve teşkilinden bahsedilmekte ve bunlarla ilgili örneklere yer verilmektedir. Bu risâle ilk defa Kilisli Rifat Bilge tarafından bulunup ilim âlemine tanıtılmıştır (Ferhengnâme-i Sa'dî Tercümesi, s. 15). Eserin bilinen tek yazma nüshası Millet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ali Emîrî, Farsça Yazmalar, nr. 517, vr. 46b-61b). Gülşehrî Mantıku't-tayr'da (s. 296), "Değme ilme aklı yetiren biziz / Kim Kudûrî nazma getiren biziz" beytiyle bir Kudûrî tercümesinden söz ediyorsa da eser bugüne kadar ele

geçmemiştir.

Gülşehrî'nin bu eserlerinden başka kaside, gazel ve beyit şeklinde müstakil olarak kaleme aldığı bazı şiirlerine de rastlanmaktadır. Bunlardan Kerâmât-ı Ahî Evran nüshasında yer alan iki gazeli F. Taeschner tarafından yayımlanmıştır ("Zwei Gazels von Gülşehri", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 479-485). Diğer manzumelerinden üçü Eğridirli Hacı Kemal'in Câmiu'n-nezâir'inde (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5782, vr. 152b [yirmi dokuz beyit], vr. 164b [on iki beyit], vr. 288b [on yedi beyit]), bir başkası Ömer b. Mezîd'in Mecmûatü'n-nezâir'inde (nşr. Mustafa Canpolat, Ankara 1982, s. 139-140 [dokuz beyit]), bir tanesi Mantıku't-tayr içerisinde (TDK Ktp., nr. A-120, vr. 169a), [dokuz beyit]), bir beyti de Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa'nın Kenzü'l-küberâ'sında (nşr. Kemal Yavuz, Kenzü'l-küberâ ve Mehekkü'l-ulemâ, Ankara 1991, s. 58) yer almaktadır. Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir yazmada da bir şiiri bulunmaktadır (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4311, vr. 197a [dokuz beyit]).

F. Taeschner, Gülşehrî'nin Gülşennâme adlı bir eserinin daha bulunduğunu söylemekteyse de (Fuad Köprülü Armağanı, s. 480) bu isim, Mantıku't-tayr'ın müellif tarafından kaydedilen öteki adından başka bir şey değildir. Nitekim Gülşehrî eserinde, "Biz bu Gülşennâme'de kim eyledik / Dükeli ilm ıstılâhın söyledik" demektedir (s. 297). Öte yandan Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Koğuşlar, nr. 950) Mecmûa-i Latîfe adlı eser içinde yer alan ve Gülşehrî'ye ait olarak gösterilen (Karatay, II, 88) Gevhernâme, Leylâ vü Mecnûn mesnevileriyle öteki manzumelerden hiçbirinin Gülşehrî'ye ait olmadığı anlaşılmıştır (Sadettin Kocatürk, s. 41).

## BİBLİYOGRAFYA

Gülşehrî, Mantıku't-tayr (nşr. Agâh Sırrı Levend), Ankara 1957, ayrıca bk. nâşirin önsözü, s. 5-32; Köprülü, ilk Mutasavvıflar, s. 240-241, 268-270, 400; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1980, s. 346; a.mlf., Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri, İstanbul 1928, s. 11-12; a.mlf., Eski Şairlerimiz, Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1934, s. 24-

25; a.mlf., “Ahmedî”, İA, I, 220; Kilisli Muallim Rifat, Ferhengnâme-i Sa‘dî Tercümesi, İstanbul 1340-42, s. 14-16; Hıfzı Tevfik v.dğr., Türk Edebiyatı Numûneleri, İstanbul 1926, s. 146-150; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 81-82; Müjgân Cunbur, Gülşehrî ve Mantıku’t-tayr’ı (doktora tezi, 1952), AÜDTCF; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 45; F. Taeschner, “Zwei Gazels von Gülşehri”, Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 479-485; a.mlf., Gülşehrīs Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kırschehir und Patron der türkischen Zünfte, Wiesbaden 1955; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 88; Sarton, Introduction, III, 625, 626; W. Björkman, Die Altosmanische Litteratur, Wiesbaden 1964, s. 413-414; Aydın Sayılı, “Gülşehrî’nin ‘Leylek ile Bülbülün Hikâyesi’ Adlı Manzumesi”, Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 537-554; Hamit Araslı, “Gülşehrî ve Genceli Nizâmî”, XI. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1966, Ankara 1968, s. 29-37; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 166-174; Banarlı, RTET, I, 377-380; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 127, 138; Âmil Çelebioğlu, Sultan II. Murad Devri (824-855/1421-1451) Mesnevileri (doçentlik tezi, 1976), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 31-32; V. M. Shepherd, The Turkish Mystical Poet Gülşehri with Particular Reference to his Mantiq al-Tayr, Cambridge 1979; Sadettin Kocatürk, Gülşehrî ve Feleknâme, Ankara 1982; Büyük Türk Klâsikleri, I, 273-276; Mustafa Özkan, Cinânî, Cilâü’l-kulûb, İstanbul 1990, s. 4, 15; Günay Kut, “Lisanımız ve İnsanımız-I”, KAM, XVII/2 (1988), s. 48; a.mlf., “Mantıku’t-Tayr”, TDEA, VI, 142-143; Hasibe Mazıoğlu, “Türk Edebiyatı (Eski)”, TA, XXXII, 89-90; Helmuth Ritter, “Attâr”, İA, II, 8-9; Abdullah Uçman, “Gülşehrî”, TDEA, III, 397.

Mustafa Özkan

# GÜLŞEN-i ENVÂR

گلشن أنوار

Taşlıcalı Yahyâ'nın (ö. 990/1582) dinî-ahlâkî ve tasavvufî konulardan bahseden mesnevisi.

Taşlıcalı Yahyâ'nın hamsesinde yer alan mesnevilerin sonuncusudur. Konusu, vezni ve ana bölümlerden sonra gelen kısa hikâyeleriyle mesnevi edebiyatında Nizâmî-i Gencevî'nin Maḫzenü'l-esrâr'ı tipindeki eserler arasında yer alırsa da plan bakımından bunlardan farklıdır. Bu eserlerde görülen "önce bir makale, sonra bir hikâye" şeklindeki kompozisyon düzeni Gülşen-i Envâr'da bulunmamaktadır. Yahyâ Bey'in bu mesnevisi, plan ve muhteva açısından aynı dönem şairlerinden Bursalı Rahmî'nin Gül-i Sadberg'ine benzer.

Gülşen-i Envâr, aruzun "müfteilün müfteilün fâilün" kalıbıyla yazılmış olup çeşitli nüshalarına göre 2950-3000 beyitlik bir mesnevidir. Eserin başında önce besmeleye dair üç manzume ile üç tevhid, üç münâcât, biri mi'râciyye üç na't yer almaktadır. Bunları, mesnevinin Kanûnî Sultan Süleyman'a ithaf edildiğini gösteren methiye ile "sebeb-i te'lîf" kısmı takip eder. Yahyâ Bey bu kısımda hayatı hakkında bilgi verir. Burada, hamse türünün dört büyük şairi olan Nizâmî-i Gencevî, Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Molla Câmî ve Ali Şîr Nevâî'yi anarak yaptığı mukayesede kendini onlardan üstün görür. Şair, teftiş görüp tevliyeti elinden alındıktan sonra Allah'a yönelerek tamamen uzlete çekildiğini, bu arada gönlünün tevhid nuruyla dolup velâyet mertebesine ulaştığını, kendisinde Allah'ın celâl sıfatının tecelli ederek düşmanlarını târumar ettiğini, bu teftişten sonra zeâmet sahibi olduğunu söyler. Gayesinin seyrü sülükünü anlatmak, sâliklerin mertebelerini, sûfîlerin vecd hallerini, keşf ve kerametlerini idrak etmeyenlere açıklayıp öğretmek olduğunu bildirir. Ardından dervişlik yoluna nasıl girdiğini anlatır. Mürşidi Mehmed Dede'nin adını ilk olarak burada açıklar. Daha sonra asıl konuların işlendiği bölüm gelir. Eser dört "fasıl" ve yedi "mertebe"den ibarettir. Her fasıl ve mertebenin sonunda ele alınan konuyla ilgili hikâyelere yer verilmiştir.

Gülşen-i Envâr'ın birinci faslı padişahların nasıl davranması gerektiği hakkındadır. Burada padişahlarla ilgili sekiz hikâye anlatılmıştır. Gafilleri uyarmak ve yetişkinlere öğüt vermek üzere kaleme alınan ikinci fasılda konu "hikâyet", "temsil", "mev'iza", "tenbih" gibi başlıklar taşıyan dokuz parça ile örneklendirilmiştir. Üçüncü fasılda şair, dünya sevgisinin âhiret için eziyet ve sıkıntı kaynağı olduğunu beş hikâye ile açıklar. Eserin son faslı kanaate ayrılmıştır. Şair bu konuyu da "hikâyet", "temsil", "tenbih", "ibret" gibi başlıklar taşıyan hikâyelerle süsler. Bu ikinci derecedeki başlıklar

Gülistân ve Bostân'daki alt başlıkları andırır. Dört fasıldan sonra rüyanın kerâmetin başlangıcı olduğu fikrini işleyen beş rüya anlatılmış ve bunların yorumu yapılmıştır.

Eserin yedi mertebe üzerine düzenlenen bölümünde veliliğin dört kısım olduğu, velîlerin yaratılış itibariyle hava, ateş, su ve topraktan ibaret anâsır-ı erbaaya benzediği açıklanıp velîliğin yedi mertebesi tanıtılır. Dördüncü ve beşinci mertebelerden sonra üçer, diğer mertebelerden sonra ikişer hikâye yer alır. Bu hikâyeler her mertebede anlatılan özellikleri açıklayıcı niteliktedir.

"Hâtime" kısmında şair, eserini tamamladığı günlerde artık yaşlanmış ve zayıf düşmüş bir halde olduğunu belirtip hamsesini bu mesnevi ile tamamladığını söyler. Ayrıca eserinin tercüme veya intihal olmadığını da ifade eder. Gülşen-i Envâr'ın telif tarihi 957 (1550) olarak gösterilmekteyse de (İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Hamseler Katalogu, s. 74) bunu doğrulayacak herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Şehzade Mustafa'nın katline temas edişi ve Süleymaniye Camii hakkındaki methiyesi eserin dikkate değer parçalarındandır.

Gülşen-i Envâr'ın İstanbul ve Anadolu kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunmaktadır (meselâ Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3942; İÜ Ktp., TY, nr. 9893; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3640 [İstanbul kütüphanelerindeki diğer nüshalar için bk. Türkçe Hamseler Katalogu]; Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 1212; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1124; Konya Belediyesi İzzet Koyunoğlu Müze ve

Ktp., nr. 13883).

## BİBLİYOGRAFYA

Taşlıcalı Yahyâ, Gülşen-i Envâr, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 193/9, vr. 131a-213b; Rahmī, Gül-i Sadberg, Atatürk Üniversitesi Ktp., Agâh Sırrı Levend, nr. 17-18; İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Hamseler Katalogu (haz. Nail Tuman), İstanbul 1961, s. 73-81; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 125; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 360-361; Mehmed Çavuşoğlu, "Dukagin-zâde (Taşlıcalı) Yahya Bey", Diriliş, sy. 13, s. 34-59, İstanbul 1975; a.mlf., "Yahyâ Bey", İA, XIII, 346; M. Şahidi Örnek, "Gülşen-i envâr", TDEA, III, 398.

İsmail Ünver

# GÜLŞEN-i HULEFÂ

گلشن خلفاء

Nazmîzâde Murtaza Efendi’nin (ö. 1136/1723) 1718 yılına kadar Osmanlı dönemi Bağdat valilerini ve tarihini konu alan eseri.

(bk. NAZMÎZÂDE MURTAZA EFENDİ).

# GÜLŞEN-i RÂZ

گلشن راز

Şebüsterî'nin (ö. 720/1320) tasavvufî mesnevisi.

Müellif, esere yazdığı yetmiş beyitlik önsözde vahdeti vücûd görüşünü kısaca anlattıktan sonra eserin telif sebebi hakkında açıklamalarda bulunur. Devrin büyük sûfî müelliflerinden Sühreverdî şeyhi Hüseynî Sâdât'ın, 717 Şevvalinde (Aralık 1317) Tebriz'e bazı sorular ihtiva eden, aruzun hezec bahrinde ve mesnevi tarzında yazılmış bir mektup gönderdiğini söyleyen Şebüsterî, mektup kendisine ulaşınca meclisinde bulunanların arzusu üzerine hemen orada aynı vezinle irticâlen cevap verdiğini anlatır. Şebüsterî, çeşitli mensur eserleri bulunduğunu, ancak o zamana kadar şiir söylemeye kalkışmadığını, mânanın söze bile sığmazken vezne ve kafiyeye hiç sığmayacağını belirtip Ferîdüddin Attâr'ı saygıyla anar. Gülşen-i Râz'ın onun dükkânından sadece bir koku olduğunu, yüzlerce yıl geçse bile Attâr gibi bir şairin gelmeyeceğini söyler. Daha sonra, sorulara cevap vermesini ısrarla isteyen bir dostunun ricası üzerine mektubu getiren kişiye verdiği cevapları birkaç saat içinde biraz genişlettiğini ve eserine Gülşen-i Râz adını vermesini kendisine Allah'ın ilham ettiğini belirtir. Eserin yazma nüshalarında beyit sayısı 999 ile 1008 arasında değişmektedir.

Câmî de Emîr Hüseynî bahsinde bu olayı anlatır, ancak mektuptaki soru sayısı hakkında bilgi vermez. Lutf Ali Beg Âzer (Âteşkede, s. 37) ve Rızâ Kulı Han Hidâyet'e (Riyâżü'l-ʿârifîn s. 139) göre Emîr Hüseynî'nin gönderdiği mektupta on yedi soru vardır. Browne ise on beş soru olduğunu kaydeder (LHP, III, 146-150). Emîr Hüseynî'nin eserlerini ihtiva eden mecmuada yer alan yirmi sekiz beyitlik mektup metninde de on beş soru bulunmaktadır. Gülşen-i Râz'ın yazma nüshalarında mektubun beyit sayısı daha azdır. Eserin metninde ve şerhlerinde bulunmayan açıklayıcı mahiyetteki bu beyitlerin Hüseynî'nin mektubunda bulunması veya sonradan eklenmiş olması mümkündür. Gülşen-i Râz'ın bazı yazma nüshalarında görülen "tersîl", "kāide" ve "işâret" gibi başlıklar da muhtemelen Şebüsterî tarafından konulmuştur. "Düşünce dedikleri şey

nedir?”; “Yolumuzda şart olan hangi düşüncedir?”; “Ben kimim?” sorularının cevaplandırıldığı eserin ilk üç bölümü daha çok felsefî-ilmî bir nitelik taşır. Şebüsterî düşüncenin ne olduğunu anlatırken akıl ve mantık bilgisinin üzerinde durur; Allah yol göstermeyince mantıkla hiçbir kapının açılmayacağını söyleyerek felsefe ve kelâmcıları eleştirir. Ona göre felsefeye düşkün olan hakîm, şaşkınlık içinde kaldığından bu âlemi ancak imkân âlemi olarak görür; “vâcib”i (Allah) mümkinle ispata çalışır. Bundan dolayı “vâcib”in zâtını anlama hususunda hayrete düşer. Aklı varlıkla uğraşıp durduğundan ayağı teselsüle bağlanır. Her şey zıddıyla bilinir. Fakat Allah’ın ne benzeri ne de zıddı vardır. Eşi ve benzeri olmayan Allah’ı aklı rehber edinen filozof nasıl

bilebilir. Felsefeciyi parlak güneşi mumla arayan kişiye benzeten Şebüsterî’ye göre âlem Allah’ın nurudur, akılda bu nuru görmeye kudret yoktur. Felsefecinin iki gözü de şaşı olduğundan Allah’ı bir olarak göremez. Allah’ı mahlûkata benzetmek (teşbih) körlükten, O’nu bütün sıfatlardan yoksun saymak ise (ta‘tîle varan tenzih) tek gözlü olmaktan ileri gelir. Hulûl ve tenâsüh görüş darlığından ortaya çıkar. İ‘tizâl yolunu tutan kişi anadan doğma kör gibi bütün yüceliklerden nasipsizdir. Tevhid zevkini tanımayan kelâmcı taklid bulutuyla örtülmüş ve karanlıkta kalmıştır. “Yolcu kimdir?”; “Vahdet sırrına kim vâkıf olur?”; “Ârif olan neyi bilir, anlar?”; “Enelhak diyen kişiye ne dersin?” gibi soruların cevaplandırıldığı bölümlerde eser lirik bir şiir kitabı niteliği kazanır. Daha sonraki bölümlerde şarap, mum, put, zünnar, meyhâne, sâkī, pîr-i mugan gibi tasavvufî mecazlar yorumlanmıştır.

Gülşen-i Râz tasavvufî aşkı, özellikle tasavvufî mecazları ve sûfîlerin bu mecazlardan kastettikleri mânaları anlamak için başvurulması gereken en önemli kitaptır. Bu esere, şairin büyük ölçüde etkisinde kaldığı İbnü’l-Arabî’nin el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye’si ile Fuṣûṣü’l-ḥikem’indeki fikirler hâkimdir. Ancak ifade bakımından daha çok Attâr’ın ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin tesiri görülür. Gülşen-i Râz, yazıldığı tarihten itibaren vahdeti vücûdu anlatan ve mecazları yorumlayan müelliflerin Kur’an, hadis ve Mes̱nevî’den sonra başvurdukları ana eser olmuş, birçok kişi tarafından şerhedilmiştir.

Ahmed Gülçîn-i Maânî Gülşen-i Râz’ın otuz beş şerhini tesbit etmiştir.

Bunlar arasında, Şebüsterî'nin oğlu tarafından yazılan, ancak günümüze kadar gelmeyen şerh dışında müridlerinden Emînüddîn-i Tebrîzî ile Şücâüddîn-i Kürbâlî, Şah Ni'metullah-i Velî, Yahyâ-yı Şirvânî, Lâhîcî, Baba Ni'metullah-ı Nahcuvânî, İdrîs-i Bitlisî, Muzafferüddîn-i Şîrâzî gibi müelliflerin eserlerini anmak gerekir. Bu şerhlerin içinde en mükemmeli, Nurbahşiyye tarikatı şeyhlerinden Lâhîcî'nin (ö. 912/1506 [?]) Mefâtîḥu'l-iʿcâz fî Şerḥ-i Gülşen-i Râz adlı eseridir (Tahran 1337 hş.). Muînüddin Dehdâr-ı Fânî'nin îcâz-ı Mefâtîḥu'l-iʿcâz'ı Lâhîcî şerhinin telhisidir. Cemâleddin Hulvî (ö. 1064/1654) aynı şerhi özetleyerek Câm-ı Dilnüvâz adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1253). Diğer önemli bir şerh olan Kürbâlî'nin Ḥadîḳatü'l-maʿârif'inin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Fâtih, nr. 2608). İmâd-i Fakīh (ö. 773/1371-72), İzzeddin Kâşî'nin Miṣbaḥu'l-hidâye'sinden istifade ederek yazdığı Ṭarîḳatnâme adlı eserinde Gülşen-i Râz'dan örnekler vermiş, Bayramî şeyhlerinden İbrâhim Tennûrî de Gülzâr-ı Ma'nevî'nin özellikle son bölümlerinde Gülşen-i Râz'dan ilham aldığını söylemiştir. Bu eserde Gülşen-i Râz'dan anlamca nakiller olduğu gibi aynen tercümeler de vardır. Bosnalı Abdullah, Gülşen-i Râz-ı Ârifân adlı mesnevisini Gülşen-i Râz'dan ilham alarak yazmıştır. Sarı Abdullah Efendi Semerâtü'l-fuâd'da Gülşen-i Râz ve Gülzâr-ı Ma'nevî'den iktibaslar yapmıştır. Gülşen-i Râz'ı ilk olarak XV. yüzyıl sûfîlerinden Elvân-ı Şîrâzî aynı vezinle ve birçok ilâvelerle Türkçe'ye tercüme etmiştir. Bu tercümenin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır (bk. ELVÂN-I ŞÎRÂZÎ). Gülşen-i Râz Abdülbaki Gölpınarlı tarafından da Türkçe'ye çevrilmiş (Gülşen-i Râz, İstanbul 1944) ve şerhedilmiştir (Gülşen-i Râz Şerhi, İstanbul 1972).

Ahmet Avni Konuk, Gülşen-i Râz'ın 157 beytini Lâhîcî'nin şerhinden faydalanarak şerhetmiş (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1810) fakat şerhi tamamlayamamıştır. Muhammed İkbal, Gülşen-i Râz'ın on bir sorusunu dokuz bölüme ayırarak mesnevi tarzında 324 beyit halinde nazmettiği esere Gülşen-i Râz-ı Cedîd adını vermiştir (Tebriz 1261). Bu eserin daha sonra da birçok baskısı yapılmıştır. Gülşen-i Râz son olarak Samed Muvahhid tarafından Şebüsterî'nin külliyatı içinde yayımlanmıştır (Tahran 1362 hş./1983).

Eser, Hammer-Purgstall tarafından Farsça metniyle birlikte Almanca'ya

(Mahmud Schebisteri's-Rosenflor der Geheimnisses, Pest-Leipzig 1830), Whinfield tarafından yine Farsça metniyle birlikte İngilizce'ye (Gulshan-i Rāz. The Mystic Rose Garden of Sa'd ad-Din Mahmud Shabistari, London 1880, 1978) çevrilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Şebüsterî, Gülşen-i Râz (trc. Abdülkadir Gölpınarlı), İstanbul 1944, mütercimin önsözü, s. A-H; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 674-675; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1505; Lutf Ali Beg Âzer, Âteşkede, Bombay 1299, s. 37-38; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ, Tahran 1284 hş., s. 30-34; a.mlf., Riyâżü'l-ʿârifîn, Tahran 1316, s. 139-142; Levend, Divan Edebiyatı, s. 222; Browne, LHP, III, 146-150; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âzerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 334-338; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 169-170, 341; II, 742-743; FME, I, 215-220; Rypka, HIL, s. 254; Abdülbaki Gölpınarlı, Gülşen-i Râz Şerhi, İstanbul 1972, s. I-XIV; Hânbâbâ, Fihrist, IV, 4298-4299; Tahsin Yazıcı, "Şebisterî", İA, XI, 375; "Gülşen-i Râz", DMF, II, 2409; J. T. P. De Bruijn, "Maḫmūd S̲h̲abistarī", El2 (İng.), VI, 72-73.

H. Ahmet Sevgi

# GÜLŞEN-i ŞUARÂ

گلشن شعراء

Ahdî’nin (ö. 1002/1593-94) şairler tezkiresi.

(bk. AHDÎ).

# GÜLŞEN-ÂBÂD

گلشن آباد

Şemseddin Sivâsî'nin (ö. 1006/1597) tasavvufî mesnevisi.

Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolunun kurucusu Şemseddin Sivâsî'nin, aruzun "mefâilün mefâilün feûlün" kalıbında yazdığı 557 beyitten meydana gelen eser, dinî-tasavvufî edebiyat çerçevesinde telif edilen en orijinal mesnevilerdendir.

Çiçeklerin sırayla bir meclise gelerek konuşmalarını anlatan Gülşen-âbâd, Yûnus Emre'nin, "Sordum sarı çiçeğe" mısraıyla başlayan ilâhisi gibi intâk sanatına dayalı olarak kaleme alınan az sayıdaki eserlerden biridir. Gerek divan edebiyatı gerekse dinî-tasavvufî edebiyat alanlarında yazılmış bu nitelikte başka bir mesneviye henüz rastlanmamıştır. Baştan sona muhayyel bir atmosferin tasvir edildiği bu alegorik eser Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk'ında çok başarıyla kullandığı üslûbun ilk örneklerini de içinde barındırmaktadır.

Allah'a tâzimden, Hz. Peygamber'i ve ashabını metheden klasik bir başlangıçtan sonra şair âdeta gerçek üstü bir tabiat manzarası çizer: Hak göğü yukarı kaldırıp altına yeryüzünü döşemiş, sonra da cemâlini göstermek için kara topraktan çeşit çeşit çiçekler bitirmiştir. Nisan yağmurları renk renk gül bahçesine yemyeşil bir yatak döşemiştir. Çiçeklerin şeyhi olan gül bahçeye seccade sermiş, her türlü çiçek Hak sohbetine katılmak için burada toplanmıştır. Şair, bülbülün hal diliyle Kur'an, ağaç ve yaprakların evrad okuduğu bu meclisten habersizdir. Bir gök gürültüsü ona, bir "mektebi irfân" olan bahçede gül sohbeti yapılacağını haber verir. Şair de çiçeklerin esrarını öğrenmek için oraya gider. Çiğdem, sümbül, zerrin, benefşe, lâle, süsen, zambak, nilüfer, nergis ve adı anılmayan diğer çiçekler sırayla meclise gelerek gülün teşrifini beklerler. Şair meclise gelen her çiçeği birkaç beyitte tasvir ettikten sonra ona nitelikleri hakkında bazı sorular sorar, çiçek de bu soruları cevaplandırır. Meclis çiçeklerle dolunca bütün çiçekler gülü çağırmak için

önce bülbülden, onun çekimser davranması üzerine benefşeden yardım isterler. Gül bir seher vakti meclise gelir; şair ona rengini ve kokusunu nereden aldığını sorar. Gülün cevabı tasavvuftaki devir nazariyesini çağrıştırır. Gül şaire kokusunu gövdesinden aldığını söyleyerek ona başvurmasını tavsiye eder. Gülün gövdesi kokuyu kökünden, kök toprağından, toprak yağmurdan, yağmur buluttan, bulut rüzgârdan aldığını söyler. En sonunda rüzgâr şaire gülün kokusunu “milk-i adem”den aldığını, “anâsır cübbesi”ni taşıyan kimsenin oraya ulaşamayacağını, bu kokuyu sadece “fenâ fillah” ve “bekā billâh” makamlarına ulaşanların duyabileceğini ifade eder. Rüzgâr daha sonra şaire tekrar güle gitmesini söyler. Şair bulutu, yağmuru, gülün toprağını, kökünü ve gövdesini sırayla dolaşarak gülün huzuruna gider; orada hakikat kokusunu alır ve böylece vahdet sırrına ulaşır.

Çok zengin çağrışımlara sahip olan eserde birer sembol olarak kullanılan çiçekler birkaç türlü yorumlanabilir. Şairin güle “kutbü’l-aktâb” dediği dikkate alınarak diğer çiçeklerin “ricâlü’l-gayb”ı temsil ettiği söylenebilir. Öte yandan gül Hz. Peygamber’in sembolü olarak yorumlanırsa diğer çiçekler de silsileleri Hz. Peygamber’e ulaşan tarikatları temsil eder. Ayrıca gülün şeyhi sembolize ettiği düşünülebilir; bu takdirde çiçekler onun müridleridir. Gülün kokusunun aslına ulaşmak için gidiş devir nazariyesindeki “kavs-ı nüzûl”, güle dönüş “kavs-ı urûc” olarak yorumlanabileceği gibi seyrü sülûkün merhaleleri olarak da düşünülebilir. Nitekim müellif eserin hâtimesinde, Gülşen-âbâd’da müridlik ve şeyhlik âdâbından bahsettiğini ve seyrü sülûkü anlattığını söyler.

Şemseddin Sivâsî, “fi‘t-Târîh ve‘t-tesmiye” ara başlığını taşıyan bölümde eserini 986’da (1578) yazdığını belirtir. Agâh Sırrı Levend’in, eserin telif tarihi olarak gösterdiği 940 (1533) yılını neye dayanarak verdiği anlaşılmamaktadır (Türk Edebiyatı Tarihi, s. 138; TDAY Belleten, s. 108).

Önemi ve değeri ölçüsünde meşhur olmayan Gülşen-âbâd, daha çok Halvetiyye tarikatı mensupları tarafından beğenilip okunmuştur. On yedi nüshası tesbit edilen eser, Hasan Aksoy tarafından müellif ve eser hakkında bir inceleme yazısıyla birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1990). Bu neşirde eserin en güvenilir nüshasının (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr.

3623/1) tıpkıbasımı da bulunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Şemseddin Sivâsî, Gülşen-âbâd (nşr. Hasan Aksoy), İstanbul 1990; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 395-396; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 138; a.mlf., “Divan Edebiyatında Hikâyeler”, TDAY Belleten (1967), s. 108; Hasan Aksoy, Şemseddin Sivâsî (Hayatı Eserleri) ve Mevlidi (doktora tezi, 1983), MÜ İlâhiyat Fakültesi, s. 20-23; a.mlf., “Şemsî’nin Gülşenâbâd Mesnevisi”, MÜİFD, sy. 3 (1985), s. 127-177; Recep Toparlı, “Gülşen-âbâd’ın Yayını Üzerine”, İslâmî Edebiyat, sy. 13, İstanbul 1991, s. 59-60.

Hasan Aksoy

# GÜLŞENÎ, İbrâhim

(bk. İBRÂHİM GÜLŞENÎ).

# GÜLŞENÎ-i SARUHÂNÎ

كلشنىء صاروخانى

(ö. 888/1483’ten sonra)

Osmanlı şairi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Bazı kaynaklarda Saruhanlı olduğu söylenmekteyse de bu bilgi şairin Farsça divanından edinilen bilgilerle uyuşmamaktadır. Bir araştırmada Gülşenî’nin aslen Şirvanlı olduğu, “Şirvânî” nisbesinin istinsah hatası neticesinde “Saruhânî”ye dönüştüğü ileri sürülmektedir (Farzan, s. 72). Kendilerine methiye yazdığı şairlerden birinin Şirvanlı (Kâşifî), ikisinin Tebrizli (Mahmûd-i Mişkî ve Cedvelî), birinin Tuslu (Tûsî), birinin Heratlı (Nücûmî), birinin de Semerkantlı (Riyâzî) olması, ayrıca Şirvan ve Ebhaz gibi bölgelerde yaşayan şahsiyetlere methiyeler yazması onun Şirvanlı olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Gülşenî büyük bir ihtimalle, çocukluk ve gençlik yıllarını Şirvan’da geçirdikten sonra Şehzade Mehmed’in (Fâtih Sultan Mehmed) âlim ve şairlere itibar gösterdiğini duyup Manisa’ya (Saruhan) gitmiş ve ona intisap etmiştir. Saruhânî nisbesini de bu şehirde üne kavuşmasından dolayı almış olmalıdır. 888’de (1483) vefat eden II. Bayezid’in oğlu Şehzade Abdullah için kaside yazmasına bakılarak onun bu tarihten sonra öldüğü söylenebilir.

Bazı kaynaklarda Gülşenî’nin, Halvetiyye tarikatının ikinci pîri Yahyâ-yı Şirvânî’ye (ö. 868/1463-64) intisap etmek için Saruhan’dan Şirvan’a gittiği ileri sürülmektedir. Tarih bakımından mümkün görünmekle birlikte divanının Farsça olması, Râznâme adlı Türkçe eserinde çok sayıda Farsça kelime kullanması, ayrıca sûfî olarak tanınmaması bu ihtimali oldukça zayıflatmaktadır.

Bazı kaynaklar Gülşenî-i Saruhânî ile Gülşeniyye tarikatının pîri İbrâhim Gülşenî’yi (ö. 940/1534) birbirine karıştırmışlardır (meselâ bk. Sâlim, s.

120-121).

Eserleri. 1. Dîvân. Methiye, hezeliyyât, gazel ve rubâîlerden meydana gelen bu Farsça eserdeki kasideler, biri hariç Fâtih Sultan Mehmed ile II. Bayezid için yazılmıştır. Eserin Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki tek nüshası üzerinde (nr. 5280) Ebrahim Farzan tarafından bir doktora çalışması yapılmıştır (bk. bibl.). 2. Râznâme. 864'te (1460) tamamlanıp Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf edilen bu Türkçe eser, aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla mesnevi tarzında nazmedilmiştir. Pendnâme adıyla da anılan, çeşitli "makale" ve hikâyelerden meydana gelen eserde şair ahlâkî ve tasavvufî konulara yer vermekte ve öğütlerde bulunmaktadır. Bazı kaynaklar, tasavvuftaki atvâr-ı seb'a konusunun işlenmesinden hareketle eserin yedi bölümden meydana geldiğini zannederek ona Heft Bâb adını vermişlerse de eser yedi bölüm değildir. Klasik mesnevilerde olduğu gibi tevhid, münâcât, na't ve methiye ile başlayan Râznâme'de Attâr'ın Manṭıḳu'ṭ-ṭayr ve Pendnâme'sinin tesirleri görülür. Eserde ayrıca Sa'dî'nin Bostân'ından birkaç hikâyenin manzum tercümesi de bulunmaktadır. Râznâme'nin Millet Kütüphanesi'nde mevcut iki nüshasının (Manzum, nr. 932; Ali Emîrî, nr. 859) tenkitli metni Ebrahim Farzan tarafından hazırlanmıştır (bk. bibl.). Eserin Yapı Kredi Bankası Kütüphanesi yazmaları arasında bir nüshası daha tesbit edilmiştir (nr. 15823). Tahsin Yazıcı, Râznâme'nin Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde İsmail Hikmet Ertaylan tarafından istinsah edilmiş bir nüshasının olduğunu bildirmekteyse de (Fatih ve İstanbul, II/7-12, s. 87) yapılan araştırmada bu nüsha bulunamamıştır (Farzan, s. 78). Bazı kaynaklarda eser yanlışlıkla İbrâhim Gülşenî'ye atfedilmiştir (İA, IV, 836; TDEA, III, 399).

Bursalı Mehmed Tâhir Gülşenî'nin manzum bir mevlid yazdığını söylerse de (Osmanlı Müellifleri, II, 388) bugüne kadar böyle bir esere rastlanmamıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Latîfî, Tezkire, s. 283-284; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 119-122; Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 142; Osmanlı Müellifleri, II, 388-389; Ebrahim Farzan, Gulşanī-i Sarūhānī: Hayatı, Farsça Divanı ve Rāz-nāma'si (doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak. (bir nüshası İSAM Ktp., NMÇ, nr. 2911); Tahsin Yazıcı, "Gülşenî, Eserleri ve Fatih ve II. Bayezid Hakkındaki Kasideleri", Fatih ve İstanbul, II/7-12, İstanbul 1954, s. 82-139; "Gülşenî", İA, IV, 835; Kasım Kufralı, "Gülşenî", a.e., IV, 835-836; Günay Alpay, "Gulshanī", El2 (İng.), II, 1137-1138; Şevket Beysanoğlu, "Gülşenî, İbrahim", TDEA, III, 398-399; "Gülşenî (Saruhanlı)", a.e., III, 399.

Hasan Aksoy

# GÜLŞENİYYE

الگلشنيّة

Halvetiyye tarikatının İbrâhim Gülşenî’ye (ö. 940/1534) nisbet edilen bir kolu.

İbrâhim Gülşenî’nin Kahire’de Bâbüzzüveyle’de kurduğu tekke ile temelleri atılan tarikat, Osmanlı topraklarında XVI. yüzyıldan sonra faaliyet göstermeye ve yaygınlaşmaya başlamıştır. İbrâhim Gülşenî, mürşidi Dede Ömer Rûşenî’nin kendisine bir gül vererek, “Sen ol bâğ-ı bekānın gülşenisin” demesi üzerine mahlası Heybetî’yi Gülşenî olarak değiştirmiş, tarikatın adı da bu kelimeye nisbet edilmiştir. Gülşeniyye’nin silsilesi İbrâhim Gülşenî, Dede Ömer Rûşenî, Pîr-i Sânî Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî, Pîr Sadreddin, Ahî İzzeddin, Ahî Mîrem vasıtasıyla Halvetiyye tarikatının pîri Ömer el-Halvetî’ye ulaşır.

İbrâhim Gülşenî’nin Kahire’deki dergâhına kendisinden sonra Hayâlî Efendi

olarak da bilinen oğlu Emîr Ahmed Çelebi postnişin oldu. Daha sonra onun soyundan gelen Ali Safvetî, Hasen-i Ahsen, İbrâhim, Ahmed, Ali, Muhyîzâde Emîr Hasan efendiler de burada görev yapmışlardır. İbrâhim Gülşenî diğer iki halifesinden Âşık Mûsâ Efendi’yi Edirne’ye, Sarı Saltuk diye de anılan Sâdık Efendi’yi Diyarbekir’e göndermiştir. Gülşeniyye Kahire’den sonra Diyarbekir, Bursa, Rumeli ve İstanbul’da teşkilâtlanmıştır.

Gülşenî müelliflerinden Şemlelizâde Ahmed Efendi’nin verdiği bilgiye göre XVII. yüzyılda Diyarbekir’de dört, Edirne ve İstanbul’da iki, Bulak, İskenderiye, Mekke, Halep, Urfa, Antalya, Şam ve Bursa’da birer Gülşenî dergâhı bulunmaktaydı (Şîve-i Tarîkat-ı Gülşeniyye, s. 547). Bursa’da Ali Mest Edhemî Dergâhı Şemlelizâde ile Gülşeniyye’ye intikal etmiş, daha sonra bu dergâhta Mehmed Halîfe, Ali Rızâ Efendi ve Seyyid Mehmed Hamdi Efendi postnişin olmuştur. Gülşenîlik İstanbul’a, İbrâhim

Gülşenî'nin Mısır'a dönerken halife olarak bıraktığı Hasan Zarîfî Efendi'nin (ö. 977/1569) Rumelihisarı ve Langa'da yaptırdığı iki tekke ile girmiştir.

İstanbul'daki meşhur Gülşenî tekkeleri şunlardır; 1. Durmuş Dede Tekkesi. Hasan Zarîfî Efendi tarafından Rumelihisarı'nda kurulmuş, XVIII. yüzyılda Cerrâhîliğe geçmiştir. 2. Hulvî Efendi Tekkesi. Lemezât müellifi Cemâleddin Hulvî Efendi'nin (ö. 1064/1654) Şehremini'nde kurduğu tekke önce Kādirîliğe, daha sonra Rifâîliğe bağlanmıştır. Tekke mûsikisinin en meşhur bestekârlarından olan Ali Şîruganî uzun yıllar burada postnişin olarak hizmet vermiştir. 3. Peyk Dede Tekkesi. Silivrikapıda Sezâî-yi Gülşenî'nin halifelerinden Peyk Dede diye tanınan Ahmed Remzi Efendi (ö. 1100/1688-89 [?]) tarafından kurulmuş, daha sonra Kādiriyye'ye geçmiştir. 4. Gülşenî Tatar Efendi Tekkesi. Kaynaklarda Gülşenîhâne olarak da zikredilen bu dergâhın kurucusu Hasan Sezâî-yi Gülşenî'nin halifesi Tatar Şeyh Hasan Efendi'dir (ö. 1180/1766). 5. Gürcü Ali Efendi Tekkesi. Sezâî-yi Gülşenî'nin halifelerinden Gürcü Şeyh Ali Efendi'nin (ö. 1187/1773) Balat-Eğrikapı'da kurduğu bu tekke 1925'e kadar faaliyet göstermiştir. 6. Sofular Tekkesi. Fatih Sofular mahallesinde kurulan bu tekke bir dönem Gülşeniyye'ye bağlanmıştır. 7. Sarmaşık Tekkesi. Edirnekapı'da Peyk Dede'nin halifesi Seyyid İsmâil Efendi (ö. 1198/1783) zamanında Gülşenî dervişlerine hizmet vermiştir. 8. Süleyman Efendi Tekkesi. Beykoz'daki bu tekke Hâfız Ahmed Efendi (ö. 1212/1797) zamanında Gülşeniyye'ye bağlanmıştır. 9. Başçı Tekkesi. Haseki'de XV. yüzyılda mescid olarak yapılmış, Mehmed Said Efendi'nin (ö. 1217/1802) postnişin olmasıyla Gülşenî dergâhına dönüşmüştür. 10. Ümmî Sinan Tekkesi. Şehremini'ndeki dergâhta Gülşenî Ali Efendi (ö. 1219/1804) altı yıl kadar postnişin olmuştur (Balkanlar'daki Gülşenî tekkeleri için bk. Clayer, s. 263).

Gülşeniyye tarikatının seyrü sülük âdâbı şöyledir: Sabah namazından sonra Yâsin süresiyle bu sûrenin üçte biri oranında başka âyetler tilâvet edilir. Sesli (cehrî) yapılan kelime-i tevhid zikrinden sonra âyet ve dualar okunur; ardından dervişler hücrelerine çekilir. Mümkün olursa işrak namazı eda edilir. Öğle namazından sonra Mülk, ikindi namazından sonra Nebe‘ sûresi okunur; akşam namazını müteakip evvâbîn kılınır. Yatsı namazından sonra yine Mülk sûresi okunur. Her namazın ardından kelime-i tevhid çekilir.

Gecenin son üçte birlik diliminde herkes kendi hücresinde teheccüd namazı kılar. Ayrıca evrâd-ı fethiyye olarak “Allāhümme yâ latîf, yâ hâfız, yâ dâfi‘, yâ mâni‘, yâ râfi‘, yâ Allah” esmâları ile evrâd-ı kahriyye olarak bilinen “kadîr, muktedir, yâ kavî, yâ kāim, yâ kayyûm, yâ kuddûs, yâ kahhâr” esmâları yatsı namazından sonra kırk kere okunur. Fecrin ardından “yâ dâfi‘, yâ mâni‘, yâ Allah” (450 kere); öğleden sonra belâ ve musibetlerin defi için “yâ raûf, yâ vedûd, yâ Allah” (470 kere); ikindiden sonra kalp huzurunu temin için “yâ bâsıt, yâ muiz, yâ Allah” (275 kere); akşam namazından sonra da “yâ rahîm, yâ azîz, yâ Allah” (415 kere) esmâları tekrar edilir.

Sesli ve toplu olarak yapılan zikir, halka halinde oturan dervişlerin şeyh efendinin işaretiyle Fâtiha’dan sonra kelime-i tevhid çekmeleriyle başlar. Daha sonra ayakta “hû” ve “hay” esmâları ile devam edilir. Bu sırada zâkirler “Gülşenî savtı” adıyla bilinen kısa güfteli, ağır tempolu ilâhiler okurlar. Zikrin temposu hızlandığında kudüm, mazhar, bendir gibi vurmalı sazlar çalınır. Dervişler el ele tutuşarak bir daire meydana getirir ve sağdan sola doğru yürümeye başlarlar. Sol ayaklarını “kutubhâne” denilen zikir halkasının merkezine, sağ ayaklarını da ters yöne doğru atan dervişler, sol ayakla birlikte bedenlerini öne doğru eğerken sağ ayakla doğrulurlar. Bu hareket yukarıdan bakıldığında bir gül goncasının açılıp kapanması gibi görünür. Gülşenî tacının pembe renkli ve yeşil destarlı olması bu görünümü daha estetik hale getirir. Zikir Kur’an tilâveti ve dua ile son bulur.

Zikir meclislerinin sesli olması sebebiyle şiir ve mûsikiye önem verilen Gülşenî tekkelerinde İstanbullu Derviş Sadâyî, Edirneli Şâban Dede, Hüdâyî Çelebi, Abdülganî Efendi gibi meşhur zâkirbaşı ve bestekârlar yetişmiştir. Araplar’ın hâkim olduğu Kahire’deki âsitâne ile İskenderiye’deki Gülşenî Tekkesi’nde âyinler Türkçe ilâhilerle icra edilmiştir.

Birçok tarikatın âdâb ve erkânında bulunan benzerlikler Mevlevîlik’le Gülşenîlik arasında çok daha açık olarak görülür. Gülşeniyye’nin pîri İbrâhim Gülşenî’nin Mevlânâ’nın 26.000 beyitlik Mes̱nevî’sine nazîre olarak 40.000 beyitlik Maʿnevî adlı Farsça manzum bir eser yazması benzerliğin ilk belgesidir. Mevlevîlik Mevlânâ’nın oğlu Sultan Veled döneminde teşkilâtlandığı gibi Gülşenîlik de İbrâhim Gülşenî’nin oğlu Emîr

Ahmed Çelebi zamanında kuruluş safhasını tamamlamıştır. Kahire'deki âsitânenin birkaç hücresi Mevlevî dervişlerine ayrılmış, bu hücrelerde sürekli olarak hem Maʿnevî hem de Meṡnevî okunmuştur. Gülşeniyye'de pîr makamında bulunan postnişine "çelebi", yeni intisap eden dervişe "nevniyâz" denmesi de bu kültürel alışverişin sonucudur. Gülşenî tacı Mevlevî sikkesine benzediği gibi Bektaşî tacından da etkilenmiştir. Benzerlikler, bu tarikatların zaman zaman gördüğü tepkilerde de açığa çıkmaktadır. Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî (ö. 1036/1627) tarafından kaleme alınan Tercümânü'l-ümem adlı eserde bâtıl tarikatlar sıralanırken Bektaşîlik ve

Mevlevîlik'le birlikte Gülşenîlik de zikredilmiştir (Fığlalı, XXIV [1981], s. 270).

Öte yandan kuruluş döneminde Gülşenîlik'le Nakşibendîlik arasında da yakınlığın olduğu görülmektedir. Bunun göstergelerinden biri, Emîr Ahmed Hayâlî'nin, müridi Muhyî-i Gülşenî'den Nakşîler hakkında bilgi toplamasını istemesidir. Sezâî-yi Gülşenî'nin Mektûbât'ında râbıta konusu anlatılırken, "Tarîk-ı Nakşibendiyye'de 'hoş der-dem' buyurulduğu budur" denmesi bu yakınlıkla ilgilidir.

Osmanlı döneminde fikir, yorum ve tavırlarından dolayı tepki gören tarikatlardan biri de Gülşeniyye'dir. Bu tarikat mensupları vahdeti vücûd anlayışını benimsediklerinden hem ulemâ hem de merkezî yönetimce zındık ve mülhid telakki ediliyorlardı. Nitekim bu tür suçlamalara hedef olan İbrâhim Gülşenî 1523 yılında Kanûnî Sultan Süleyman tarafından İstanbul'a davet edilmiş, yanına bazı müridlerini de alarak Kahire'den İstanbul'a gitmiş, sultanın huzurunda yapılan soruşturmadan sonra hakkındaki iddiaların asılsız olduğu sonucuna varılarak Mısır'a dönmesine izin verilmişti. Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi Mısır kadısı iken Gülşenîler aleyhinde verdiği bir fetvasında onların sapık, mülhid ve zındık olduklarını, kestikleri hayvanların yenmeyeceğini, imamlıklarının câiz olmadığını beyan edince sıkıntıya sebep olan bu mesele Ebüssuûd Efendi'ye de arzedilmişti. Çivizâde'nin tesbitlerinden sonra karşı görüşleri de ihtiva eden uzun bir soruya Ebüssuûd Efendi'nin verdiği cevap şöyledir: "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat itikadı üzre olup şer'-i şerif muktezâsınca amel edip selef-i sâlihîn tarikine sâlik olan kâinen mâ kân makbuldür. Şeyh

İbrâhimlidir demekle onlara dahl ve taarruz câiz değildir.” Ancak Ebüssuûd Efendi, Edirne’de bulunan Gülşenî’nin halifesi Muhyiddin Karamânî’yi İstanbul’a getirterek muhtemelen kendisinin tayin ettiği ulemâ heyetinin önüne çıkarmış ve yapılan sorgulama sonucunda onu zındıklık ve ilhad suçundan mahkûm etmişti. Bu karar şeyhin idamı ile sonuçlanmıştır (Ocak, s. 477).

Âşık Çelebi de Gülşenî’nin mensuplarından divan sahibi Usûlî’yi, Balkanlar’da ilk defa zındıklık ve ilhad tohumunu eken bir şair olarak tanıtır. Gülşenîlerin devletten gördüğü bu tepki, onları şeriat-tarikat konularında daha dikkatli olmaya sevketmiştir. İbrâhim Gülşenî’nin, “Farzlardan sonra dikkat edeceğimiz ilk şey padişahın hizmetinde kusur etmemektir” (Menâkıb, s. 376) sözünü de bu çerçevede değerlendirmek gerekir. “Rûm mer‘a-yı nefs ü bedendir / Mısr mesken-i gülşen ü rûşendir” ifadesi Gülşenîler’in Osmanlı idaresine bakış tarzını ortaya koymaktadır.

İbrâhim Gülşenî’nin mürşidi Dede Ömer Rûşenî’nin Muhyiddin İbnü’l-Arabî hayranı olduğu, hatta Fuṣûṣü’l-ḥikem okutması sebebiyle sert tenkitlere mâruz kaldığı ve Karabağ’da bulunduğu sırada Fuṣûṣ’un yakıldığı bilinmektedir (a.g.e., s. 180). Rûşenî’nin vefatından sonra Akkoyunlu Sultanı Yâkub, devrin meşhur âlimleriyle İbrâhim Gülşenî arasında Fuṣûṣ’un tenkide konu olan meseleleri üzerine tartışmalar yaptırmış, bu tartışmalar sonucunda Gülşenî’yi haklı bulan bazı âlimler ona intisap etmiştir. Bunlardan Mevlânâ Abdülganî el-Megānî Ṭardü’l-lüṣûṣ ʿan ḫuṣûṣi’l-Fuṣûṣ, Mevlânâ İsmâil Reddü’n-nüşûṣ ʿani’l-Fuṣûṣ adlı eserleri kaleme almışlardır (a.g.e., s. 181). Gülşenîler’in vahdeti vücûd anlayışı dolayısıyla sert tepki görmeleri, onları zamanla daha ihtiyatlı ve ılımlı bir ifade kullanmaya sevketmiştir. Sezâî-yi Gülşenî’nin, “Mülhidlerle görüşmeyesin; Ehl-i sünnet, şeriat ve tarikatı muhkem olanlarla yâr u karındaş ol” (Mektûbât, s. 9) demesi de bu tavırlarla ilgili olmalıdır.

Şemlelizâde tarikat mensuplarının derviş, abdal ve sûfî adlı üç gruba ayrıldığını söyler. Derviş ve abdal ifadeleri seyrü sülûk halinde olanlar için kullanılır. Sûfî ise tasavvufî eğitimini tamamlamış olan kimsedir. Dervişle abdal arkadaşlık yaptıkları ve beraber seyahate çıktıkları halde sûfîlerle bu anlamda bir yakınlıkları olamaz. Çünkü hal, makam, meşrep ve üslûpları farklıdır (Şîve-i Tarîkat-ı Gülşeniyye, s. 507).

Bursa Gülşenî Dergâhı postnişini Şemlelizâde Ahmed Efendi, Şîve-i Tarîkat-ı Gülşeniyye adlı eserinde tekke içi hayatı bütün âdâb ve erkânıyla tanıtmıştır. Onun verdiği bilgiye göre Gülşenî dervişlerinin rengârenk elbiseler, çok geniş, yırtmaçlı uzun hırkalar giymeleri, şemle yerine sarık ve şal sarınmaları, elde gümüş bıçak, yüzük ve tesbih taşımaları, kendi hücrelerinden başka yerde nâfile namaz kılmaları, namaza başlarken abdest almaları, namazda ilk safta yer tutmaya çalışmaları, yolda yürürken sağa sola bakmaları uygun görülmemiştir. Yine Şemlelizâde, Kahire'deki Gülşenî Âsitânesi'nde herkesin parasını ortak bir sandığa koyduğunu, gerektiğinde ihtiyacı kadar alıp harcadığını söyler.

Gülşenîler, tekke kültüründe yaygın olan "aşk olsun, hû dost, eyvallah, dervîş-i dervîşân, dinim imanım, kerem-kanlı, dinim dünyam, erenler şahı, şahım hünkârım, pâdişahım" gibi tabirlerin kullanılmasını, bir tür övünme ifadesi olduğu ve dervişliği faşettiği için pek hoş karşılamamışlardır.

Tarikatın âdâb ve erkânına riayet etmeyen derviş önce uyarılır, ardından uyarı tekrarlanır, olmazsa cezalandırılır. Bundan da sonuç alınmazsa "seyahat verilir". Bir dervişe seyahat verilmesi onu tarikattan ihraç etme anlamına gelir. Ancak İbrâhim Gülşenî, bu duruma düşen dervişe seyahat verilse bile hemen cezalandırılmamasını, taç ve hırkasının alınmamasını tavsiye eder (a.g.e., s. 531).

Gülşeniyye tarikatının literatürünü Gülşenî'nin mürşidi Dede Ömer Rûşenî'nin eserleriyle başlatmak gerekir. Rûşenî'nin tasavvufî fikirleri şiirle ifade etme geleneği, 17.000 beyitlik Türkçe bir divanla 40.000 beyitlik Farsça Maʿnevî adlı eseri kaleme alan müridi İbrâhim Gülşenî tarafından devam ettirilmiştir. Mes̱nevî'ye nazîre olarak yazılan Maʿnevî ile ilgili şu beyit çok meşhurdur: "Gülşenî dervîşi güldür goncalardır Mevlevî / Bülbül-i şeydâ okur geh Mes̱nevî geh Maʿnevî."

Tarikatın ikinci pîri Sezâî-yi Gülşenî'nin mürşidi La'lî Mehmed Fenâî, Terceme-i Hâl-i Hazreti Pîr İbrâhîm-i Gülşenî adıyla kaleme aldığı eserinin yanı sıra Maʿnevî'nin ilk 500 beytini Şerh-i Maʿnevî adıyla şerhetmiştir. Bu şerhte bazı tasavvufî terimlere yeni tarif ve tasnifler getirilmiştir. Meselâ Fenâî'ye göre "aynü'l-iyân"ın on şubesi vardır: Lahza, dikkat, safâ (telvîn),

sürur, sır, teneffüs, gurbet, gark, gaybet, temekkün. Temekkünün ihtiva ettiği hakikatlerin isimleri şunlardır: Mükâşefe, müşâhede, muâyene, hayât-ı hakîkî, kabz, bast, sekr, sahv, ittisâl ve infisâl. İnfisâl ise on "dekāiki" ihtiva eder: Mârifet, fenâ, bekā, hakîkat, telbîs, vücûd, tecrîd, tefrîd, cem' ve tevhid (s. 152-157). Muhyî-i Gülşenî'nin, mürşidi Emîr Ahmed Hayâlî'nin tavsiyesi üzerine kaleme aldığı Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî, tarikatın kuruluş dönemiyle ilgili bilgilerin yanı sıra devrin siyasî, fikrî, tasavvufî atmosferi hakkında önemli bilgiler ihtiva eder.

Gülşenî tekkelerinde, Dede Ömer Ruşenî ve İbrâhim Gülşenî'nin eserlerinden sonra en çok okunan kitap, Edirne Gülşenî Dergâhı postnişini Sezâî'nin divanıdır. Bu eser, Sezâî'nin mürşidi La'lî Fenâî Efendi'nin divançesiyle birlikte Bulak'ta (1256), Mektûbât-ı Hazreti Sezâî ise Şerh-i Ma'nevî ile birlikte İstanbul'da (1289) basılmıştır.

Başta Usûlî olmak üzere Ârifî, Bülendî, Hamdî, Rindî, Semâî, Şifâî, Zaîfî gibi birçok şair Gülşenî tekkelerinden feyiz almıştır.

Kendisi de Gülşenî olan Cemâleddin Hulvî'nin Lemezât adlı eserinde tarikatın ileri gelenleri hakkında geniş bilgi bulunmaktadır.

Tarikat tarihiyle ilgili kitaplarda, Gülşeniyye'nin Sezâî-yi Gülşenî'ye nisbet edilen Sezâiyye, Hasan Hâletî'ye nisbet edilen Hâletiyye adlı iki şubesi olduğu söylenir. Gülşeniyye, Sezâî Efendi'den sonra onun halifeleri tarafından temsil edilmiştir. Hâletiyye şubesinin kurucusu olarak kabul edilen Hasan Hâletî Efendi ve halifelerine dair kaynaklarda yeterli bilgi yoktur.

## BİBLİYOGRAFYA

Muhyî-i Gülşenî, Menâkıb, tür.yer.; La'lî Mehmed Fenâî, Şerh-i Ma'nevî, İstanbul 1289, s. 152-157; a.mlf., Terceme-i Hâl-i Hazreti Pîr İbrâhîm-i Gülşenî, İstanbul 1289, s. 1-24; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 44b; Latîfî, Tezkire, s. 91-92; Atâî, Zeyli Şekāik, s. 63; Cemâleddin Hulvî,

Lemezât-ı Hulviyye (haz. M. Serhan Tayşi), İstanbul 1993, s. 523-589; Şemlelizâde Ahmed Efendi, Şîve-i Tarîkat-ı Gülşeniyye (Muhyî-i Gülşenî, Menâkıb içinde), tür.yer.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 320; X, 243; Sezâî-yi Gülşenî, Mektûbât, İstanbul 1289, s. 1-144; a.mlf., Divan, Bulak 1256; a.e. (nşr. Şahver Çelikoğlu), İstanbul 1985; Zebîdî, ʿlḳd, s. 98; a.mlf., İtḥâfü's-sâde, s. 253; Harîrîzâde, Tibyân, III, 87; Hüseyin Vassaf, Sefîne, III, 106-120; Osmanlı Müellifleri, I, 108, 116, 185; Tomar-Halvetiye, s. 48-50; Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik, İstanbul 1953, s. 322-328; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1983, s. 192-193; Ahmet Yaşar Ocak, "Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Bir Osmanlı Heretiği: Şeyh Muhyiddin-i Karamanî", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 473-484; N. Clayer, Mystiques, état et société, Leiden 1994, s. 263; Ethem Ruhi Fığlalı, "İbn Sadrü'd-din eş-Şirvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi", AÜİFD, XXIV (1981), s. 249-276; Doriš Behrens Abouseif, "The Takiyyat Ibrahim al-Kulshani", Muqarnas, V, Cairo 1988, s. 43-60; Pakalın, I, 688; M. Baha Tanman-Ömer Tuğrul İnançer, "Gülşenîlik", DBİst. A, III, 442-444; Öztuna, TMA, I, 53; Mustafa Uzun, "Dede Ömer Rûşenî", DİA, IX, 81-83.

Mustafa Kara

# GÜLŞENNÂME

گلشننامه

Ferîdüddin Attâr’ın Manṭıḳu’ṭ-ṭayr adlı eserinin Gülşehrî (ö. 717/1317’den sonra) tarafından yapılan ve aynı adla da tanınan Türkçe tercümesi.

(bk. GÜLŞEHRİ; MANTIKU’t-TAYR).

# GÜLZÂR-ı İRFÂN

گلزار عرفان

Mehmed Fahreddin Efendi'nin (ö. 1272/1856) vefeyât türündeki eseri.

Bursa Enârî (Enarlı, Narlı) Tekkesi şeyhi Seyyid Ahmed Şerefeddin Efendi'nin oğlu olduğu için Enarlı Şeyhîzâde olarak da tanınan Mehmed Fahreddin Efendi (d. 1207/1792), babasının vefatı üzerine (1227/1812) aynı tekkeye postnişin olmuştur. Baldırzâde'nin Ravza-i Evliyâ'sı ile başlayıp İsmâil Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-ı İrfân'ı ile devam eden Bursa vefeyâtlarının sonuncusu olan Gülzâr-ı İrfân adlı eseri 1263 (1847) yılında tamamlamış ve 27 Receb 1272'de (3 Nisan 1856) vefat ederek tekkesinin hazîresine defnedilmiştir.

Belîğ'in Güldeste'siyle Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin Efendi'nin Gülzâr-ı Sulehâ'sında yer alan şahıslardan bir seçme yaparak özet bilgiler veren müellif, daha sonra 1196-1257 (1782-1841) yılları arasında vefat edenleri eserine ilâve etmiştir. Kitap on ana bölümle (ravza) sekiz alt bölüme (tabaka) ayrılmıştır. Ancak bu ayırımın hangi esasa göre yapıldığı anlaşılmamaktadır. Birinci bölüm padişahlara, ikinci bölüm şehzadelere, üçüncü bölüm vezirlere, bu bölümde yer alan birinci alt bölüm Molla Fenârî, Molla Yegân, Molla Hüsrev gibi âlimlere, ikinci alt bölüm Anadolu ve Rumeli kazaskerlerine ayrılmıştır. Dördüncü bölümde Bursa'da yaşayan meşhur sûfîler ve şeyhler tanıtılmış, üçüncü alt bölümde de aynı konuya devam edilerek bazı dergâhlar postnişinleriyle birlikte ele alınmıştır. Dördüncü alt bölümde birçok sûfî ile beraber Emîr Sultan, Abdüllatîf el-Kudsî, Ahmed-i İlâhî, Üftâde, Seyyid Usûl, Ali Mest Edhemî, Mehmed Emin Nakşibendî, Muhyiddin Bursevî, Ahmed Baba, Cünûnî Ahmed Dede, İsmâil Hakkı Bursevî, Gazzî Ahmed, Şeyh Tâceddin Karamânî gibi, Bursa'daki tasavvufî hayatın önemli simaları menkıbeleriyle birlikte tanıtılmıştır. Beşinci bölüm kadılara, altıncı bölüm müderrislere, yedinci bölüm meczup ve abdallara, beşinci alt bölüm vâizlere, sekizinci bölüm dersiâmlara, dokuzuncu bölüm dedegâna, altıncı alt bölüm imam-hatiplere,

yedinci alt bölüm mûsikişinas ve hânendelere, sekizinci alt bölüm şairlere, onuncu bölüm

değişik mesleklerdeki bazı şahıslara ayrılmıştır.

Yer yer Arapça, Farsça tamlamalarla yüklü ağdalı bir dille yazılan Gülzâr-ı İrfan'da bazı şiirlere de yer verilmiştir. Eserin Mevlevî Zeki Dede tarafından istinsah edilen bir nüshası 1271'de (1855) Sultan Abdülmecid'e sunulmuş, bunun üzerine Fahreddin Efendi'nin tekkesi onarılmış ve kendisine ayda 500 kuruş maaş bağlanmıştır. Bu arada kitabın yayımlanması için teşebbüse geçilmişse de bu gerçekleşmemiştir (BA, Dahiliye, nr. 21197).

Diğer Bursa vefeyâtlarına göre oldukça hacimli olan Gülzâr-ı İrfân'ın iki nüshası bilinmektedir (Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 1098, 383 varak; Âtıf Efendi Ktp., nr. 1923, 362 varak). Aslı kayıp bir nüshasının fotokopisi Mustafa Kara'nın özel kütüphanesindedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Fahreddin, Gülzâr-ı İrfân, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 1098; BA, Dahiliye, nr. 21197 (Zilkade 1271 tarihli arz tezkeresi); Gazzîzâde Abdüllatif, Hulâsatü'l-vefeyât, İÜ Ktp., TY, nr. 224, vr. 22b, 27b, 29b; a.mlf., Ravzatü'l-müflihûn, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan, nr. 1041, vr. 27b; Mehmed Râşid, Zübdetü'l-vekāyi'der Belde-i Celîle-i Burûsa, Millet Ktp., Tarih, nr. 89, 302, 778; Mehmed Şemseddin, Yâdigâr-ı Şemsî, Bursa 1332, s. 123-124; Osmanlı Müellifleri, II, 103; Îżâḥu'l-meknûn, II, 376; TCYK, s. 680-681; Tayyib Gökbilgin, "Bursa'da Kuruluş Devrinin İlim Müesseseleri, İlim Adamları ve Bursa Tarihçileri Hakkında", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 272; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 408-409; Babinger (Üçok), s. 289, 341; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, Bursalı İsmail Beliğ, Ankara 1985, s. 114-115; Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, Bursa 1990, s. 58; "Gülzâr-ı İrfân", TDEA, III, 401; "Mehmed Fahreddin", a.e., VI, 207.

Mustafa Erkan

# GÜLZÂR-ı SAVÂB

گلزار صواب

Nefeszâde İbrâhim'in (ö. 1060/1650) hat sanatı ve malzemelerine dair eseri.

Müellif, eserin yazılış sebebini açıkladığı bölümde zamanının büyüklerinden bir zatın hattatların hal tercümeleriyle âhar, mürekkep, boya, kâğıt ve kalem hakkında kendisinden bir eser yazmasını istemesi üzerine bu kitabı kaleme aldığını söyler.

IV. Murad'a sunulan eser bir fasıl ve iki babdan oluşmaktadır. "Tabakātü'l-küttâb" adı verilen fasılda hattın ve kitâbetin fazileti, menşei ve aklâm-ı sitte konusunda bilgi, ayrıca İbn Mukle, İbnü'l-Bevvâb, Yâkūt el-Müsta'sımî ve Şeyh Hamdullah gibi büyük sanatkârlardan başlayarak kendi dönemine kadar yetişen hattatlarla meşhur İran ve Osmanlı nesta'lik hattatlarından toplam kırk yedi kişinin biyografileri yer almaktadır. Bu bilgiler, müellifin hattatlığının yanında hat sanatının tarihçesi ve nazariyatı konusunda da iyi bir araştırmacı olduğunu göstermektedir.

Gülzâr-ı Savâb'ın asıl önemli kısmı, iki babdan meydana gelen "Risâle-i Midâdiyye ve Kırtâsiyye" başlıklı bölümüdür. Birinci babda kâğıdın boyanması ve âharlanmasıyla ilgili teknik bilgiler ve formüller yer alır. İkinci babda is (dûde) elde etme ve mürekkep yapma usulleri, kalemtıraş, mıkatta, kamış kalem ve özellikleri anlatılmaktadır. Eserin bu kısmı hat sanatı ve tezhip, minyatür gibi tezyinî sanatlarla uğraşanların yanı sıra kâğıt ve mürekkeple teknik açıdan meşgul olanlar ve tarihî eser restorasyonu yapanlar için de çok değerli bilgiler ihtiva eder.

Eserin İstanbul kütüphanelerinde Gülzâr-ı Savâb, Kitâb-ı Küttâb, Tabakāt-ı Küttâb ve Risâle-i Midâdiyye ve Kırtâsiyye adlarıyla kayıtlı çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1232, Hazine, nr. 1293, 1759, Yeniler, nr. 4003; Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. T. 807, 808; İÜ Ktp., TY, nr. 3794/2; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2547/1, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1232, 1234, Hacı Mahmud Efendi, nr. 5267, Hafîd Efendi,

nr. 292, 293, Âşir Efendi, nr. 289/1, Murad Molla, nr. 1535; Âtıf Efendi Ktp., nr. 2853 ; Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 1243).

Gülzâr-ı Savâb'ın birinci kısmı "Tuhfetü'l-küttâb ve minhatü't-tüllâb" adıyla 1181'de (1767) Kadızâde Ahmed b. Halîl tarafından kısaltılmıştır (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 450).

Eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (Emanet Hazinesi, nr. 1232), Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin tarafından 1151'de (1738) istinsah edilmiş nüshası, İstanbul kütüphanelerinde mevcut diğer on sekiz nüsha ile karşılaştırılarak Kilisli Rifat Bilge tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1938). Kilisli Rifat bu neşir sırasında el-Fihrist, Ṣubḥu'l-aʿ şâ ve Mevzûâtü'l-ulûm gibi eserlere dayanarak tashihler yapmış ve dipnotlar ilâve etmiştir. Çalışmaları esnasında Kâmil Akdik, Tuğrakeş İsmail Hakkı Altunbezer ve M. Necmeddin Okyay gibi sanatkârların görüşlerini de alan Kilisli Rifat, "Risâle-i Midâdiyye ve Kırtâsiyye" kısmının sonuna "Lâhika" başlığı altında, Gülzâr-ı Savâb'ın çeşitli yazma nüshalarına ilâve edilmiş olan âhar ve mürekkep formüllerini de eklemiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Nefeszâde İbrâhim, Gülzâr-ı Savâb (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1938; Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 5; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 42, 545; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 88; Osmanlı Müellifleri, I, 168; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 419; II, 3-4; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 397-399; Abdülhamid Tüfekçioğlu, İstanbul Kütüphanelerinde Hat Sanatı ile İlgili Yazma Eserler (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 79-80.

Hidayet Yavuz Nuhoğlu

# GÜLZÂR-ı SULEHÂ

گلزار صلحاء

Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin’in (ö. 1198/1784) Bursa’da vefat eden şeyh, vâiz, müderris, şair ve hattatların hal tercümelerine dair eseri.

(bk. EŞREFZÂDE AHMED ZİYÂEDDİN).

# GÜMRÜK

Ticaret mallarının devletler arası, bazan da devlet içi sınırlardan geçişinde alınan vergi.

Câhiliye devri Arapları arasında meks (çoğulu mükûs), uşûr gibi adlarla anılan ve uygulanış şeklinden gümrük vergisi (gümrük resmi) yerine de geçtiği

anlaşılan ticarî mal ve pazar vergisinin Hz. Peygamber tarafından ciddi bir ıslahata tâbi tutulduğu bilinmekte, ancak bu vergi türünün ne ölçüde ve kimlere uygulandığı hususu tartışılmaktadır. Devlet ve hazine teşkilâtının kuruluşunda önemli mesafelerin alındığı Hz. Ömer zamanında gümrük vergisi de yeni boyutlar kazanmış ve bu dönemden itibaren tarihî akış içerisinde konuyla ilgili olarak hem zengin örnekler hem de ayrıntılı prensipler ortaya konulmuştur. İslâmî literatürde önceleri uşûr, daha sonra bunun yanı sıra damga (tamga), bâc gibi isimlerle de anılan gümrük vergisine özellikle fıkıh kitaplarının zekât, cizye, uşûr (âşir) gibi bölümlerinde ve malî hukuka dair kitâbü'l-emvâl ve kitâbü'l-harâc türü eserlerde yer verildiği görülür. Bu konudaki hukukî mütalaalarda, daha eski dönemlerden intikal eden uygulama örneklerinin ve toplumun o günkü ihtiyaçlarının ağırlıklı etkisi olmuştur.

Câhiliye döneminde bölgedeki hükümdarlarla kabile reislerinin, pazar yerlerine getirilen ticarî mallardan meks veya uşûr adı altında nisbeti kabile ve bölgelere göre değişebilen, ancak genellikle onda bir nisbetinde tutulan bir vergi aldıkları, aynı şekilde Mekke yöneticisi Kusayy'ın da yabancı tâcirlerin mallarından böyle bir vergi aldığı bilinmektedir (İbn Sa'd, I, 70). Fakat bu vergilerin o dönemde Arap yarımadasındaki bütün panayırlarda alındığını söylemek güçtür (geniş bilgi için bk. İbn Habîb, s. 263-267; Saîd el-Efgānî, s. 217-226; Ziyâeddin er-Reyyis, s. 52-54).

Kaynaklarda verilen bilgilerin önemli bir kısmı, Resûl-i Ekrem döneminde çarşı ve pazara dışarıdan mal getiren müslümanlardan bu tür bir vergi alınmadığı, İslâmiyet'e yeni girmiş kabilelerle yapılan anlaşmalarda onların

uşûra tâbi olmayacakları kaydının bulunduğu, hatta bu verginin gayri müslimlere dahi sınırlı şekilde uygulandığı yönündedir (Fayda, XXV, 171-174; aksi yöndeki rivayet ve görüşler için bk. Serahsî, II, 199; Tuğ, s. 84). "Meks alan kimse cennete giremez, bu kişi cehennemdedir" (Müsned, IV, 109, 143, 150; Ebû Dâvûd, "İmâre", 7) veya, "Âşire (uşûr vergisi toplayan kimse) rastladığınızda onu öldürünüz" (Müsned, IV, 234; Ebû Ubeyd, s. 470) meâlindeki hadisler, İslâm öncesi dönemde ticaret erbabına ve pazara dışarıdan mal getirenlere uygulanan bu verginin ağır ve biraz da haksız olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Resûlullah'ın müslümanların uşûr ödemeyeceği yönündeki hadisleri (Ebû Dâvûd, "İmâre", 33) ve Medine'de onlar için pazar vergisi alınmayan bir çarşı kurdurması (İbn Mâce, "Ticârât", 40; Belâzürî, s. 28) göz önünde bulundurulursa onun hem bu haksızlığı önlemeyi, hem de serbest ticarî dolaşımı teşvik edip bölgede canlı bir piyasa ekonomisi oluşturmayı amaçladığı, bunun için de gümrük ve pazar vergisi uygulamasını en aza indirdiği söylenebilir (bk. MEKS; UŞÛR).

Kaynakların ifadesi, gümrük vergisinin ilk defa Hz. Ömer tarafından konulduğu yönündedir. Öyle anlaşılıyor ki, o zamana kadar gerçekleştirilen fetihler sonunda devletin hâkimiyet alanının genişlemesi, bu topraklarda yaşayan gayri müslimlerin zimmî statüsünde her türlü ticarî faaliyeti serbestçe sürdürebilmeleri ve komşu ülkelerle olan sıkı ticarî ilişkiler gibi etkenler böyle bir uygulamanın başlatılmasını gerekli kılmıştır. Gerek umumi fıkıh gerekse malî hukuk kitaplarında yer alan bu tür vergilendirmeye dair doktriner görüşler, ölçü ve prensipler de bu dönemden itibaren zenginleşerek devam eden uygulama örneklerine dayanır.

İslâm hukukunun aslî kaynaklarında, gümrük vergisi tatbikatında uyulması gerekli olan esaslar ve bunlara göre belirlenmiş sabit nisbetler bulunmadığından bu vergilendirme türünün tarih boyunca çeşitli İslâm ülkelerinde farklı uygulamalara, yasak ve muafiyetlere konu olduğu görülür. Tarihî gelişme içerisinde gümrük vergisiyle ilgili zengin bir İslâm terminolojisi ortaya çıkmıştır. Hâricî gümrük yanında şehirler arasında ticarî malların dolaşımıyla ilgili dâhilî gümrük uygulaması, bu vergilerin devlet memurları vasıtasıyla veya zaman zaman iltizam usulüyle toplanması, gümrüğün tâcirin müslim, zimmî veya harbî statüsünde oluşuna göre alınması ve gümrük oranlarında tarih boyunca görülen devamlı iniş çıkışlar

konu incelenirken karşılaşılan başlıca problemlerdir.

Gümrük resminin tesbitinde malın kıymeti (ad valorem) yerine genellikle şahısların müslim veya gayri müslim, yani zimmî yahut harbî-müste'men ve ülkenin de dârülharp veya dârülislâm olması esas alınmıştır. İslâm devleti tutumunu dârülharbin tavrına göre belirlemiştir. Genelde serbest ticaretten yana olunmakla birlikte gümrük ve geçiş resimlerinin konulmasında ve miktarlarının tesbitinde, karşıda bulunan dârülharbin müslüman tâcirlere gösterdiği tavır ölçü alınmış, çok defa bu konuda mütekabiliyet esasına uyulmuştur. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin, Hz. Ömer'e dârülharpte müslüman tâcirlerden % 10 vergi alındığını söylemesi üzerine halifenin aynı nisbetin harbî tâcirlere tatbikini istemesi dikkat çekicidir. Gümrük resmi uygulamasında zamana ve yere göre farklılıklar görülmekle birlikte oranlar genellikle müslümanlar için % 2,5, zimmîler için % 5, harbî-müste'menler için % 10 olarak belirlenmiştir. Verginin farklı statüdeki zümrelerden değişik oranlarda alınması, eşitliği ve adaleti zedeleyen değil belirleyen bir durumdur; zira kadın, erkek bütün müslümanlar, gümrükten geçsin veya geçmesin ticaret mallarının ayrıca zekâtını ödemek zorundadırlar. Diğer taraftan harbînin ülkesinin müslüman tâcirlerden aldığı gümrüğün miktarı biliniyorsa mütekabiliyet esasına uyuluyor, aksi halde prensip olarak % 10'luk oran tatbik ediliyordu. Gümrük almayan dârülharbin vatandaşı olan tâcire aynı muamele yapılır, mütekabiliyete uyulurken de harbî lehine bundan vazgeçildiği olurdu; meselâ tüccarın malı belli miktarın (nisab) altında ise hiç gümrük alınmazdı. Yine dârülharpte müslümanın bütün malı alınmışsa o ülkenin tâcirine aynısı yapılmaz, malının kendine yetecek kadarı bırakılırdı. Ayrıca harbîlerin çocukları ve kadınları gümrük vergisinden muaftı; mallarını taşımakta kullandıkları hayvanlar için de herhangi bir ödeme yapmıyorlardı (Tuğ, s. 85). Harbî tüccarın borçlu veya yılını henüz tamamlamamış olması gümrük resmi için mazeret değildi. Vergi yılda bir kere alınır ve karşılığında bir tezkire (cevaz belgesi) verilirdi. Ancak aynı yıl içinde harbî kendi ülkesine dönüp tekrar gelmişse ikinci defa gümrükten geçerken yine vergi öderdi.

Nazarî olarak gümrük resmi sadece dârülislâm sınırlarında alınırsa da aslında Emevî döneminden itibaren her İslâm devleti kendi bölgesinde belirli kurallar çerçevesinde bu uygulamaya girmiştir. Gümrük vergileri şehir kapılarında, yollarda, köprülerde ve limanlarda alınırdı. Sonraları

değişen ekonomik şartlara göre yeni düzenlemeler yapılmıştır. Bu düzenlemelerde malın kara veya denizden gelmesi, gelirken geçtiği bölgeler, cinsi, taşındığı yük hayvanının türü gibi unsurlar etkili olmuştur. Meselâ

Sâmanîler zamanında Türkistan'da her bir deve yükünden 2 dirhem, dağlık bölgeden mal getirenlerden 1 dirhem gümrük resmi alınmaktaydı. Bu miktar İsfahan ve Kirman'da deve yükü başına daha yüksekti. Fâtımîler de ülkeye giren her çeşit maldan gümrük vergisi alırdı. Eyyûbîler'de Dîvânü'l-mâl tarafından tahsil edilen gümrük vergisi devletin en büyük gelir kaynaklarından biriydi ve Haçlılar'la yapılan ticaretten de gümrük vergisi alınırdı.

Gümrük resimlerinin zaman zaman kısmen veya tamamen kaldırıldığı olurdu. 1086'da Selçuklu Sultanı Melikşah, Irak ve Horasan tüccarlarının ödediği meksi lağvettiği gibi 1108'de oğlu Muhammed Tapar da mükûs, darâib ve transit geçiş vergilerini almaktan vazgeçmişti. Yine İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han, gerçekleştirdiği ıslahatın bir parçası olarak bazı şehirlerde gümrük (damga) resmini yarı yarıya indirirken bazılarında tamamen kaldırmıştı. Diğer taraftan 1309'da Olcaytu Han zamanında Tebriz'de gümrük % 5,5'a ulaşmıştı. Yabancı tüccarlar içinse bu oran % 3,5 idi. Ayrıca sel, deprem, yangın gibi büyük âfetler vuku bulduğunda damga hiç alınmıyordu. Gümrük resimlerinde indirim veya muafiyetlerin tanındığı da görülürdü. Meselâ gıda maddelerinde böyle bir uygulama vardı ve harbînin ithal ettiği maldan normalde % 10 gümrük alındığı halde bazı gıda maddelerinde bu oran % 5'e düşürülürdü. Meyve, sebze, süt gibi çabuk bozulan gıda maddelerinden gümrük alınması veya bunların tamamen vergiden muaf tutulması konusunda hukukçular farklı görüşler ortaya koymuşlardır (Sıddîkî, s. 108). Ortaçağ boyunca Horasan-Afganistan-İran sahasında kurulan müslüman Türk devletlerinde gümrük resmi için damga ve bâc terimlerinin kullanıldığı görülür; bu hânedanlar zamanında mevzuata ve uygulamaya da birçok yenilikler getirilmiştir.

İslâm gümrük tarihi incelenirken özellikle uygulamalara yönelik ahidnâmelerin çok iyi tahlil edilmesi gerekmektedir. Müslüman ülkelerle dârülharp arasında yapılan anlaşma metinlerinde genellikle iki taraf tüccarının tâbi olacağı statüye de temas edilirdi. Nitekim Anadolu Selçuklu

Devleti'nin Venedikliler ve Kıbrıs Krallığı ile yaptığı anlaşmalarda, daha sonra Safevî-Avrupa ve bilhassa Osmanlı-Avrupa devletleri arasındaki ahidnâme ve anlaşmalarda ticaret ve gümrüklere dair çeşitli maddeler yer almıştır.

XVI. yüzyılın başlarından itibaren deniz gücüne sahip Batılı devletlerin sömürge siyasetlerinin sonucu olarak Basra körfezi, Kızıldeniz ve Hint Okyanusu'na kadar uzanmaları ve zengin ham maddelere sahip ülkelerde şirket kurmaları gümrük anlayışına yeni boyutlar kazandırmış ve gümrük miktarlarında değişmelere sebep olmuştur. İngiltere, Hollanda ve Portekiz ile Osmanlılar, Safevîler ve Bâbürlüler arasındaki tek taraflı ve çok defa müslüman ülkelerin aleyhine gelişen gümrük muameleleri bu konudaki tipik örneklerdir.

Safevîler döneminde gümrük resmi için "bâc", "damga", bazan da "hurûc" ve "öşür" terimleri kullanılmaktaydı; Basra körfezi limanlarındaki görevlilere de "zâbit-i hurûc (zâbit-i öşür)" deniliyordu. Gümrük gelirleri bu dönemde devletin kaynakları arasında %10 gibi önemli bir yer tutuyordu. XVII. yüzyılda Benderabbas'ın yıllık gümrük resmi geliri 8-16.000 tümen arasında değişiyor, Hazar ve Basra körfezi limanlarındaki gümrük gelirleri ona nisbeten geri planda kalıyordu. Benderabbas gelirlerinin % 50'si, Hürmüz Boğazı'nın 1622'de Portekizliler'den geri alınışı sırasında İngiltere'nin sağladığı destekten dolayı İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'ne veriliyordu. Sadece Basra körfezinde uygulanan gümrük resmi oranı kıymet üzerinden genellikle % 10'du. Şah Sultan Hüseyin (1694-1722) bir fermanla gümrük vergilerini % 5 olarak tesbit etti. Bu sırada, geçit resminden muaf olmayan Safevî tâcirlerinin hileli bir yola başvurdukları ve mallarını % 2 gibi çok düşük bir oranda gümrük ödeyen Avrupa şirketlerinin gemileriyle göndermeye çalıştıkları görülmektedir. 1674'te, Basra körfezi limanlarından toplanacak gümrük vergisinin tamamı iltizam usulüyle bir tek kişiye verilmişti.

İslâm devletlerinde gümrük resmi toplanmasının, biri devlet memurlarıyla yani emanetle, diğeri iltizamla olmak üzere iki usulü vardı. Bu işle görevli devlet memurlarına çeşitli devirlerde "mekkâs, âşir, âmil (çoğulu ummâl), bâcdâr, damgacı, gümrük emini, gümrükçü" gibi isimler verilmiştir. Bunların zaman zaman yaptıkları yolsuzluklar şikâyetlere konu olmuş ve

İslâm kroniklerinde anlatılmıştır. Hadislerde yer alan mekkâs ve âşir hakkındaki dinî hükme ise yukarıda yer verilmişti. Doğrudan gümrük resmi tahsil eden bu memurların dışında yolların emniyet ve asayişini sağlayan görevliler de bulunuyordu. Gümrük gelirlerinin ihale yoluyla iltizama verilmesi daha yaygın olan bir usuldür. Ancak zaman zaman mültezim denilen yetkililerin fazla kazanmak amacıyla tüccar ve seyyahlara eziyet etmeleri şikâyetlere yol açmış ve bu usul bazan kaldırılmıştır.

Gümrük resmiyle doğrudan ilgili bir husus da tüccarın yol güvenliğiydi. Esasen alınan vergi karşılığında İslâm devleti bu güvenliği sağlamayı taahhüt etmiş oluyordu. Afganistan-İran sahasında Ortaçağ boyunca kurulan devletlerde bu güvenliği "râhdâr" denilen yol bekçileri sağlamıştır. İlhanlılar'ın ilk dönemlerinde yollarda güvenlik çok eksikti. Gāzân Han daha önce mevcut olan derbend teşkilâtını geliştirmiş, yol boyunca tehlikeli yerlere maaşını hükümetten alan râhdârlar tayin etmiştir.

Celâyirliler zamanında ülke bölgelere ayrılarak her birine "bâcdâr" da denilen râhdârlar ve hepsinin üzerine de bir başrâhdâr tayin edilmiş, bunlar kendilerine ayrılan yollar boyunca kervanlara refakat edip aldıkları vergileri hükümete ulaştırmışlardır. Tâcirler ve seyyahlardan fazla bâc alınmasını önlemek için resmî miktar bâcdârın dairesine levha halinde asılırdı. Bu dönemde her kervana koruma maksadıyla ayrıca bir kervansâlâr tayin edilmiş, bunların ücretleri kervan sahiplerinin ödediği vergilerden karşılanmıştır. Aynı zamanda "bâchâh, râhdâr, tutgavol, zekât-sitân, mustahfizân-ı mesâlik ve merâhil" gibi adlarla anılan bu görevliler devlet için istihbaratçılık da yapmışlardır. 1563'te Safevîler'den I. Tahmasb dinî sebeplerle yol vergisini lağvetmiş, ancak onun ölümünden sonra bu vergi tekrar toplanmaya başlanmıştır. XVII. yüzyılda İran'da yolların güvenliği hâlâ râhdârlar tarafından sağlanıyor, bununla ilgili yol vergisine de "râhdârî" deniliyordu. XVII. yüzyıl sonlarında râhdârlığın iltizama verildiği ve bu uygulamanın daha sonra da devam ettiği bilinmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 109, 143, 150, 234; İbn Mâce, “Ticârât”, 40; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 7, 33; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 469-481; İbn Sa‘d. eṭ-Ṭabaḳāt, I, 70; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 263-267; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvan), s. 28; Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 199; İskender Bey Münşî, Târîḫ, II, 673; Teẕkiretü’l-mülûk (nşr. V. Minorsky), London 1940, s. 109 vd.; Mez, el-Ḥaḍâretü’l-İslâmiyye, I, 205-207; Saîd el-Efgānî, Esvâḳu’l-ʿArab, Dımaşk 1379/1960, s. 217-226; S. A. Sıddıkī, İslâm Devletinde Malî Yapı (trc. Rasim Özdenören), İstanbul 1968, s. 104-109; Cevâd Ali,

el-Mufaṣṣal, VII, 472-480; M. Ziyâeddin er-Reyyis, el-Ḫarâc ve’n-nuẓumü’l-mâliyye, Kahire 1977, s. 52-54; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 1016; a.mlf., “İslam’da Devletler Hukuku” (trc. Abdülkadir Şener), AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, III, Ankara 1977, s. 283-301; Salih Tuğ, İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı, İstanbul 1984, s. 84-86; Turhan Atan, Türk Gümrük Tarihi, Ankara 1990; Mustafa Fayda, “Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi Veya Uşur”, AÜİFD, XXV (1981), s. 169-178; XXVI (1983), s. 327-334; M. Fuad Köprülü, “Bâc”, İA, II, 187-190; W. Björkman, “Meks”, a.e., VII, 651-652; Willer Floor, “Customs Duties”, EIr., VI, 470-475; Celal Yeniçeri, “Bâc”, DİA, IV, 411-412.

DİA

## Osmanlılar’da Gümrük.

Gümrük, devletler arası ticarette sınır geçişlerinde malların kontrol edildiği yer olup bu geçiş sırasında alınan vergilere “gümrük resmi” denmektedir. Günümüzdeki uygulamayı ifade eden bu tarif, sanayi öncesi devirlerde bölge ve şehir sınırlarını da içine almaktaydı. Dolayısıyla hâricî gümrükler yanında dâhilî gümrük sistemi de vardı. Dâhilî gümrükler, Avrupa’da XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren kaldırılmaya başlanarak XIX. yüzyıl ortalarında mevcudiyetlerine tamamen son verilmişken Osmanlı Devleti’nde XX. yüzyıl başlarına kadar sürmüştür. Osmanlı Devleti’nin ticaret siyaseti XIX. yüzyılın sonlarına kadar hemen hemen gümrük

siyasetiyle birdi ve bu siyaset malî mülâhazalara bağlı kalmıştı (Neumark, s. 59).

Gümrük Çeşitleri. Osmanlı gümrük rejiminde maldan, gümrük olan yere giriş ve çıkışında ayrı ayrı vergi alınırdı. Bu uygulama, muhtemelen malın geldiği yerde satılmasını temin etmek üzere alınan bir tedbirdi. Girişte alınan resim “âmediye”, çıkışta alınan “reftiye” olarak adlandırılırdı. Transit gümrüğüne ise “mürûriye” denilirdi. Gümrük resmi genelde kıymet esasına göre (ad valorem) tesbit edilirdi, yani malın gümrüğe girdiği andaki kıymeti üzerinden alınırdı. Ancak bu sistem, tüccarla gümrükçüler arasında malın gerçek değerinin tayini hususunda devamlı tartışmalara sebep olduğundan XVIII. yüzyıldan itibaren gümrük resimleri, belli tarihteki mal fiyatlarına göre tesbit edilen tarifeler (spesifik) üzerinden alınmaya başlandı.

Osmanlı gümrükleri, sahil ve kara gümrükleriyle sınır gümrükleri olmak üzere ayrılmıştı. Kara gümrükleri genelde iç ticaret mallarına uygulanırken sahil gümrükleri hem iç hem dış ticaret malları için söz konusu oluyordu. Gerçekten İstanbul, İzmir, Antalya, Selânik, Beyrut, Trabzon, Kefe gibi merkezler sadece dış ticaret değil, deniz taşımacılığının daha ucuz ve bazı hallerde kolay oluşu dolayısıyla iç ticaret için de önemli liman ve gümrük merkezleriydi. Bunların yanında daha az işlek olan ikinci derecedeki limanlarda da gümrükler bulunuyordu. Kara yoluyla yapılan ticarette gümrük resmi alınması kara gümrüklerinin kurulmasını gerektirmişti. Bursa, Erzurum, Tokat, Diyarbekir, Bağdat, Şam, Halep, Edirne, Belgrad gibi büyük şehirlerden başka daha küçük yerlerde de kara gümrükleri vardı. Küçük gümrükler genellikle yakınındaki büyük gümrüklere bağlanır ve bir ferman gönderilmesi, yahut iltizama verilmesi gibi durumlarda yalnız büyük gümrüğün adı yazılır, diğerleri için “ve tevâbii gümrükleri” denmekle yetinilirdi. 1801’de Osmanlı gümrüklerinin sayısı 100’ün üzerindeydi (1801’de Rusya, İngiltere ve Avusturya ile yapılan tarifelerin bildirildiği taşra gümrüklerinin isimlerini hâvi liste: BA, Cevdet-Maliye, nr. 18641). Özellikle Tanzimat’tan sonraki dönemde ihtiyaç duyuldukça yeni gümrükler kuruluyor, yeni memurlar tayin ediliyordu. 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi’nden sonra olduğu gibi özellikle Rumeli’de toprak kayıpları dolayısıyla sınırların değişmesi yeni gümrük noktalarının kurulmasını gerektiriyordu (BA, Ayniyat Defterleri - Rüsûmat, nr. 1318/1511). Daha önce gümrük bulunmayan, fakat ticarî trafiğin artması dolayısıyla gümrük

tesisine ihtiyaç duyulan yerlerde gümrük idaresi kurulurken gerekli memur, kâtip ve kolcular da tayin ediliyordu (BA, İrade-Şûrâ-yı Devlet, nr. 4891, 5609; Ayniyat Defterleri-Rüsûmat, nr. 1318/239, 1318/253, 1318/333, 1318/502; nr. 1820/18, 1820/318 vb.). Meselâ Mayıs 1885'te Selânik, Beyrut, Kal'a-i Sultâniyye (Çanakkale) ve Preveze müdürlükleri, Girit, Erzurum nezâretleri dahilinde yeni mubassır, muhammin, arayıcı, kâtip, kolcu, iskele ve manifesto memurlukları, hatta hamallık kadroları açılmıştı (İrade-Dahiliye, nr. 4460/2). Resmini ödeyerek bu gümrüklerden birinden geçen mallar için sahiplerinin eline edâ tezkiresi verilir, böylece başka bir gümrüğe geldiğinde aynı mal için mükerrer gümrük resmi ödenmezdi. Buna rağmen nizama aykırı hareketlere de rastlanmıyor değildi.

Sahil şehirlerine gidecek malların gümrük resimleri ise prensip olarak çıktıkları değil vardıkları yerde alınırdı. Bu durumda malın çıktığı gümrükte tüccara, malların cins ve miktarını ihtiva eden bir ilmühaber kāimesi verilirdi; vardığı büyük gümrükte vergisi ödendiğinde ilmühabere işlendiğinden dönüşte ilk gümrüğün yetkililerine bu ibraz olunarak borcun ödendiği ispat edilirdi. Bundan maksat kaçakçılığın önlenmesiydi. Zira tüccarın, İstanbul'a veya başka bir büyük şehre götürdüğünü söyleyerek mallarını gümrükten resim ödemeden geçirdikten sonra gümrük bulunmayan yollara saparak satması nâdir rastlanan olaylardan değildi. Ancak resmin malın vardığı gümrükte alınması da zaman zaman problemlerin çıkmasına sebep olabiliyordu. Bunun için 1273'te (1857) Mahreç Nizamnâmesi adıyla yayımlanan bir nizamnâme ile gümrüğün çıktığı yerde alınması prensibi getirildi. Râyice bırakılmış malların resmi kara gümrüğünde ödendikten sonra liman şehrine gelindiğinde fiyatın burada daha yüksek olması halinde aradaki fark tüccardan, ilk tahsil edilen resim ise kara gümrükçüsünden alınmaya başlandı (Düstûr, Birinci tertip, II, 552).

Tanzimat'tan sonra muhdes (sonradan kurulan) kara gümrükleri 1843'te kaldırıldı ; fakat eskiden beri mevcut olduğu için "kadîm" adıyla anılanlar sürdü. Ancak bu, sahil gümrükleri ve eski kara gümrüklerinin bulunduğu Osmanlı şehirleriyle muhdes gümrüklerin bulunduğu yerler arasında birincilerin aleyhine bir durumun ortaya çıkmasına sebep oldu. Birincilerin yakınındaki yerlerin mahsul ve mâmulleri % 8 gümrük resmi öderken diğerleri bundan muaf tutuldu. Öte yandan 1862'de % 8 olarak tesbit edilen

ihracat gümrüğü oranları 1869'da % l'e indirildiği halde iç ticarette alınan resim oranının % 8 olarak sabit tutulmuş olması ve ham maddesine gümrük ödenmiş bir mâmul için % 2 ile 6 arasında olmak üzere yeniden gümrük alınması, bazı yerlerde ham maddesine ödenen gümrüğe itibar olunmayıp ilk defa resim alınır gibi % 8 tahsil edilmesi, zaman zaman % 16'ya varan oranlarda resim ödenmesi durumunu ortaya çıkarıyordu. Mal fiyatlarındaki artış karşısında gümrük resimlerinin düşük kaldığı düşüncesiyle 1862'de yapılan tarife yerine, 1866'dan başlayarak malların râyiç fiyatları üzerinden % 8 gümrük alınmaya başlanması, dâhilî ticarete ve sanayie daha büyük bir darbe oldu. Bu yolla hazine gelirinin arttırılması düşünülürken tam aksi meydana geldi ve % 10

civarında bir eksilme görüldü (BA, Yıldız Esas Evrakı, Ks. 18, Evr. 525/259, Zrf. 128, Kar. 27). Bütün bu hususlar göz önüne alınarak 13 Mart 1874'ten itibaren geçerli olmak ve tütün, enfiye, müskirat ve tuz hariç tutulmak üzere kara gümrükleri lağvedildi; sahil gümrükleriyle Tuna ve kolları, Timuk, Drina, Sava gibi üzerinde gemi işletilmek suretiyle denizlerle irtibatı olan nehirler ise dış ticaretin de başlangıç ve bitiş noktaları olmaları, yabancı gemilerin dış ticaret yanında Osmanlı limanları arasındaki taşımacılıkta da hayli faal rol oynamalarından dolayı (Düstûr, Birinci tertip, III, 323), buralarda alınan gümrük resimleri "techîzât-ı askeriyye iânesi" adı altında % 2'ye düşürülmekle beraber 1910'a kadar mevcudiyetlerini devam ettirdi.

Hâricî hudut gümrüklerine gelince, Osmanlılar'ın yabancı devletlere verdikleri ahidnâmelerde işaret edildiğine göre Osmanlı topraklarında ticaret yapan müste'menler, ithal ettikleri malların resimlerini ilk gümrükte ödedikten sonra mallar burada satılmayıp başka yerlere nakledilse dahi ikinci bir defa resim vermezlerdi. İstanbul'a gidecek malların gümrükleri ise vardıklarında ödenirdi. Yol üzerinde satış yapıldığı takdirde sadece satılan malın gümrüğü satış yerinde verilirdi. Gerçi gümrükçülerin belki nizamları iyi bilmemesi, belki de küçük gümrüklerin gelirinin düşmemesini sağlama endişesinden zaman zaman bu konudaki ahidnâme maddelerinin ihlâl edildiği de oluyordu. Bu gibi durumlarda ilgili devletin elçisi veya konsolosunun Osmanlı makamlarına müracaatı üzerine usulsüz olarak alınan resmin iadesi sağlandığı gibi ikinci defa resim alınamayacağına dair de emir çıkartılıyordu (Prusya tüccarından 1208'de [1793] Diyarbekir'de

usulsüz alınan gümrük resmi: BA, HH, nr. 9970; Fransız tüccarından 1218'de [1803] alınmak istenen mükerrer gümrük resmi: BA, Cevdet-Hariciye, nr. 5149; iran'dan getirilen malların gümrüğü: BA, Cevdet-Maliye, nr. 3870).

Gümrük Resmi Oranları. Osmanlı Devleti, fethettiği topraklarda eskiden beri yürürlükte olan kanun ve nizamları uzun süre pek fazla değiştirmeden devam ettirmişti. Bunun için hemen bütün sancakların kendilerine ait kanunnâmeleri vardı. Toprak mahsullerinden alınan vergiler gibi gümrük resimleri de eyaletten eyalete, sancaktan sancağa değişiklik gösterirdi. Ayrıca müslüman, gayri müslim ve harbîlerin ödediği gümrük resmi oranları da farklı idi. XVI. yüzyılda genellikle müslümanlardan % 3, gayri müslim Osmanlı tebaasından % 4, harbîden % 5 oranında resim alınmakla beraber bu oranın farklılık gösterdiği Aydın veya Edirne gibi yerler de vardı. Gerçekten buralarda müslüman tüccar % 2 oranında resim ödüyordu. Meselâ Aydın sancağında dâhilî ticaretten ve şeker hariç ithal edilen diğer gıda maddelerinden müslümanlardan % 2, gayri müslimlerden % 4, harbîden % 5; ithal mallarında gıda maddeleri dışındakilerle şekerden müslüman-gayri müslim ayırt edilmeksizin % 5 alınırdı (Barkan, s. 17). Bu asrın sonlarına doğru (1590) kapıkulunun et masraflarını karşılamak üzere gümrük resmine zarar-ı kassâbiyye adıyla % 1 oranında bir zam yapıldı. Böylece dâhilî gümrük resmi oranları müslümanlar için % 4, gayri müslimler için % 5 ve harbîler için % 6'ya yükseltilmiş oldu. Yalnız bu oranlara her zaman için tam olarak uyulduğu söylenemez. Nitekim bu husus, 1752 tarihli bir belgede gümrük emini tarafından ifade edilmiştir (BA, Cevdet-Maliye, nr. 22517). Gümrük resmi Osmanlı topraklarının her yerinde malın kıymeti üzerinden alınmıyordu. Tokat gibi bazı gümrüklerde resim yük başına tahsil ediliyordu (AbdurrahmanVefik, I, 54-55).

Diğer taraftan, XVIII. yüzyıldan önce dâhilî ticarette fazla rolü olmayan yabancı tüccar, XVIII. yüzyılın sonlarında ham maddeyi daha ucuza temin etmek üzere malı yerinde satın almaya teşebbüs etti. Ahidnâmeli devletler tüccarının ihraç resmi olarak sadece % 3 ödeyeceğinin muahedelerde yer alması, onları dâhilî resimleri ödemeden ihracat yapmaya yöneltti. Böylece devlet ciddi bir gelir kaybı ile karşı karşıya kaldı. Bunu bertaraf edebilmek için de malı üretildiği yerde satın alan tüccarın, yerli tüccar statüsüne tâbi olarak dâhilî gümrük resimlerini Osmanlı tebaası olan gayri müslim tüccar

gibi ödemesi kararı alındı. 1809 Kal'a-i Sultâniyye Antlaşması'nda bu hususa yer verildi.

Tanzimat'tan sonra dâhilî gümrüklerde de 1838 Baltalimanı Muahedesi'ndeki gümrük resmi oranları uygulanmaya başlandı. Dahilde kullanılmak üzere bir limandan diğerine götürülen mallardan karadan iskeleye geldiğinde % 9, gemiye yüklendiğinde % 3 olmak üzere toplam % 12 resim tahsil edilmeye başlandı. 1850'den sonra râyice bırakılanlarda bu resimler râyiç fiyattan % 16 indirim yapıldıktan sonra alındı. 1861 Kanlıca Ticaret Muahedesi'ne bağlı olarak yapılan 1862 tarifesindeki gümrük resmi oranları iç ticaret için de geçerli kılındı. Hâricî gümrüklere paralel olarak dâhilî gümrük resimleri % 8'e düşürüldü. 1866'da dahilde sarfedilecek malların hepsinden, râyiç fiyatlarından % 10 indirim yapıldıktan sonra bu oranda resim alınması kararlaştırıldı.

Dış ticarette alınan gümrük resimleri Osmanlılar'ın ilk devirlerinde oldukça düşüktü. Her ne kadar ahidnâmelerde gümrük resmi oranlarına yer verilmeyip resmin sadece "âdet ve kanun üzere" alınacağı kayıtlıysa da Fâtih Sultan Mehmed dönemine kadar hâricî gümrük resmi oranı % 2 idi. Bu devirde önce % 4'e, sonra da % 5'e yükseltilmiş ve bütün XVI. yüzyıl boyunca bu oran devam etmişti. Mısır gibi bazı yerlerde % 10 oranında resim ödenirdi ki bu uygulama XVIII. yüzyıla kadar sürmüştür.

Hâricî gümrük resmi oranı, ilk defa XVI. yüzyıl sonunda William Harborne'un elçiliği sırasında İngiliz tüccarına mahsus olmak üzere % 3'e indirildi ve bu husus 1601 ahidnâmesinde de yer aldı. 1612'de Hollandalılar, 1616'da Avusturyalılar için de aynı oran kabul edildi. Ancak bu iki millet tüccarından çok daha önce ahidnâme almış olan Fransızlar 1673'e kadar % 5 resim ödemekte devam ettiler. Mısır'daki gümrük resimlerinin % 3'e düşmesi ise 1690'da mümkün oldu (El2 [İng.], III, 1182 vd.).

İran gibi müslüman devletlerin tüccarından alınan gümrük resmi oranı Avrupa devletlerininkinden farklıydı. Bunlar Osmanlı tebaası müslüman tüccar gibi muamele görür ve % 4 gümrük resmi öderlerdi (BA, Cevdet-Maliye, nr. 3870).

1838 muahedesinde gümrük resmi oranları ihraç malları için % 9 âmediye ve % 3 reftiye; ithal malları için % 3 ithal, % 2 munzam resim olarak tesbit edildi. Fakat buradaki % 9 ve % 2 dâhilî resimler olup aslında hâricî gümrük resimlerinde artma söz konusu değildi. Ancak yabancı tüccar ihraç malını üretim yerinde satın alır ve ithal malını memleket içine götürürse bunları ödeyecek, aksi takdirde eskisi gibi % 3 vermiş olacaktı. 20 Temmuz 1859 tarihli Gümrük Nizamnâmesi ile sahil ve çeşitli kara gümrüklerinde gümrük resminin nasıl alınacağı tesbit edildi. Avusturya'nın komşusu Bosna ve Hersek'le sınır olan gümrüklerinde ise alınacak gümrük resmi eskisi gibi % 3 olarak bırakılmıştı.

Fakat bu miktar sadece birbirine komşu olan topraklar için geçerliydi. Avusturya'dan Bosna'ya ithal edilen bir mal başka bir Osmanlı şehrine götürüldüğü takdirde diğer % 9 da ödeniyordu. Sırbistan içinse durum farklıydı. Avusturya'dan Belgrad yoluyla İstanbul'a veya Selânik'e gidecek mallardan Belgrad'da gümrük alınmayıp tüccara ilmühaber kāimesi verilmesine karşılık diğer Osmanlı şehirlerine gideceklerden % 3 burada, % 2 vardığı yerde alınırdı. Osmanlı gümrüklerinden Belgrad'a gelenlerden % 9 çıktığı yerde, % 3 Belgrad'da tahsil edilirdi. İran sınır gümrüklerinde ise iki farklı gümrük resmi uygulanıyordu. Rusya'dan gelen mallardan % 3 gümrük ve % 2 munzam resim alınırken İran mallarından alınan gümrük resmi % 4 idi. Gümrükçüler, sınır boyunca istedikleri yerlerde gözcüler koymak ve gümrük tesis etmek hakkına sahip olmakla beraber tüccarı belli bir yerden geçmeye zorlayamıyorlardı (Düstûr, Birinci tertip, II, 553-555).

1860'a doğru muhtemelen İngiltere'nin de tesiriyle gümrüklerde himaye sistemi fikri doğmaya başladı. O sırada Londra sefiri olan Kostaki Bey (Muzurus Paşa), Hâriciye Nezâreti'ne gönderdiği 29 Temmuz 1858 tarihli bir yazısında ihraç gümrüklerinin düşürülüp ithal gümrüklerinin arttırılması tavsiyesinde bulunuyordu (Kütükoğlu, TED, sy. 4-5 [1974], s. 384-387). Bu fikir Osmanlı hükümetince de benimsendi ve 1861 Kanlıca Ticaret muahedeleriyle gümrüklerde kısmen himaye sistemine gidildi. İthalât resminin başlangıçta daha yüksek tutulmak istenmesine rağmen oran ancak % 3'ten 8'e yükseltildi. İhraç malları içinse ilk yılda yine % 8 kabul edildi; fakat daha sonraki yıllarda %1'er indirilmek üzere % 1'e kadar düşürüldü (md. 4, 5, Mecmûa-i Muâhedât, I, 46). Bu % 1, gümrük idaresinin masraflarını karşılamak üzere sabit kılınmıştı.

1880’li yıllarda Avrupa devletleriyle müddeti dolan muahede ve tarifeler için müzakerelere başlanmış, bu arada Avrupa mallarına nazaran birkaç kat fazla resim alınan yerli mahsul ve mâmulleri yabancı rekabetinden kurtarmak için çareler düşünülmüş, fakat uzun süren müzakereler sonuç vermemişti.

II. Meşrutiyetten önce (1905), Rumeli vilâyetleri bütçe açıklarını kapatmak üzere yapılan arttırma ile gümrük resimleri % 11’e çıkarıldı. Balkan Harbi’nden sonra Fransa, İngiltere, Almanya ve Rusya ile yapılan görüşmelerde gümrük resimleri konusu da ele alındı ve 1913’te % 15 üzerinden yeni bir tarife için teşebbüse geçildi. Fransa ile yapılan anlaşmada bu oran süresiz olarak kabul edildiği gibi bazı maddeler üzerine tüketim resmi veya tekel konması, gümrüklerde râyiç usulü yerine yeniden tarifeye dönülmesi karara bağlandı. Bu tarifenin tarafların ittifakıyla tanzim edileceği, yine tarafların rızâsı olmadıkça değiştirilemeyeceği ve tatbikine bir yıl sonra başlanacağı hususunda anlaşma sağlandı (Gümrük Ta‘rife-i Umûmiyyesi, s. 5-6). İngiltere ile de prensip kararına varılarak bir beyannâme neşredildiyse de (BA, Muahede Orijinalleri, nr. 242/19; Gümrük Resminin % 15’e İblâğı, s. 3-4) I. Dünya Savaşı’nın çıkması üzerine anlaşma gerçekleşmedi. Fakat Osmanlı hükümeti gümrük resimleri oranını geçici kanunlarla 30 Eylül 1914’te % 15, 31 Mayıs 1915’te harbin devamı müddetince % 30’a çıkardığını ilân etti (Gümrük Ta‘rife-i Umûmiyyesi, s. 6).

Gümrük Tarifeleri. İlk zamanlarda gümrük resimleri kıymet esasına göre alınıyordu. Ancak bu durum, daima gümrükçülerle tüccar arasında fiyat tesbiti konusunda anlaşmazlıklara sebebiyet verdiğinden belli aralıklarla, malların cins ve kalitelerine göre fiyat ve alınacak gümrük resimlerini tesbit eden tarife defterleri tanzim edilmeye başlandı. Tarifeler önceleri sadece bir gümrükten geçecek olan mallar için hazırlanıyordu. Meselâ 1053’te (1643) İskenderun ve Halep’te birkaç maldan; İstanbul, Galata ve İzmir’de ise yalnız çeşitli “çuka”lardan alınacak gümrük resmi miktarları belirlenmiş, 1675 ahidnâmesinde de bu husus tekit edilmiştir (Mecmûa-i Muâhedât, I, 259-260; ayrıca bk. Kütükoğlu, Osmanlı-İngiliz İktisâdî Münâsebetleri, I, 30-31). XVIII. yüzyılda Selânik ve İzmir gibi dış ticaretin büyük çapta gerçekleştirildiği liman gümrükleri yanında Suriye-Anadolu ticaretinde

büyük bir merkez ve büyük bir kara gümrüğü olan Diyarbekir için ayrıntılı tarifeler yapılmıştı (İstanbul, İzmir, Halep, Bağdat vb. şehirlerden Osmanlı tebaasının getireceği mallardan alınacak resimleri ihtiva eden 1215 (1800) tarihli bu defterin mukaddimesinde Diyarbekir'den giden mallardan gümrük değil yükün büyüklüğüne göre reftiye alındığı kaydedilmektedir: BA, KK, nr. 5249). Yüzyılın ortalarına doğru tarife defterleri tanzimi yaygınlaştı (1740 tarihli Fransız ahidnâmesinde "tarife defterinden bahsedildiği gibi [Mecmûa-i Muâhedât, I, 26] aynı tarihli Sicilyateyn Krallığı'na ait bir tarife de neşredilmiştir. Turan, IV/7-8 [1969], s. 87-165). XVIII. yüzyılın ikinci yarısından başlamak üzere Avrupa devletleriyle belli aralıklarla ayrı ayrı tarifeler tanzim edilerek gümrük resimlerinin değişen fiyatlara uygunluğu sağlanmaya çalışıldı (dört büyük Avrupa devletinin tarife defterlerinden tesbit edilebilenler şunlardır: İngiltere 1796, 1806, 1820, 1839, 1862 [Kütükoğlu, TED, sy. 4-5 [1974], s. 335-393]; Avusturya 1797, 1801, 1818, 1839, 1872 [Diyarbekirlioğlu, bk. bibl.]; Rusya 1782, 1806, 1831, 1842, 1862 [Şen, bk. bibl.]; Fransa 1792, 1816, 1839, 1850, 1862 [İrençin, bk. bibl.]). Ahidnâmelerde "en çok müsaadeye mazhar millet" sıfatını kazanmış olanlar, diğer milletlere ait gümrük tarifelerinde kendilerininkinden düşük rakamlar bulunduğunda kendi tarifelerini de düzelttirme yoluna gidiyorlardı. Nitekim İngiliz, Rus ve Avusturyalılar'la, Fransa ile henüz sulh akdedilmeden önce 1801'de yapılan tarifenin uygulanması Fransa barışı (1802) sonrasına bırakılmış; fakat İngiliz elçisi kendi tarifelerindeki bazı malların fiyatlarının daha yüksek tutulduğunu bildirdiğinden 1806'da ikinci bir tarife düzenlenmişti (Kütükoğlu, Osmanlı-İngiliz İktisâdî Münâsebetleri, I, 79-80).

1839'a kadar on dört yılda bir yenilenen tarifelerin 1838 muahedesiyle yedi yılda bir yenilenmesi kararlaştırıldı. Ancak yenilenme daima taraflardan birinin daha önce belirlenen süre dolmadan müracaatı üzerine mümkün olabiliyordu. Süresi içinde başvurulmadığı takdirde eski tarife otomatik olarak aynı süreli ikinci bir devre yürürlükte kalıyordu. Tabii, mal fiyatlarındaki değişme hangi tarafın menfaatine dokunuyorsa talep de ondan geliyordu.

1838 öncesi tarifelerinde pek açıklık olmamakla beraber, râyiç fiyattan belli bir indirim yapıldıktan sonra gümrük resimlerinin tesbit edildiği anlaşılmaktadır (a.g.e., I, 134). 1806 İngiliz tarifesinde, tarifede yer

almayan malların râyiç fiyatlarından % 20 indirim yapıldıktan sonra resim alınacağının kaydedilmiş olması bunun açık bir delilidir. Tanzimat devri tarifelerinde de resimler hiçbir zaman râyiç fiyat üzerinden hesaplanmamıştır. Tarife müzakereleri sırasındaki râyiç fiyat üzerinden yapılması istenen indirim Osmanlı hariciyesince kabul görmemiş olduğundan 1839 tarifelerindeki gümrük resimlerinin tesbitinde

bir orta yol bulunmuş ve son beş yıllık fiyatların ortalaması esas alınmıştır. 1850 tarifeleri, görünüşte 1838 muahedesindeki oranlar esas alınarak tanzim edilmişse de aslında râyiç fiyatlardan ihraç mallarında % 16, ithal mallarında % 20 indirim yapılarak belirlenmiştir. 1862 tarifelerinde ise % 8 oranındaki gümrük resimleri ihraç ve ithal bütün malların râyiç fiyatlarından % 10 indirim yapıldıktan sonra bulunan rakamlar üzerinden alınmıştır (daha geniş bilgi için bk. Kütükoğlu, TED, sy. 4-5 [1974], s. 338, 342, 346).

XVIII. yüzyılda dâhilî ticarette alınacak gümrük resimlerinde ad valorem sistemden vazgeçilerek bütün Osmanlı gümrükleri için geçerli olmak üzere tarifeler düzenlenmesine başlanmıştır. Bunlardan tesbit edilebilen ilki XVIII. yüzyılın sonlarına aittir. Otuz sene kadar aynı tarife kullanıldıktan sonra Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye’nin kuruluşunun ardından yeni gelir kaynakları aranırken, dâhilî gümrük resimleri tarifesinin üzerinden çok zaman geçtiği ve mal kıymetlerindeki artışlar dolayısıyla resimlerin düşük kaldığı farkedilerek yeni bir tarife yapılması gereği duyulmuştu (BA, HH, nr. 18266). 1826’da düzenlenen bu tarife de 1832’de yenilenmiştir. Tüccarın müslüman ve gayri müslim oluşuna göre alınacak % 4 ve % 5 resimler ayrı ayrı belirtilmiştir. Gayri müslimlerden gümrük resminden başka % 22 masdariye (dışarıdan gelip memleket içinde tüketilen mallardan alınan ve “sarfiyat”da denen bir çeşit vergi) alınacağına işaret edilmiştir (BA, KK, nr. 4354). 1839’dan itibaren dâhilî ticarette de yabancı tarifelerindeki oranlar uygulanmıştır.

Yeni tarife yapılması için taraflardan biri nizamî zamanı içinde müracaatta bulunsa dahi tarife müzakereleri ekseriya uzadığından eski tarifenin müddeti dolduğunda yenisi hazırlanmamış oluyordu. Bunun için tüccar, eski tarifenin son bulduğu tarihten başlayarak farkı yeni tarifeye göre ödemek üzere gümrüklere borçlanıyordu. Tarife tanziminin gecikmesi,

kendileri bakımından daha elverişli bir tarife yapmak isteyen devletlerin, bu devre zarfında hazinesinin geliri düşen Osmanlı Devleti üzerinde baskı yapmalarına imkân sağlıyordu. Anlaşmaya varıldıktan sonra ise eski ile yeni tarife arasındaki fark gümrük defterlerinde “fazla-yı ta‘rîfe” adı altında gösteriliyor ve bunların genellikle ayrı sarf yerleri bulunuyordu. Tarife fazlalıklarının kayıt ve sarflarında dâhilî ve hâricî gümrükler arasında fark yoktu. Nitekim 1826’da dâhilî gümrük tarifesindeki eski ile yeni tarifeler arasında mevcut fark Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye’nin masraflarına tahsis edilmişti (BA, MAD, nr. 8298, tür.yer., nr. 8435, s. 22).

Gümrük İdare Şekilleri. Gümrükler de madenler, darphâneler, dalyanlar vb. birer mukātaa idi. Bütün mukatāalar gibi emanet veya iltizamla idare edilirlerdi. Emanetle idarede emin, devlet tarafından tayin edilen bir memur statüsündeydi. Gümrükte çalışanların maaş ve aylıkları, kira, kırtasiye, temizlik ve yakacak masrafları, gümrüğüne göre ödenmesi planlanan tophâne, baruthâne, kale neferleri ulûfeleri, mütekāid ve duâgûyân vazifeleri, XIX. yüzyılda Asâkir-i Mansûre maaşları gibi harcamalar çıktıktan sonra artan para merkeze yollanırdı. Bir gümrüğün iltizama verilmeden önce hâsılatının tam olarak bilinmesi, iltizama çıkarıldığında istenilen rakamı bulamaması (BA, İrade-Dahiliye, nr. 29419), yahut ârızî bazı sebeplerden dolayı bir gümrüğün gelirinin azalması (BA, KK, nr. 5240, s. 57-58) gibi hallerde mukātaa emanet yoluyla idare edilirdi.

İltizamlar açık arttırma yoluyla yapılırdı. Diğer mukātaalarda olduğu gibi gümrük mukātaalarında da tek bir gümrük değil birkaçı bir arada, hatta dalyan, pençik vb. resimlere ait mukātaalar da eklenerek iltizama verilirdi. Bundan maksat birinin kârının diğerinin zararını telâfi etmesiydi. Meselâ 1111-1112’de (1699-1700) İstanbul, Galata, Gelibolu, Tekirdağ, Ereğli, Silivri, Enez, Bandırma, Edincik, Mudanya, İzmit ve tevâbii iskeleleri gümrükleriyle rüsûm-ı reft, dellâliye, kara gümrüğü ve tevâbii, dalyan-ı mâhî, pençik ve tevâbii mukātaaları, rüsûm-ı masdariyye, Edirne gümrüğü, İzmir ve Sakız gümrükleri ve tevâbii mukātaası birlikte iltizama çıkarılmıştı (BA, KK, nr. 5225 mükerrer, s. 12). Bazan da emanetle idare içinde iltizama gidilebiliyordu. Bir gümrük, memurunun maaşını dahi karşılayamayacak kadar az gelir getiriyorsa o takdirde emin tarafından maktû olarak ihale edilebiliyordu. Meselâ 1253 (1838-39) malî yılında Saraybosna, İhlivne, Derbend, Bijeljina ve İzvornik kazaları gümrükleri içinde İzvornik bu

durumda olduğundan İzvornikli mütesellim Mahmud Paşa'ya "ber-vech-i maktû'" ihale edilmişti (BA, MAD, nr. 19673).

İltizamla idarede iltizamı alan kişi iltizam bedelinin bir miktarını "muaccele" adıyla peşin öder, kalanı takside bağlanırdı. Taksitlerin miktarlarıyla ödenme tarihleri tesbit edilir ve mültezim, borcunu -kasten veya ödeme güçlüğü çekilmesi yahut da ölüm halinde- ödeyememesi durumunda borcun tahsil edilebileceği bir kefil gösterirdi. Mültezimden alınamayan borç kefilinden tahsil edilirse de kefilin de ölmesi veya bulunamaması halinde alacak hazinenin zarar hânesine kaydedilirdi. XVII. yüzyılın sonlarından itibaren mukātaaların ömür boyu satılması yoluna gidildi. Açık arttırma ile yapılan bu satışlarda mukātaanın kıymeti kadar peşin ödendikten başka her yıl da "müeccele" adıyla bir miktar veriliyordu.

Mültezimin hazineye ödediği miktarın üstünde elde ettiği gelir onun kârı olurdu. Bunun için gümrükten ne kadar çok mal geçerse o derecede kazancı artacak demekti. Fakat bazan mültezimin aradığını bulamaması, hatta gelirinin iltizam bedelinin altında kalması da mümkündü. Böyle bir olay 1843'te İzmir gümrüğünde vuku bulmuştu. 125.000 kuruş bedelle alınan iltizamdan zahire gümrüğü çıkarılmışken civar kazalarla Girit ve Mısır'dan gelen eşyanın gümrükleri de çıkış yerlerinde tahsil edilmiş olduğundan mültezim, bunlardan alınması icap eden gümrük resminin iltizam bedelinden tenzili yoluna gidilmesini istemiş ve istek yerinde bulunarak kabul edilmişti (BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 1030).

Gümrük mültezimlerinin aksine tüccar için de ödenen gümrük ne kadar düşük olursa kârı o nisbette fazla olacaktı. Bu sebeple naklettikleri malları sapa yollardan geçirerek gümrük vermeden satışa arzetme yolunu seçenler de bulunuyordu. Bu olayların artması, iltizam veya mâlikâne suretiyle tasarruf edenlerin zarara uğraması sonucunu doğurduğundan zaman zaman devletten bu yollara kolcu tayinini isteyebiliyorlardı (BA, Cevdet-Maliye, nr. 15785).

1277'den (1860) itibaren gümrüklerde iltizam usulüne son verilerek tamamı emanetle idare edilmeye başlandı. Büyük merkezlerde gümrük emanetleri kurularak başlarına birer emin getirildi. Bunlara mülhak gümrüklere müdürler tayin edildi. Bunların maiyetinde ise ihtiyaca göre memur, kâtip

ve hademeler bulunuyordu. 1287'de (1870) Emtia Gümrük Emaneti, Rüsûmat Emaneti'ne çevrildi. Taşradaki gümrük emanetleri de müdürlük adını aldı. Bunların sayıları on yediyi buluyordu. İşlemlerin usulüne

uygun olup olmadığının kontrolü için de müfettişler tayin edildi (Rüsûmât Salnâmesi, s. 127 vd.).

1891'de gümrüklerde uygulanacak usulleri ihtiva eden bir nizamnâme kabul edildi. Burada malların gümrüklerden geçeceği saatler, yükleme, boşaltma ve transit şartları, muayenelerin nerelerde, nasıl yapılacağı, gemi manifestosunun verilmesiyle ilgili şartlar, gümrüğü ödenmeyen malların depo ve antrepolarda muhafazası, süresi içinde gümrükten çekilmeyen malların satış şartları ile satışından elde edilecek gelirin yapılan masraflar çıkarıldıktan sonra teslimi gibi hususlara yer verilmişti. Böylece Osmanlı gümrüklerinde modern gümrüklerde uygulanan nizamlar tatbik edilmeye başlanmış oluyordu (BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 5391).

Gümrük Muafiyeti. Osmanlı gümrüklerinde bazı malların resimden muaf tutulması ilk devirlerde sadece tersane, tophâne, baruthâne gibi devlet işletmelerinin ocaklık mallarına mahsustu. Fakat XVIII. yüzyıl sonlarından başlayarak sanayii teşvik veya erzak sıkıntısını gidermek üzere geçici olarak bazı mallara gümrük resmi muafiyeti tanındı. Bunlardan biri, III. Selim devrinde yabancı tüccarı Mısır'dan pirinç nakliyatına özendirmek için uygulandı. Ancak bir müddet sonra piyasanın bu maddeye doyması üzerine muafiyete son verildi (BA, HH, nr. 12489). XIX. yüzyılda kuraklık, çekirge istilâsı gibi sebeplerle mahsulün ihtiyaca cevap vermediği zamanlarda da zahire ithalâtında gümrük muafiyeti uygulandı (Bağdat'taki çekirge istilâsı dolayısıyla Hindistan vb. yerlerden yapılacak zahire ithalâtı: BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 3688; İşkodra'ya ithal edilecek zahire: BA, Ayniyat Defterleri-Rüsûmat, nr. 1315). Zaman zaman, bazı bölgelere memleket dahilinden yapılan zahire ithalâtına da gümrük muafiyeti tanındığı gibi (1890'da Selânik ve Kavala iskelelerine yapılan ithalât: BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 4906; 1882'de Midilli limanları arasında nakledilen zeytinden gümrük resmi alınmaması: BA, Ayniyat Defterleri-Rüsûmat, nr. 1319/84, nr. 1320/999), XX. yüzyıl başlarında Avrupa'dan getirtilecek damızlık hayvanlardan da gümrük alınmaması kararlaştırıldı (BA, İrade-Meclîs-i Mahsûs, nr. 16 Şevval 1332/14). Diğer taraftan sayıları

son derece azalmış bazı el sanatlarının canlanması için bu mâmuller muafiyet kapsamına alındı. Meselâ Bilecik kadife yastık tezgâhları bu uygulamadan sonra canlanma ve yeniden artma imkânı buldu (BA, İrade-Şûrâ-yı Devlet, nr. 836/1). Osmanlı imalâtı olan iplik, kav ve kibrit fabrikaları mâmulâtı gümrük resminden muaf tutuldu (BA, Ayniyat Defterleri-Rüsûmat, nr. 1319/798). Ham maddesinden gümrük resmi alınmış olan mâmullerden ikinci defa gümrük alınması da mükerrer gümrük olarak görüldüğünden kaldırıldı (BA, Ayniyat Defterleri-Rüsûmat, nr. 1318/8; nr. 1319/677).

XIX. yüzyılda en çok rastlanan gümrük muafiyeti ziraat ve sanayii geliştirmek için yapılanıdır. Hâlâ ilkel şartlarda sürdürülen ziraatı, gelişen teknolojinin icat ettiği alet ve makinelerin kullanımıyla modernleştirmek, Avrupa fabrikasyon mallarının Osmanlı piyasalarını işgalinden sonra giderek zayıflayan yerli sanayii yeniden canlandırmak için alınan tedbirler arasında bazı mallara gümrük muafiyeti tanınması da vardı. Bunun için bir taraftan ziraat aletleri ve fabrika makineleri gümrüksüz olarak ithal edilirken diğer taraftan bazı yerli sanayi ürünleri üzerindeki gümrük resimleri de geçici olarak kaldırıldı. Ziraat makine ve aletlerinden yıllık gümrük resimleri tutarı 90.000 kuruşu aşan her cins saban, silindir, orak makinesi, tohum ekmek ve ot toplamak için tırmık, ot toplamaya mahsus mengene, tohum, harman ve kalbur makineleri, pamuk çekirdeği ayıran alet, yağ, peynir, şıra yapımı için mengene, pirinç ayıklamak için denk mengene, sulama makinesi vb. için 1880'lerden itibaren geçici bir süre uygulanmak ve yalnız memleket içinde kullanılmak, başka bir yere ihraç edilmemek şartıyla tanınan muafiyet 1890'dan geçerli olmak üzere on yıl süreyle uzatıldı (BA, Ayniyat Defterleri-Rüsûmat, nr. 1318/414, nr. 1321/430; BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 4876 ve ekleri). Fabrikaların ilk kuruluşunda getirilen makineler (BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 4576; BA, Ayniyat Defterleri-Rüsûmat, nr. 1319/579), imar ve inşa faaliyetlerinde kullanılacak bazı malzeme de gümrük resminden muaf tutuldu (meselâ ahşap yerine kârgir inşaatı teşvik için taş, tuğla, kireç vb. malzeme, BA, İrade-Şûrâ-yı Devlet, nr. 551; Beyrut-Şam şosesi için gerekli malzeme: BA, İrade-Dahiliye, nr. 30062).

Gümrük Defterleri. Gümrük defterleri birkaç grupta toplanır. Mahallinde tutulanlar, genellikle o yerin kadısının tasdikini ihtiva eden mufassal

defterlerdir. Bunlar, büyüklük farkı gözetilmeksizin bütün gümrüklerde resim alınan malların sahipleri, isim, cins, miktarın ve alınan gümrüğün gösterildiği defterler olup aylık veya yıllık tanzim edilmiş ve her günün tarihi atılarak işlenmiştir. Sahil gümrüklerinde malın içinde bulunduğu geminin cinsi, taşıdığı bayrak, nereden geldiği, kaptanının ismi de yer alır. Gümrükten geçen malın cinsi, varsa kalitesi, miktarı, kıymeti ve alınan gümrük resmi yazılmıştır. Osmanlı topraklarında yabancı paralar da tedavül ettiğinden resmin hangi para üzerinden alındığı kaydedilmiştir. Erzurum yahut Bursa gibi kara gümrüklerinde tutulan defterler ise biraz daha farklı düzenlenmiştir. Bunlarda da tüccarın adı, malın cinsi, miktarı ve alınan gümrük resminin miktarı bulunduğu gibi bazan da âmediye ve reftiye ayrı ayrı gösterilmiştir. Böylece bir gümrükten belli bir zaman dilimi içinde geçen malların neler olduğu, hangi millete veya dine mensup tüccarın daha faal rol oynadığı gibi hususların tesbiti mümkün olmaktadır. Nitekim Avrupa devletleri konsolosları Osmanlı ticaretini bu defterlerden takip etmekteydiler. Günümüzde Avrupa arşivlerinde bulunan bu raporlar, Osmanlı ticaretinin hacmi hakkında mükemmel bilgiler vermektedir (Kütükoğlu, GDAAD, sy. 10-11 [1983], s. 151 vd.). Ancak arşivlerimizde mevcut gümrük defterlerinden aynı bilgileri kesintisiz olarak çıkarmak mümkün değildir. Çünkü bunların çok küçük bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. İcmal defterleri, mufassal defterler esas alınarak hazırlanmış olup gümrüklerin aylık veya yıllık kayıtlarını ihtiva eder. Bunlarda günlük veya aylık gelirlerin toplamı tek rakam olarak verildikten ve masraflar çıkarıldıktan sonra sâfi gelir gösterilmiş, yahut da belli zaman dilimi içindeki çeşitli malların her birinden elde edilen gelir veya mülhak gümrüklerin gelirleri toplamı verilmiştir. Gümrüklerden hazineye gönderilen meblağların kayıtlarının bulunduğu teslimat-bakaya defterlerinden ödemelerin nasıl yapıldığı tesbit edilebilmektedir. Muhasebe defterleri kısmen icmal defterlerine benzerse de daha teferruatlı olarak tanzim edilmiştir. Büyük bir gümrüğe bağlı emanet ve iltizamla idare edilen bütün gümrüklerle diğer rüsûmat hesapları bunlardan takip edilebilir. Birkaç yıllık olarak düzenlenmiş olanları da vardır (BA, MAD, nr. 20084, 20135). Gümrükten vazife* alan mütekāid ve duâgûyâna ödenen meblağların kayıtlı bulunduğu defterler

“vazife defteri” adını taşır. Gümrüklerle ilgili hükümler ise müstakil ahkâm defterlerinde toplanmıştır (Kütükoğlu, Osm.Ar., I [1980], s. 220 vd.).

## BİBLİYOGRAFYA

BA, Ayniyat Defterleri-Rüsûmat, nr. 1315. 1318/8, 1318/239, 1318/253, 1318/333, 1318/414, 1318/502, 1318/1511, 1319/84, 1319/579, 1319/677, 1319/798, 1320/999, 1321/430, 1820/18, 1820/318, 1820/430; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 5149; BA, Cevdet-Maliye, nr. 3870, 15785, 18641, 22517; BA, HH. nr. 9970, 12489, 18266; BA, İrade-Dahiliye, nr. 4460/2, 29419, 30062; BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 3688, 4576, 4876 ve ekleri, nr. 4906, 5391, nr. 16 Şevval 1332/14; BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 1030; BA, İrade-Şûrâ-yı Devlet, nr. 551, 836/1, 4891, 5609; BA, KK, nr. 4354, 5225 mükerrer, s. 12, nr. 5240, s. 57-58, nr. 5249; BA, MAD, nr. 8298, 8435, s. 22, nr. 19673, 20084, 20135; BA, Muahede Orijinalleri, nr. 242/19; BA, Yıldız Esas Evrakı, Ks. 18, Evr., 525/259, Zrf. 128, Kar. 27; Düstûr, Birinci tertip, İstanbul 1289, II, 552-555; III (1293), s. 323; Mecmûa-i Muâhedât, İstanbul 1294. I, 26, 46, 259-260; Süleyman Sûdî, Defteri Muktesid, İstanbul 1307, III, 20 vd.; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, I, 54-55; Rüsûmat Salnâmesi, İstanbul 1330, s. 127 vd.; Gümrük Ta‘rife-i Umûmiyyesi ve Ona Müteferri‘ Kānun Lâyihası ve Ta‘rife Encümeni Mazbatası (nşr, Meclisi Meb‘ûsan), İstanbul 1331, s. 5-6; Gümrük Resminin % 15'e İblâğı, Ecnebî Postaları ve Kapitülasyon (nşr. Hâriciye Nezâreti), İstanbul 1334, s. 3-4; F. Neumark, Dış Ticaret Siyâseti (trc. Sabri Ülgener), İstanbul 1938, s. 59: Barkan, Kanunlar, s. 17; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı-İngiliz İktisâdî Münâsebetleri, Ankara 1974-76, I, 30-31, 79-80, 134; II, tür.yer.; a.mlf., "Osmanlı İktisâdî Yapısı", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, İstanbul 1994, s. 583-588; a.mlf., "Tanzimat Devri Osmanlı-İngiliz Gümrük Tarifeleri", TED, sy. 4-5 (1974), s. 335-393; a.mlf., "Osmanlı Gümrük Kayıtları", Osm.Ar., I (1980), s. 220-234; a.mlf., "1253 Mâlî Yılına Âid Saraybosna Gümrük Defteri", GDAAD, sy. 8-9 (1980), s. 27; a.mlf., "Osmanlı İktisat Tarihi Bakımından Konsolos Raporlarının Ehemmiyet ve Kıymeti", a.e., sy. 10-11 (1983), s. 151-166; G. R. Bosscha Erdbrink, At the Threshold of Fecility. Ottoman-Dutch Relations during the Embassy of Cornelis Calkoen at the Sublime Porte: 1726-1744, Ankara 1975, s. 292-301; Zeynep Diyarbekirlioğlu, Osmanlı-

Avusturya Gümrük Tarifeleri (mezuniyet tezi. 1979) İÜ Ed. Fak.; Meral Şen, Osmanlı-Rus Gümrük Tarifeleri (mezuniyet tezi, 1980), İÜ Ed. Fak.; Müjgân İrençin, Osmanlı-Fransız Gümrük Tarifeleri (mezuniyet tezi, 1982), İÜ Ed. Fak.; Halil Sahillioğlu, "1763'de İzmir Limanı İhracat Gümrüğü ve Tarifesi", BTTD. II/8 (1968), s. 53-57; Şerafettin Turan, "Osmanlı İmparatorluğu ile İki Sicilya Krallığı Arasındaki Ticaretle İlgili Gümrük Tarife Defterleri", TTK Belgeler, IV/7-8 (1969), s. 87-165; Mehmet Genç, "İç Gümrük", TCTA, III, 790; Halil İnalcık, "Imtiyāzāt", El2 (İng.), III, 1182 vd.

Mübahat S. Kütükoğlu

# GÜMÜLCİNE

Yunanistan'ın Trakya kesiminde eski bir Osmanlı kasabası.

Bugün Komotini adıyla anılmakta olup Türkiye-Yunanistan sınırının 98 km. batısında, Yunanistan-Bulgaristan sınırının 23 km. güneyinde, güneydeki Ege denizine 40 km. uzaklıkta, Selânik-İstanbul demiryolunun geçtiği geniş ovada kurulmuş yaklaşık 40.000 nüfuslu bir yerleşim merkezidir. Birçok camii, kalabalık Türk nüfusu ve Pomak azınlığı ile Gümülcine, Batı Trakya müslümanlarının dinî ve kültürel merkezidir. Müftülük merkezi olmasının yanı sıra burada birçok Türk okulu da bulunmaktadır. 1371'den 1912'ye kadar kesintisiz olarak Osmanlı idaresi altında kalmıştır.

1207'de meydana gelen Bulgar istilâsı sırasında bugünkü şehrin 5 km. batısındaki Mosinopolis şehrinin yıkılmasından sonra küçük bir kasaba olarak kurulan Gümülcine'nin ilk çekirdeğini, 380-385 yılları arasında Roma İmparatoru Theodosios tarafından yaptırılan ve 1331'den beri Koumoutsina adıyla bilinen kale teşkil eder. Buranın ilk sivil sakinlerini de Mosinopolis'ten kaçanlar oluşturmuştur. Günümüzde şehrin merkezinde bulunan ve büyük bir bölümü ayakta kalan bu kale dikdörtgen şeklinde olup (125 X 140 m.) Bizans dönemi sonlarında 350-450 kişiyi barındırabilecek büyüklükteydi. 1344'te Aydınoğlu Umur Bey tarafından zaptedilen şehir bu tarihten itibaren Gümülcine adıyla anıldı. Nitekim bu olayı anlatan Enverî, Düstûrnâme'sinde burayı "Gümülcüne" şeklinde kaydeder. Bugünkü Yunanca adı ise Koumoutsina'dan gelmekte olup ilk defa 1344'te Gregoras tarafından Umur Beyin şehre yönelik saldırıları anlatılırken kullanılmıştır.

İlk Osmanlı kroniklerinde, Gümülcine'nin Osmanlı hâkimiyetine girişiyle ilgili olarak Gazi Evrenos Bey'in 762 (1361) yılı civarındaki akın faaliyetleri gösterilir; bazı kaynaklarda ise 1363 tarihi verilir. Yunan ilim adamları 1361 tarihini kabul etmektedirler. Ancak son zamanlarda yapılan araştırmalarda buranın zaptının, Osmanlıların Trakya'yı kontrol altına aldıkları 1371 Maritsa (Meriç, Çirmen) savaşından biraz önce gerçekleştirildiği üzerinde durulmaktadır. Evrenos Bey, 1371'den 1383'e kadar burayı uç merkezi üssü olarak kullandı. 1383'te uç merkezini yeni

fethedilen Siroz’a (Serres) nakletti. Gümülçine’de kaldığı dönemde İslâmî hayatın başlangıcını simgeleyen birçok bina yaptırdı. Bunlar arasında imaret, kubbeli bir cami ve çifte hamam vardı. Günümüzde Evrenos Bey İmareti ve Eskicami hâlâ ayaktadır. Her ikisi de Balkanlar’daki en eski Türk yapılarındandır.

Gümülçine ve çevresinin Osmanlı fethi öncesindeki durumu hakkında bilgi yoktur. Bununla birlikte Bizans hâkimiyetinin sonlarında birbiri ardınca meydana gelen iç savaşlar, veba salgınları ve ilk Osmanlı akınlarının Batı Trakya’yı oldukça etkilediği ve XIV. yüzyılda bu bölgenin çok az nüfusa sahip olduğu bilinmektedir. Bu karışık devirde birçok küçük yerleşim birimi ortadan kalkmış, halkın büyük kısmı açık araziden ziyade büyük ve müstahkem yerlere çekilmişti. Dolayısıyla Osmanlı fethinden sonra boş durumda bulunan arazilere Anadolu’dan getirilen Türk kolonileri yerleştirildi. Nitekim XIX. yüzyılın sonlarına ait salnâmelerdeki listelere bakıldığında, Gümülcine

kazasının birçok köyünün Türkçe ad taşıdığı ve bundan da Türk kolonilerinin yerleştirildiği sırada müstahkem yerler dışındaki kır kesiminin boş olduğu anlaşılmaktadır. Sadece Megri, Maroniye (Marolye), İskeçe, Buru, Ferecik gibi müstahkem yerlerin eski adlarını Türkçeleşmiş haliyle de olsa sürdürmesi bu hususu doğrulamaktadır. 1456-1457 tarihli, bölgenin bugün mevcut en eski Osmanlı tahrir defterine göre Gümülcine’de 424 müslüman ve doksan altı hıristiyan hâne vardı (yaklaşık 2500 kişi). Hıristiyanlar Romalılar’dan kalma kalede, bugün hâlâ ayakta olan kilisenin etrafında oturmaktaydılar (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 0.89, s. 35-36). XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde şehirde on altı müslüman mahallesi mevcut olup bunların tamamı kale dışında yer almaktaydı (BA, TD, nr. 167, s. 7). Bizans’ın son döneminde nüfusunun 350-450 civarında olduğu tahmin edilen şehirde 1454’te doksan altı hıristiyan hânenin (yaklaşık 450 kişi) kaydedilmiş olması, buranın anlaşma şartlarıyla teslim alındığını ve sakinlerinin büyük çoğunluğunun yerlerinde kaldığını akla getirmektedir.

1454 tarihli Tahrir Defteri’nde Gümülcine’de sekiz imam, iki müezzin, beş tekkenişin ve ahî teşkilâtında görevli bir kişinin adlarının bulunması, fetihten hemen sonra İslâmî hayatın kurulduğunu göstermektedir. XVI.

yüzyılın ilk yarısında Gümülcine'nin müslüman ve hıristiyan nüfusunda azalma oldu. 1519'da burada 303 müslüman ve kırk üç hıristiyan hânede yaklaşık 1400-1500 kişi bulunmakta (BA, TD, nr. 70), ayrıca bu tarihte şehirde on dokuz hâne yahudi yaşamaktaydı. Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiye göre bunların hepsi kalede oturmaktaydı.

1433'te seyyah Bertrandon de la Broquière'in etrafı duvarlarla çevrili, küçük bir nehrin kıyısında güzel bir kasaba olarak tarif ettiği, 1555'te de Pierre Belon'un, içinde bir Rum kilisesinin bulunduğu küçük ve yıkık bir kalesiyle az sayıda nüfusu barındırdığından söz ettiği Gümülcine'nin fizikî durumu hakkında tahrir defterleri oldukça önemli bilgiler verir. 1568-1569 tarihli deftere göre Gazi Evrenos Bey İmareti Vakfı genişlemiş ve bu da şehrin fizikî bakımdan gelişmesine yol açmıştı. Nitekim 1456 tarihli defterde toplam gelir 23.176 akçe olarak verilirken 1568 tarihli defterde 35.571 akçe gelir zikredilmektedir. Vakfın başlıca gelir kaynakları arasında çifte hamam, elli beş dükkân, on üç değirmen ve Helvacı (yeni ismi Helodon) köyünün geliri yer almaktaydı. Bu köyün 1456'daki nüfusu otuz yedi hıristiyan hâne iken 1568'de yetmiş beş hıristiyan ve seksen iki müslüman hâneye çıkmıştı. 1456'da vakıfta on sekiz hizmetkâr "ehl-i tekke" varken bu sayı 1568'de kırk bire yükselmişti. Eskicami Vakfı'na ait ayrıca elli sekiz dükkân ve bir miktar nakit kaydedilmişti. XVI. yüzyılın ilk çeyreğinin sonlarına ait tahrir defterine göre bu sıralarda Gümülcine'de on altı mescid, beş zâviye ve dört muallimhâne bulunmaktaydı. Kaledeki kilisenin değirmenlerden, bahçelerden ve evlerden müteşekkil kendi vakfı vardı (BA, TD, nr. 167 s. 16-17).

XVII. yüzyıl Gümülcine'si hakkında en ayrıntılı Osmanlı kaynağını Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'si oluşturur. Evliya Çelebi, 1667-1668'de taştan yapılmış 4000 kadar ev, beş cami, on bir mescid, iki imaret, iki hamam, beş medrese, yedi mektep ve on yedi han bulunduğunu belirtmektedir. Onun verdiği rakamlara göre nüfusun en iyimser tahminle 10-15.000 dolayında olduğu söylenebilir. Seyahatnâme'de Evrenos Bey ve Ahmed Paşa vakıflarından övgüyle bahsedilmektedir (VIII, 85-90). Bu sonuncusu, I. Ahmed'in 1606-1613 yılları arasında defterdarlığını yapan Ekmekçizâde Ahmed Paşa (ö. 1618) olmalıdır. Ahmed Paşa Gümülcine'de kubbeli bir cami, çifte hamam, kubbeli bir mektep, medrese ve imaret yaptırmıştır. Cami, bugün Yunanistan'da 1580-1590 yıllarından kalma İznik çinileri olan

tek yapıdır. Cami ve mektep hâlâ sağlıklı bir şekilde ayaktadır; imaret ise yok olmuştur. Hamamında sadece duvar kalıntıları mevcuttur.

XVIII. yüzyılda veba salgınları Trakya'yı oldukça etkiledi ve bazı köylerin tamamen yok olmasına yol açtı. XIX. yüzyılda bölge yeni gelişmelere sahne oldu. Özellikle Akdeniz ile Bulgaristan arasında artan ticaret Trakya'yı olumlu yönde etkiledi. Bu arada Gümülcine'nin doğu kısmında yeni semtler gelişti. 1316 (1898-99) tarihli Edirne Vilâyeti Salnâmesi'ne göre Gümülcine merkez kazasında 53.393 müslüman, 8401 Rum, 7506 Bulgar, 712 yahudi ve 329 Ermeni vardı. Buna göre 1898'de kaza nüfusunun % 76'sı müslümandı. Bu oran 1529'da % 62 idi (BA, TD, nr. 167, s. 18). Gümülcine sancağı genelinde ise müslümanların

daha büyük çoğunlukta olduğu görülür. 1906-1907 nüfus sayımına göre nüfusun 239.870'i müslüman, 28.614'ü Bulgar, 21.545'i Rum, 1290'ı yahudi ve 493'ü Ermeni idi. Bu rakamlardan müslümanların oranının % 82 olduğu anlaşılmaktadır (Karpat, s. 166). 1319 (1901-1902) tarihli Edirne Vilâyeti Salnâmesi, Gümülcine kaza merkezinde 2381 hâne ve 12.393 nüfus bulunduğunu zikretmektedir. 1310 (1892) tarihli Edirne Vilâyeti Salnâmesi'nde Gümülcine merkezinde on cuma camii, on beş mescid, iki Rum kilisesi, bir Ermeni kilisesi ve bir sinagogun bulunduğu kayıtlıdır. Salnâmede isimleri belirtilen camilerin çoğu hâlâ ayaktadır. Antik eserler olarak Romalılar'a ait kaleden bahsedilmekte ve Gazi Evrenos İmareti'nin üst duvarında Roma döneminden kalma bir kadın başı bulunduğu belirtilmektedir. Selçuklular zamanında antik eserlerin kalıntılarının cami ve türbe duvarlarında kullanıldığı bilinmektedir. Osmanlılar'da ise bunun en son örneklerden birine Gümülcine'de rastlanır.

1. Balkan Savaşı sırasında Gümülcine Bulgaristan tarafından işgal edildi. II. Balkan Savaşı ile I. Dünya Savaşı arasında kurulan ve kısa süren Gümülcine Müslüman Cumhuriyeti'nin başşehri olan Gümülcine, I. Dünya Savaşı'nda yeniden Bulgarlar'ın eline geçti. Bu dönemde Gazi Evrenos İmareti kilise (Sveti Kral Boris) haline getirildi. Lozan Antlaşmasi'ndan sonra kasaba, etnik-dinî yapısını korumak şartıyla Yunanistan'a bırakıldı. Yunan idaresi altında müslüman nüfusu giderek azalırken Yunan nüfusu artış gösterdi; hıristiyan Bulgar unsuru ise iki dünya savaşı arası yıllarda yok oldu. Yahudiler de II. Dünya Savaşı sırasında Gümülcine'yi terkettiler.

Bugün Gümülcine yarı yarıya müslüman Türk ve Ortodoks Yunan nüfustan oluşmaktadır. Osmanlı eserlerinden günümüze kadar ayakta kalabilenleri Gazi Evrenos Bey İmareti, Eskicami, Yenicami, II. Abdülhamid tarafından 1302'de (1884-85) yaptırılan saat kulesi, Rusçuklu Vezir Şerif Hasan Paşa'nın karısı Fatma Hanım Türbesi'nin (1781) yanı sıra küçük camiler ve sanat değeri yüksek olmayan çeşmelerdir. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Evrenos Bey Hamamı dinamitle havaya uçurulmuş ve Postinpûş (Posti Poş) Baba Tekkesi de tahrip edilmiştir. Diğer taraftan Yunan arkeoloji hizmetleri teşkilâtının Kavala şubesi İmaret Camii'ni aslına uygun olarak restore etmiş ve XX. yüzyılda eklenen beton kısımları kaldırmıştır. Caminin, Balkanlar'daki en eski İslâmî kitâbelerden biri olan Gazi Evrenos devrinden kalma, hasar görmüş Arapça kitâbesi bu restorasyon sırasında yerine konulmuştur. 1970'lere kadar Abdülhamid döneminin Osmanlı dış görünümünü koruyan kasaba bu tarihten itibaren modernleşme sürecine girmiş ve eski yapısını büyük oranda kaybetmiştir. Eski Osmanlı görünümü sadece çarşı semtinde muhafaza edilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Tahrir Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, nr. 0.89, s. 35-36; BA, TD, nr. 70; nr. 167, s. 7, 16-18; TK, TD, nr. 557; B. de la Broquière, Le voyage d'outremer(ed. Ch. Schefer), Paris 1892; R Belon, Les observations de plusieurs singularités et choses, Paris 1555, chapter IX; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 85-90; Enverî, Düstûrnâme (Mélikoff), s. 101-124; Edirne Vilayeti Salnâmesi (1310), s. 417-438; a.e. (1316); a.e. (1319); J. H. Schulze, Neugriechenland eine Landeskunde Ostmakedoniens und Westthrakiens mit Besonderer berücksichtigung der Geomorphologie, Kolonistensiedlung und Wirtschaftsgeographie, Gotha 1937, tür.yer.; K. G. Andreades, The Moslem Minority in Western Thrace, Thessaloniki 1956, tür.yer.; H. J. Kissling, Beiträge zur Kenntnis Thrakiens im 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1956, tür.yer.; Muhiddin Kocabıyık, Gümülcine Tarihi Hakkında Bir Araştırma (Abdurrahim Dede, Rumeli'nde Bırakılanlar içinde), İstanbul 1975, s. 13-

51; Catherine Asdracha, La région des Rhodopes aux XIIe et XIVe siècles, étude de géographie historique, Athen 1976, tür.yer.; Hans Jürgen Kornrumpf, Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der Europäischen Türkei, 1864-1878, Freiburg 1976, tür.yer.; a.mlf., Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der Europäischen Türkei, 1878-1912/13, München 1983, tür.yer.; Klaus Kreiser, Die Siedlungsnamen Westthrakiens nach amtlichen Verseichnissen und Kartenwerken, Freiburg 1978, tür.yer.; F. de Jong, Names, Religious Denomination and Ethnicity of the Settlements of Western Thrace, Leiden 1980, tür.yer.; Kemal H. Karpat, Ottoman Population 1830-1914, Madison 1985, s. 166; G. S. Vogiatzis, Die Anfänge der Türkenherrschaft in Thrakien und die erste Niederlassungen, Wien 1987, tür.yer.; Filiz Yenişehirlioğlu, Türkiye Dışındaki Osmanlı Mimari Yapıtları, Ankara 1989, s. 227-228; G. I. Theocharides, "The History of the Thracians and the Cities of Komotine and Xanthi as given by Stilpon Kyriakides", BS, II (1961), s. 323-329; Machiel Kiel, "Observations on the History of Northern Greece during the Turkish Rule", a.e., XII/2 (1971), s. 415-462; a.mlf., "The Oldest Monuments of Ottoman-Turkish Architecture in the Balkans, The Imaret and the Mosque of Ghazi Evrenos Bey in Gümülcine and the Evrenos Bey Khan in Ilıca/Loura in Greek Thrace", STY, XII (1983), s. 117-144; a.mlf., "Gümüldjine", El2 Suppl. (İng.), s. 329-331.

Machiel Kiel

# GÜMÜŞ

Tarih boyunca daha ziyade para ve ziynet eşyası yapımında kullanılan değerli bir maden.

Kendine mahsus kirli beyaz bir rengi olup kolay işlenebilecek niteliktedir. Eski çağlardan beri daha çok madenî para kesiminde, fazla yumuşak oluşundan dolayı kuyumculukta ve dekoratif eşya imalinde önemli bir yeri olan gümüş İslâm toplumlarında da çok geniş kullanım alanları bulmuştur. İslâm dininin ortaya çıkışı sıralarında İran ve Bizans'la ticaret yapan Kureyş tâcirleri, Bizans'ın altın dinarlarından başka sadece gümüş para basan İran'ın dirhemlerini de kullanıyorlardı. Zengin gümüş yataklarına sahip olan İran gümüş dirhemleriyle daha çok ipek, baharat vb. değerli şeyleri satın alıyordu. Sâsânîler'den başka Suriye'de ve Mısır'da altın para basma geleneğinin yanında gümüş dirhemlerin darbedildiği de bilinmektedir. Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân ilk İslâm dirhemini darbettirmiştir. Daha sonra kurulan İslâm devletlerinde altın dinardan başka gümüş dirhemler basılarak İslâmî bimetalist geleneği yaşatılmıştır (bk. DİRHEM). Gümüş ayrıştırılarak kimya ve tp alanında çeşitli amaçlarla da kullanılmıştır.

İslâm dünyasının büyük ölçüde gümüş üreten bölgeleri, antik dünyadan kalan coğrafî alanlar olup bunların başında Orta İspanya geliyordu. Ayrıca İrmîniye, Kuzey İran ve Orta Asya çok önemli gümüş yataklarına sahipti. Kâbil dağları ve Fergana'nın kuzeyindeki topraklar da iki büyük gümüş merkeziydi. Bu bölgeler müslümanların darphânelerini besliyor ve aralıksız olarak dirhem basılıyordu. Abbâsîler devrinde Fars, Horasan ve Kirman bölgelerindeki galen cevherlerinden gümüş elde edildiği, ancak V. (XI.) yüzyıldan sonra İslâm dünyasında bir gümüş kıtlığı baş gösterdiği ve gümüş eserlerden çoğunun dirhem basılmak üzere eritildiği bilinmektedir. VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren gümüş daha çok ziynet eşyası yapımında, tunç ve pirinç eserlerin kakma tekniğiyle süslenmesi ve tunç aynaların yaldızlanmasında kullanılmıştır. Ayrıca gümüşten tabak, tepsi, tas ve ibrik gibi kaplar imal ediliyordu. İslâmî devirdeki maden sanatı ustaları

gümüşü diledikleri şekilde saf olarak veya bilinçli gümüş alaşımları yaparak kullanmışlardır. Ortaçağ'da

altınla uğraşan sanat erbabının simgesi güneş, gümüşle meşgul olanlarınki ay, bakırcılarınki ise çiçekti (Hârizmî, s. 147). Erken İslâmî dönem tabak, tepsi ve tasları formları ve teknikleri, süsleme konuları ve motifleri bakımından Sâsânî devri örnekleriyle yakın benzerlikler göstermektedir. Hemdânî (ö. 334/945), altın ve gümüş madenlerinin çıkarılması ve değişik amaçlarla kullanılmasıyla ilgili teknik bilgileri ihtiva eden Kitûbü'l-Cevhereteyni'l-ʿatîḳateyni'l-mâʾiʿateyni mine'ṣ-ṣafrâʾ ve'l-beyḍâʾ adlı bir eser yazmıştır.

İlk gümüş tasfiyesinin Anadolu'da yapıldığı tahmin edilmektedir. Selçuklular zamanında Anadolu'da Luluva (Ulukışla), Gümüşhane, Gümüşhacıköy, Kayseri'ye bağlı Sarız (Sarus) ve Kütahya yakınlarındaki Gümüşşar'da (Gümüşşehir) gümüş madeni çıkarılmaktaydı. Meşhur seyyah İbn Battûta Medînetügümüş'ü (Gümüşhacıköy) ziyaret ettiğini, Iraklı ve Suriyeli tüccarların gelip gittiği bu şehirde gümüş madeni bulunduğunu kaydeder (er-Riḥle, s. 298). Coğrafyacı İbn Fazlullah el-Ömerî de Moğollar'ın Anadolu'da bulunan Gümüşhane ve Gümüşhacıköy'de 733 (1332-33) yılına kadar gümüş madenlerini işletmeye devam ettiklerini söyler (Mesâlikü'l-ebsâr, s. 182, 188, 191).

Osmanlılar'da gümüş, para basımı yanında sanayide, kuyumculukta, simkeşlik ve dokumacılık alanlarında kullanılan önemli bir madendi. İlk Osmanlı sikkesi ve Osmanlı para birimi olan akçenin gümüşten kesildiği bilinmektedir.

Osmanlı gümüş sikkesinin bol miktarda bulunuşu, değeri ve yayılışı, kuruluş yıllarından itibaren bölgedeki diğer Türkmen beylikleri üzerindeki hâkimiyet iddialarında ekonomik imaj açısından önemli bir rol oynamıştır. Osmanlılar'ın Balkanlar'a geçişinden sonra bu bölgelerdeki zengin gümüş merkezlerine yönelik faaliyetleri ve buraları ellerine geçirmeleri iktisadî güçlerini daha da arttırmıştır. Fakat zamanla akçenin içindeki gümüş oranı ekonomik sebepler yüzünden düşürülmüştür.

Fâtih Sultan Mehmed zamanında gümüş akçeler hazine mevcudunun yüzde

yetmişine yakın bir bölümünü teşkil etmekteydi. Osmanlılar'ın bimetalizmi benimsedikleri tarihten XVI. yüzyılın son çeyreğine kadar geçen dönemde tedavül genellikle akçe ile oluyordu. Gümüş madeninin kıt olduğu özellikle savaş zamanlarında gümüş ve kıymetli maden ihracı, simli kumaş dokuma işi ve gümüşten eşya yapımı yasaklanır, hatta bazan simkeşhânelerin kapatılmasına kadar gidilebilirdi. Bu işle "gümüş yasakçıları" veya sadece "yasakçı" denilen kimseler görevlendirilirdi. XVIII. yüzyılda sayıları sınırlı tutulan simkeş esnafının Gümüşhane ve Espiye madenlerinden günde 1 okka olan gümüş tahsisatları 266 gün hesabıyla darphâne tarafından sağlanıyordu. Simkeş ustaları, senenin geri kalan günlerinde gümüş ihtiyaçlarını kendileri temin etmeye çalışırdı. Bu durumda simkeşhâne 366 okka (yaklaşık yarım ton) gümüş tel çekiyordu. Gerek sanayi kuruluşları gerekse darphâneler ham maddelerini gümüş üreten maden ocaklarından, piyasadaki kullanılmış gümüşten, yerli ve yabancı gümüş sikkelerden sağlardı. XVI. yüzyılda ticaret için gelen yabancı tâcirlerin gümüş ve altın paralarını darphânelere götürüp yerli paraya çevirmeleri istenirdi. Ancak daha sonra kapitülasyonlara konulan bir madde ile, imtiyaz verilen devlet tâcirlerinin buna zorlanamayacağı karara bağlanmıştı. Tahta geçen padişah selefinin gümüş paralarını yasaklayarak tedavülden kaldırırdı. Eski paralar darphânelere yollanır ve yeni padişah adına yeniden paraya çevrilirdi.

Osmanlı Devleti sınırları içinde birçok yerde gümüş madeni çıkarılırdı. Rumeli yakasında Moldova, Atina, Halkidiye, Kreşevo, Kratovo, Sreberniçe, Novoberda, Breznik ve Semendire'de; Anadolu yakasında ise en çok Gümüşhane, Balya, Bozkır, Keban ve Ergani gibi yerlerde gümüş madeni çıkarılır ve işletilirdi. Hemen her büyük maden ocağının yanında bir darphâne çalışırdı. Bazı maden ocaklarından İstanbul'a sevkedilen gümüşlerin izlediği yolu, ocaklara uzaklığına göre belli başlı şehirlerde alımları için konulan narh fiyatlarından anlamak mümkündür (Ḳānūnnāme-i Sulṭānī, s. 23).

Altın ve gümüş gibi maden ocaklarının işletilmesi büyük bir teşkilât işiydi. Devlet maden işletilen yerler halkını madenci, kömürcü, tomrukçu, nakliyeci statüsünde kabul ederek tekâlîf-i örfiyyeden muaf tutardı. Osmanlı Devleti'nde gümüş ocakları öteki maden ocakları gibi iltizama verilerek işletilirdi. Ocaklarda elde edilen ve "simli kurşun" denilen maden eritilerek kurşunundan ve varsa altınından ayrılırdı. XVI. yüzyılın ikinci

yarısından itibaren Amerika'da keşfedilen zengin gümüş yataklarından elde edilen külçeler, bunlardan basılan para ve değerli eşya giderek bütün Akdeniz bölgesine yayıldı. Özellikle Osmanlı ülkesine bol miktarda gümüş girdi. Bu durum, bütün Avrupa piyasasını olduğu kadar Osmanlı piyasasını da derinden etkiledi, iktisadî sıkıntılara yol açtı. Ayrıca Osmanlı madenlerinin üretim maliyetinin yüksek oluşu gümüş madeni ocaklarının, hatta darphânelerin uzunca bir süre kapanmasına sebep oldu. Bu ocakların ancak XVIII. yüzyılda yeniden açılması yolunda çalışmalar yapıldı. Zamanla gümüş, para olarak darbedilme özelliğini kaybeden bir maden haline geldi.

## BİBLİYOGRAFYA

Hemdânî, Kitûbü'l-Cevhereteyni'l-ʿatîḳateyni'l-mâʾiʿateyni mine'ṣ-ṣafrâʾ ve'l-beyḍâʾ (nşr. ve trc. Ch. Toll), Uppsala 1968; Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, s. 147-150; Makrîzî, en-Nuḳūdü'l-İslâmiyye (nşr. M. Ali Bahrülulûm), Necef 1387/1967, tür.yer.; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebsâr: Rum Diyarındaki Türklerin Ellerinde Bulundurdukları Ülkeler (trc. Yaşar Yücel, Çobanoğulları-Candaroğulları Beylikleri içinde), Ankara 1980, s. 182, 188, 191; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 298; Ḳānūnnāme-i Sulṭānī ber-Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. R. Anhegger-Halil İnalcık), Ankara 1956, tür.yer.; Selânikî, Târih (İpşirli), I-II, tür.yer.; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 609, 720; R. Anhegger, Beitraege zur Geschichte des Bergbaus im Osmanischen Reich, I Europäische Turkei, İstanbul 1943, s. 155-162; Ülker Erginsoy, İslâm Maden Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 10; Saad al-Sadir, Arab and Islamic Silver, London 1981; M. Lombard, İlk Zafer Yıllarında İslâm (trc. Nezih Uzel), İstanbul 1983, s. 104-108, 164 vd.; F. Braudel, Akdeniz ve Akdeniz Dünyası (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1989, I, 320-336; Himmet Taşkömür, Osmanlı İmparatorluğunda Simkeşlik ve Tel Çekme: XV-XIX yy. (yüksek lisans tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 90-94; M. Said Polat, Anadolu Selçuklularında Ticarî Hayat (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 22; Fulya Eruz, Konuşan Maden, Tombak ve

Gümüş Madeni Eserler Koleksiyonu, İstanbul 1993, s. 110-157; D. M. Dunlop, “Sources of Gold and Silver in Islam According to al-Hamdānī”, St.I, VIII (1957), s. 29-49; Halil Sahillioğlu, “Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketlerinin Yeri (1300-1750)”, Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar: Gelişme Dergisi 1978 Özel Sayısı, Ankara 1979, s. 1 vd.; a.mlf., “Akçe”, DİA, II, 224-227; a.mlf., “Altın”, a.e., II, 533-535; Faruk Sümer, “Selçuklular Devrinde Türkiye’de Madenler”, TAD, IV (1989), s. 162-163; A. S. Ehrenkreutz, “Fiḍḍa”, El2(İng.), II, 883.

DİA

**FIKIH.**

Gümüş Kur’ân-ı Kerîm’de kıymetli maden ve ziynet eşyası olarak (fıdda) altı yerde, para birimi olarak da (dirhem, variḳ) olarak da iki yerde

geçmekle birlikte gümüşle ilgili herhangi bir hukukî hükümden bahsedilmez. Bazı âyetlerde insanların altına ve gümüşe aşırı düşkünlüğü, ancak bunların dünya hayatının geçici menfaatleri olduğu (Âl-i İmrân 3/14), altın ve gümüşü biriktirip de onu Allah yolunda harcamayanların elem verici bir azaba uğrayacakları (et-Tevbe 9/34), dünyada tavanları ve merdivenleri, kapı ve koltukları gümüşten olan evlere sahip olmanın bu hayatın geçici nimetleri olmaktan öte bir anlam ve değerinin bulunmadığı (ez-Zuhruf 43/33-34) bildirilir. Diğer bazı âyetlerde ise iyi kullar için cennette gümüş kaplar, gümüş işlemeli kâseler, gümüş bileziklerden söz edilerek (el-İnsân 76/15-16, 21) dünyada insanların bildiklerinden hareketle âhiret hayatı tasvir edilmektedir. Yine Kur’an’da Hz. Yûsuf ve Ashâb-ı Kehf kıssaları anlatılırken gümüş para kullanımından bahsedilir (Yûsuf 12/20; el-Kehf 18/19). Hadislerde, değerli maden ve süs eşyası olarak gümüşün yer almasının yanı sıra bu madenin çeşitli maksatlarla kullanımının dinî-hukukî hükmü, gümüşle yapılan ticarî işlemlerin faizle bağlantısı veya gümüşün zekâtı gibi şer‘î konularda da birtakım açıklamaların yapıldığı ve bu ikinci grup hadislerin bir hayli fazla olduğu görülür (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “fḍḍ” md.). Bu hadisler, gümüşle ilgili

olarak İslâm hukuk literatüründe yer alan görüş ve tartışmaların da kaynağını ve ana malzemesini teşkil etmiştir.

İslâm hukukunda gümüş, özellikle hadislerde ele alınış tarzına bağlı kalınarak para olması, zekâta tâbi tutulması ve günlük hayatta kullanılmasının câiz olup olmaması açısından ele alınmış ve çok yerde altınla birlikte diğer madenlerden farklı hükümlere tâbi tutulmuştur. Altınla gümüşün temel özelliğinin para birimi (semeniyyet) olarak kullanılmaları olduğu konusunda klasik dönem İslâm hukukçuları arasında görüş birliği vardır. Onların bu kanaati, gümüşün de altın gibi paslanmaz, yumuşak ve küçük parçalara bölünebilir olması sebebiyle para birimi olmaya elverişliliği ve değeri kendi ağırlığıyla ölçülen kıymetli bir maden oluşunun yanı sıra insanların bu yöndeki ortak kabul ve uygulamasına da dayanır. Altın ve gümüşün para olma özelliği veya para deyince akla bu iki madenin gelmesi dolayısıyladır ki altın ve gümüş hem borç faizinin hem de alışveriş faizinin cereyan ettiği malların başında yer almış, meselâ hadiste gümüşün gümüşle ancak eşit ağırlıkta ve peşin olarak değişimine müsaade edilmiştir (Buhârî, “Büyûʿ”, 74-82; Müslim, “Müsâḳāt”, 81; Tirmizî, “Büyûʿ”, 23).

Hem bu hadisin hem de faizin illetinin ne olabileceği konusunda İslâm hukuk doktrininde yer alan görüşlerin sonucu olarak gümüşle gümüşün (veya altınla altının) peşin mübâdelesinde herhangi bir fazlalık faiz sayılırken altınla gümüş arasındaki peşin mübâdelede miktarların farklı olmasının faiz sayılmayacağı ifade edilmiş, vadeli mübâdelede ise bedeller ister aynı cinsten ister ayrı cinsten, ister eşit isterse farklı olsun faizin cereyan edeceği, sadece ödünç akdinde bedellerin eşit olması şartıyla faizin söz konusu olmayacağı görüşü benimsenmiştir (bk. FAİZ).

Altın ve gümüşün ev eşyası ve süs eşyası olarak çeşitli maksatlarla kullanılması konusunda getirilen sınırlamalar ve bu iki madenin kullanımının zaruri ihtiyaçlara ve istisnaî durumlara bağlanması, temelde altın ve gümüşün toplumda para olarak kabul görmesi ve iktisadî hayatın vazgeçilmez bir tedavül vasıtası olmasıyla açıklanabilir. İslâm hukuk doktrininde diş doldurma ve kaplama gibi zaruri bir ihtiyaç bulunduğunda veya kadınlar için ziynet olarak altın ve gümüşün kullanılması meşru görülmüş, erkeklerin gümüşten mâmul yüzük ve mühür gibi eşyaları kullanması da altının aksine mubah kabul edilmiştir. Fakihler, Hz.

Peygamber'in altın ve gümüş kaptan yiyip içmeyi, ipek giymeyi ve ipek sergi üzerinde oturmayı yasaklayan hadisinden (Buhârî, "Eşribe", 28, "Etꜥime", 29; Müslim, "libâs", 4, 5) ve aynı paraleldeki diğer hadislerden hareketle gümüş kaplardan yeme içmenin, diğer bir ifadeyle gümüşten yapılmış tabak, kaşık, bıçak gibi ev eşyasının kullanımının kadın erkek ayırımı yapılmaksızın haram olduğu görüşündedir. Yine fakihlerin çoğunluğu kap kaçak, bardak gibi gümüş eşyanın evde bulundurulmasını da câiz görmezken bazı âlimler, diğer gümüş süs eşyası gibi bunları da bulundurmakta mahzur görmemişlerdir. Ayrıca mushaf, kılıç, bıçak vb. eşyanın gümüşle süslenmesi câiz görülmüş, gümüş kakma veya gümüş suyuna batırılmış kapların kullanılmasının câiz olup olmadığı konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Genel olarak Hanefîler bunu câiz sayarken diğerleri gümüşün az miktarda veya ihtiyaç sebebiyle kullanılması halinde câiz olacağı yönünde görüş belirtmişlerdir. Öyle anlaşılıyor ki altın gibi gümüşün de kullanımına bazı sınırlamalar getirilmesi iktisadî hayata kaynak ve canlılık sağlamak, insanları lüks ve ihtişamdan uzak tutmak, sosyal sınıflar arasındaki dengeyi ve huzuru korumak gibi çeşitli mülâhazaların ürünüdür.

Gümüşten zekât alınacağı hususu Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabittir. Altın ve gümüşü, zekâtını vermeyerek biriktirip yığanların azaba çarptırılacağı âyet (et-Tevbe 9/34, 35) ve hadislerde (Buhârî, "Zekât", 3; "Müslim", "Zekât", 24; Ebû Dâvûd, "Zekât", 32) belirtilmiştir. Diğer madenlerden ancak ticaret malı oldukları zaman zekât alındığı halde altınla gümüş bu maksatla kullanılmasalar da zekâta tâbidir.

Altınla gümüşün nisablarını tayin için kıymetlerine değil ağırlıklarına bakılır. Gümüşten zekât verilmesi için onun nisab miktarı olan 200 dirhem ağırlığa ulaşması şarttır. Ağırlık birimi olarak 1 dirhemin metrik sistemde kaç grama tekabül ettiği konusunda uzmanlar arasında tam bir görüş birliği bulunmamakla birlikte (bk. DİRHEM), 1 dirhemin meselâ 3,207 gram olduğundan hareket edilirse yaklaşık 640 gram gümüş zekât nisabı sayılır ve bunun 1/40 nisbetinde zekâtının verilmesi gerekir. Kadınların süs eşyası olarak kullandıkları gümüş ve altına zekât gerekip gerekmeyeceği hususu tartışmalıdır. Hanefîler'e, Sevrî ve Evzâî'ye göre takılardan zekât vermek gerekir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise gerekmez (ayrıca bk. ALTIN;

ZEKÂT).

## BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “fḍḍ” md.; Buhârî, “Büyûʿ“, 74-82; “Eşribe”, 28, “Eṭʿime”, 29, “Zekât”, 3; Müslim, “Müsâḳāt”, 81, 84, “Libâs”, 4, 5, “Zekât”, 24; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 32; Tirmizî, “Büyûʿ”, 23; Mâlik b. Enes, el-Müdevvenetü’l-kübrâ, Kahire 1324, I, 245, 246; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Kahire 1954, X, 118; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, Beyrut, ts., II, 106; Cezîrî, el-Meẕâhibü’l-erbaʿa (Kahire), II, 15; Serahsî, Mebsûṭ, II, 191, 192; XII, 115, 137; Ebû Bekir İbnü’l-Ârabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, II, 930; III, 1079; Kâsânî, Bedâʾiʿ, Beyrut 1974, II, 16; V, 132; Mergīnânî, el-Hidâye, Kahire 1937, IV, 58-61; İbn Kudâme, el-Muġnî, Riyad 1981, I, 75-77; III, 3; Kurtubî, el-Câmiʿ, VIII, 126; Mevsılî, el-İḫtiyâr, I, 112; İbn Nüceym, Baḥrü’r-râʾiḳ, 143; Şirbînî, el-İḳnâʿ (Büceyrimî, Tuḥfe içinde), I, 104; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, Beyrut, ts., II, 34; IV, 42, 115; Elmalılı, Hak Dini, III, 2520; Hayreddin Karaman, Günlük Hayatımızda Helaller Haramlar, İstanbul 1979, s. 48, 54, 55; Yûsuf el-Kardâvî, Fıḳhü’z-zekât, Beyrut 1981, I, 240-242; A. S. Ehrenkreutz, “Fiḍḍa”, El2 (İng.), II, 883; Mv.Fİ, I, 84-93; Mv.F, I, 117-119; XXXII, 161-170.

Osman Eskicioğlu

# GÜMÜŞ KOZAK

(bk. KOZAK).

# GÜMÜŞHANE

Karadeniz bölgesinin doğu bölümünde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Doğu Karadeniz'deki Zigana dağları ile Gümüşhane dağlarını birbirinden ayıran ve güneydoğu-kuzeybatı doğrultusunda akarak Karadeniz'e ulaşan Harşit çayının yerleştiği dar bir vadide, deniz seviyesinden yaklaşık 1150 m. yükseklikte kurulmuştur. Şehrin kurulduğu yerin önemi, yakınında bulunan ve işletilmesi oldukça eski dönemlere kadar giden gümüş yataklarının varlığına dayandığı gibi bir taraftan da bu yerin eski bir ulaşım ekseni üzerinde bulunmasından kaynaklanır. Zira Doğu Karadeniz kıyılarının önemli liman şehri olan Trabzon'u İran Azerbaycanı'na bağlayan tarihî yol, Karadeniz kıyılarını Trabzon'un doğusunda terkettikten sonra Değirmendere vadisinin hazırlamış olduğu doğal koridordan faydalanarak içeriye dalmakta, kıyının gerisinde duvar gibi yükselen Zigana dağlarını aynı adı taşıyan geçitle aştıktan sonra (2030 m. yükseklikte olan Zigana Geçidi'nin yerine günümüzde daha alçak seviyelerde dağı delen Zigana Tüneli kullanılmaktadır) Harşit vadisini takip etmektedir. Gümüşhane ve çevresi bu yol ile kolaylıkla Bayburt'a bağlanmakta, ardından Kop Geçidi (2300 m.) vasıtasıyla Doğu Karadeniz dağlarının ikinci sırası da aşılarak Erzurum'a ulaşılmakta, daha doğuda Aras vadisinin oluşturduğu tabii kulvar izlenerek İran'a geçilmektedir. Bu yoldan Gümüşhane'de ayrılan bir diğer yol da güneydeki dağları başka bir geçitle (Sipikor Geçidi) aşarak şehri Erzincan'a ve buradan da ülkenin öteki bölgelerine bağlamaktadır.

Gümüşhane yöresinin eski tarihi ve şehrin ne zaman kurulduğu hakkında kesin bilgi yoktur. Bununla birlikte şehrin ilk kurulduğu yerin, yukarıda belirtilen alanda olmadığı ve iki defa yer değiştirdikten sonra bugünkü mevkiine yerleştiği bilinmektedir. Gümüşhane ilk defa, günümüzde Canca adıyla bilinen ve bugünkü şehrin kuzeybatısında bulunan mahallenin olduğu yerde kurulmuştu. Bütün eski kaynakların tasvirlerine göre gümüş yatakları da bu mevkide bulunuyordu. Bu sebeple şehrin adı Türk kaynaklarında Canca biçiminde geçmektedir (Uzunçarşılı'nın eserinde Çanice, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 577). Evliya Çelebi'ye göre Büyük

İskender'in hakimlerinden Philikos tarafından bu yörede gümüş madenleri bulunduktan sonra eski Canca Kalesi onarım görmüş ve şehrin önemi artmıştır. İskender döneminden sonra Pontus Devleti'nin, daha sonra da Roma İmparatorluğu'nun sınırları içine giren Canca Kalesi, bu imparatorluğun ikiye ayrılmasından sonra da Doğu Roma (Bizans) sınırları içinde kaldı. Gümüşhane yöresi, Bizans'ın idarî birimlerinden olan Khaldia "tema"sı içinde yer alıyordu. Bu ad, Ortaçağ İslâm kaynaklarından İbn Hurdâzbih ve Kudâme b. Ca'fer'in eserlerinde Haldiye veya Hâlidiyât şeklinde geçmektedir. Bizans döneminde de fonksiyonu, işletilen maden yataklarına bağlı kalan şehre "gümüş şehri" anlamında Argyropolis adı verildi (Winfield, XII, 168).

VII. yüzyıl sonları ile VIII. yüzyıl başlarında yöreye müslüman Araplar'ın akınları ulaştı. Şehir müslümanlarla Bizanslılar arasında birkaç defa el değiştirdi. Harşit vadisi ve bu arada Canca Kalesi (Gümüşhane) Şelçuklular'ın en erken ulaştığı yerler arasındadır. Tuğrul Bey döneminde Şelçuklular'ın Bizans'a karşı kazandığı ilk zafer olan Pasinler ovasındaki savaştan (18 Eylül 1048) sonra Gümüşhane dolayları geçici de olsa bir süre Türkler'in elinde kaldı (Turan, Selçuklular Tarihi, s. 122). Alparslan'ın Malazgirt Savaşı'nı kazanmasından sonra Erzincan yöresine hâkim olan Emîr Mengücük Gazi, Gümüşhane dolaylarını zaptederek Erzincan imaretine bağladı. Anadolu Selçukluları zamanında Gümüşhane, Harşit vadisinden geçerek Maçka'ya kadar ilerleyen Melik II. Gıyâseddin Keyhusrev ve atabegi Mübârizüddin Ertokuş kumandasındaki kuvvetler tarafından ele geçirildi (Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, s. 361). Moğol istilâsı başladıktan sonra Anadolu'nun birçok yeri gibi Gümüşhane ve çevresi de İlhanlılar'ın hâkimiyeti altına girdi. İlhanlılar'ın saltanat kavgasına düşerek kuvvetlerini kaybettikleri sırada ise Gümüşhane komşusu Bayburt gibi Celâyirliler'in idaresine geçti. XIV. yüzyılın ilk yarısında merkezi önceleri Sivas, daha sonra Kayseri olan Eretnaoğulları'nın hâkimiyetini tanıdı. Ardından Kadı Burhâneddin, Akkoyunlular, Karakoyunlular arasında el değiştirdi; zaman zaman da Trabzon Rum Devleti'nin idaresine girdi. Fâtih Sultan Mehmed'in bu devlete son vermesi üzerine de Osmanlı topraklarına katıldı. Fakat bu hâkimiyet uzun sürmedi. 1467'de Gümüşhane yöresi Akkoyunlular tarafından ele geçirildi. Akkoyunlu hâkimiyeti 1473 yılında Fâtih Sultan Mehmed'in Otlukbeli Savaşı'nda Uzun Hasan'ı yenilgiye uğratmasıyla son

buldu. Bu tarihten sonra şehir kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine geçmiş oldu.

Osmanlı idaresi altında Gümüşhane önceleri Erzurum, daha sonra Trabzon beylerbeyiliklerinin sınırları içerisinde bulunuyordu. Meselâ Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sında şehir Erzurum'a bağlı, Evliya Çelebi Seyahatnâme'sinde ise Trabzon eyaleti içinde gösterilmektedir. Canca civarında gümüş yataklarının işletilmesine Osmanlı döneminde de devam edilmiştir. Hatta burada gümüş sikkeler basıldığı da bilinmektedir. Fâtih Sultan Mehmed, madenle uğraşan halkı vergiden muaf tutarak onları gümüş madenlerini işletmeye teşvik etmişti. Böylece madenci nüfusunda artış meydana geldi. Kanûnî Sultan Süleyman

döneminde şehrin yerindeki ilk değişiklik gerçekleşti; yeni gümüş yataklarına daha yakın olan mevkide Süleymaniye Camii adı verilen bir cami ile bu cami çevresinde elli kadar evin inşası emredildi. Bu şekilde günümüzde Süleymaniye mahallesi ya da Eski Gümüşhane adı verilen şehrin temelleri atılmış oldu. Bunun üzerine Canca sönükleşmeye, yeni kurulan ve muhtemelen bu dönemde Gümüşhane adı verilen şehir gelişmeye başladı. Bu şehir, Harşit ırmağına sol taraftan karışan Musallâ deresinin yamaçlarında ve bugünkü Gümüşhane'ye 4 km. kadar uzaklıkta kurulmuş, mahalleleri 1400-1500 m. yükseklikler arasında amfiteatr şeklinde yayılmıştı. Gümüşhane'den çıkan gümüş ve bakır hükümet tarafından satın alınarak gümüş kısmı darphâneye, bakır tophâneye gönderilir, bakırın fazlası da dışarıya gitmemek şartıyla ülke içinde sarfedilirdi. Buradan çıkan gümüş, sikke kesmek üzere ülkenin başka darphânelerine gönderildiği gibi Gümüşhane'de de sikke kesilmekteydi. İsminin Gümüşhane olarak değiştirilmesine rağmen bu sikkelerde hâlâ Canca adının da kullanıldığı dikkati çeker. Kanûnî Sultan Süleyman (926/1520) ve onun ardından gelen iki padişah da Gümüşhane'de sikke kestirmişlerdi (II. Selim döneminde 974 [1566-67] ve III. Murad döneminde 982 [1574-75] tarihli).

Kâtib Çelebi Cihannümâ'sında Gümüşhane'den "azîm ve mâmur" bir kasaba olarak söz eder. 1647 yılında buraya gelen Evliya Çelebi de maden yataklarının zenginliğini anlatıp bazısı kapalı, bazısı işleyen yetmiş gümüş madeni ocağı bulunduğunu, bu tarihte darphânesinin çalışmadığını, fakat

üzerinde Canca yazılı sikkeler gördüğünü söyler. Evliya Çelebi'nin şehri ziyaret ettiği yıllardan önce sona eren IV. Murad dönemi (1623-1640), şehrin yeni yerinde en fazla geliştiği dönemlerden biri olmuştur. XVIII. yüzyılda burada maden çıkarılması ve aynı yüzyılın ilk yarısında gümüş sikke darbı sürdürülmüştür. 1130 (1718) ve 1143 (1730-31) tarihlerini taşıyan sikkelerde artık Canca adının kullanılmadığı, Gümüşhane isminin geçmeye başladığı görülmektedir. Şehrin önemi XIX. yüzyıla kadar devam etmiştir. Devlet idaresinin Gümüşhane'ye ve çevresindeki madenlere verdiği önem, zaman zaman buradan Tophâne-i Âmire için bakır getirilmesine, darphâneye gümüş gönderilmesine, Gümüşhane madenlerinden çıkan gümüşün dışarıya satılmamasına, buradaki madenlerin sermayesine ve madenlerde çalışan işçilere dair hükümler göndermesinden de anlaşılmaktadır. Ancak XVIII. yüzyılın ikinci yarısında III. Mustafa döneminde (1757-1774) su dolan maden ocakları Fransa'dan getirtilen aletlerle de çalıştırılamayınca şehir canlılığını yitirmeye başlamıştır.

XIX. yüzyılın başlarına gelindiğinde maden yatakları giderek tükendi. 1829 yılındaki Osmanlı-Rus harbi esnasında Rus kuvvetleri Gümüşhane'ye ulaşamadılarsa da çok yakınındaki Hart ovasına kadar geldiklerinden Gümüşhane bu savaştan etkilendi; nüfusun ve özellikle madencilikle uğraşan gayri müslim nüfusun önemli bir kısmı ülkenin başka yerlerine göç etti. Bu da madenciliğin ve şehrin gerilemesine, nüfusunun azalmasına yol açtı. Aynı yüzyılın ortalarında yörenin ormanlarının tükenmesi sonucu yakıt sıkıntısı da buna eklenince maden işletmesi durduruldu (de Planhol, IX/3-4, s. 260).

XIX. yüzyılda maden ocaklarının önemini kaybettiği, 1847 yılında Gümüşhane'yi ziyaret eden Batılı seyyahlardan Hommaire de Hell'in bu konuya hiç temas etmemesinden de anlaşılmaktadır. Hommaire de Hell Harşit vadisinin tabanını kaplayan meyve bahçelerinden, bu bahçelerdeki meyvelerin çeşitliliğinden söz etmekte, bahçelerden toplanan armutların İstanbul'a kadar gönderildiğini yazmaktadır.

1869'da yöreye uğrayan Theophile Deyrolle de buraya adını veren gümüşlü kurşun madenlerinin işletilmesinin hemen hemen terkedilmiş olduğunu, Gümüşhane'nin meyve ticaretinde önemli bir rol oynadığını belirterek şehirden sandıklarla Trabzon, Erzurum ve hatta İstanbul'a armut, daha

yakın çevreye ise kiraz gönderildiğini belirtmektedir. O yıllarda Gümüşhane şehrinin 800 kadar hâneden oluştuğunu ifade eden seyyah, meyve ticaretinden sonra önemli etkinlik olarak çanak çömlek yapımının geliştiğini ve her yıl sarı, yeşil ve kırmızı sırlı 30-40.000 testi imal edildiğini yazmaktadır. Gümüşhane'de deri ticaretinin de günden güne geliştiğini söyleyen Deyrolle, şehrin pazarında az miktarda ayı, kurt, tilki, vaşak, sansar ve samur postlarının satıldığını ilâve ederek Gümüşhaneliler'in avcılıktaki maharetlerini dile getirmektedir.

Tanzimat döneminde 1867 yılındaki düzenleme ile Osmanlı idarî teşkilâtında eyalet sisteminden büyük vilâyet sistemine geçilince Gümüşhane Trabzon vilâyeti içinde bir sancak merkezi haline geldi. 1870 tarihli Trabzon Vilâyeti Salnâmesi'ne göre şehirde on dört mahalle içinde 920 hâne bulunmakta ve bu hânelerde toplam 2357 nüfus yaşamaktaydı. Yine aynı kaynağa göre o yıllarda Gümüşhane'de imalât etkinliği olarak tiftik çorap ve ayak yemenisi, ayrıca meşin ve sahtiyan gibi ürünler üretilmekte ve bunlar Gümüşhane'nin ihtiyacını karşıladıktan sonra ihtiyaç fazlası olarak ülkenin başka bölgelerine de gönderilmekteydi.

XIX. yüzyılın ilk yarısında terkedilen ve kapatılan gümüş madeni ocakları için 1883'te son bir denemeye girişildi ve maden işletmesi ecnebi bir şirkete verildi. Daniel Pappa et Co. şirketi burada 1888'e kadar çalıştı (Kovenko, s. 283-300). Fakat bu son teşebbüste de hâsılatın işletme masrafını karşılamadığı görüldüğünden faaliyet tamamıyla durduruldu. Bunun üzerine önemi çevresindeki madenlerin varlığına dayanan yerleşme merkezi yavaş yavaş 4 km. ötedeki Harşit vadisine kaydı. Önceleri bu vadi boyunda bahçeler ve meyvelikler arasına serpiştirilmiş yazlık evler sıralanırdı. Zamanla bu kesimde Trabzon'u Erzurum'a bağlayan işlek yolun (Trabzon-Erzurum-İran transit yolu) kenarında önce ticaret, sonra da bir yönetim merkezi doğdu. Böylece Gümüşhane'nin ikinci defa yer değiştirmesi gerçekleşmiş oldu. XX. yüzyılın başlarında 1320 (1904) tarihli salnâmeye göre şehirde 3240'ı müslüman olmak üzere 5930 nüfus yaşamaktaydı. 19 Temmuz 1916-28 Şubat 1918 tarihleri arasına rastlayan Rus işgalinden sonra eski Gümüşhane'nin çöküşü

iyice hızlandı. I. Dünya Savaşı'nın ardından yeni şehirde henüz resmî daireler inşa edilmeğinden idarî binalar olarak Harşit vadisinde eskiden beri

mevcut yazlık konaklardan faydalanıldı. 1922 yılında hükümet konağı yapılınca idare burada çalışmaya başladı. Bundan sonra konut sayısı da arttı. 1922’de dört beş konak ve birkaç handan ibaret olan Gümüşhane zamanla büyüdü (Kutlutan, s. 57). Tek ana caddenin kenarında ticarethaneler sıralanmaya başladı ve bunları öteki fonksiyonların çoğalması takip etti. Cumhuriyet döneminden sonra da bütün ticaret ve yönetim etkinliği Harşit vadisindeki yeni Gümüşhane’de toplandı. İmparatorluğun sonlarına doğru Trabzon vilâyetinden ayrılarak müstakil bir sancağın merkezi olan Gümüşhane şehri Cumhuriyet’in ilk yıllarında vilâyet merkezi durumuna getirildi.

1927 yılında yapılan ilk sayımda nüfusu henüz 3000’i bile bulmayan (2549 nüfus), ilk defa 1960’ta 5000’i (5312), 1970 yılında 10.000’i (12.440) geçebilen, 1975 sayımında biraz gerileyerek 11.166’ya inen, 1985’te 22.067’ye yükselen ve 1990 sayımında 26.014’ü bulan Gümüşhane şehri, bugün Harşit çayının dağlar arasına gömülmüş vadisi boyunca bahçeler arasına serpilmiş gevşek dokulu mahalleler halinde uzanır. Şehrin Erzurum istikametinden gelindiğinde ilk mahallesi olan Bağlarbaşı’ndan Trabzon doğrultusundaki çıkışında bulunan Mescitli köyü yakınına kadar olan uzunluğu 12 kilometreyi bulur. Yalnız bu uzanış süreklilik göstermez. Yer yer iskâna elverişsiz dik eğimli alanlar şehir yerleşmesini parçalara böler. Harşit çayının sağ yakası yerleşmeye daha uygundur. Bu sebeple şehrin en toplu kesimini meydana getiren, resmî binaların çoğunun toplanmış bulunduğu Hasanbey mahallesi de ırmağın sağ yakasında yer alır. Erzurum’u Trabzon’a bağlayan transit yolu ırmağın sol kıyısını takip eder. Bu yolla buna paralel olarak sağ kıyıda uzanan Atatürk caddesini birleştiren Köprübaşı kesimi resmî binaların yoğunlaştığı yerdir. Doğu-batı doğrultulu Atatürk caddesi ve bunun batıya doğru devamı olan Cumhuriyet caddesiyle bu caddelere kavuşan kuzey-güney doğrultulu yan yollar üzerinde de ticaret alanları yoğunlaşmıştır. Yalnız bu merkezî kesim dışındaki mahalleler, arazi yapısı gereği belirli aralıklarla kurulduğu için her birinde küçük alış veriş merkezleri vardır. Günümüzde mevcut mahalleler arasında (Süleymaniye, Karaer, Hasanbey, Karşıyaka, İnönü, Bağlarbaşı, Eskibağlar, Çamlıca, Hacıemin, Canca, Yenimahalle) şehir merkezine en uzak olanı, şehrin ilk kurulduğu Canca mahallesiyle (günümüzdeki merkeze doğru çizgi ile 3,8 km. uzaklıkta) ikinci defa taşındığı Süleymaniye mahallesidir (günümüzdeki merkeze doğru çizgi ile 3,6 km.). Bu iki mahalle de Harşit

çayının sol yamacında bulunur.

Yapılan bir araştırmaya göre Gümüşhane'de oluşturulan sermayenin 1986, 1987 ve 1988 yılları itibariyle % 83'ü Gümüşhane dışındaki faaliyet sahalarında kullanılmıştır (Yıldız, s. 396). Bunun sonucu olarak da Gümüşhane şehrinde yakın yıllara gelinceye kadar sanayi etkinlikleri gelişmemiştir.

Son yıllarda Gümüşhane'nin meyve ürünlerini değerlendirmek üzere bir meyve suyu ve marmelat fabrikası kurulmuştur. Özellikle elma üretiminin yoğun olduğu yörede elma suyu elde etmek amacıyla kurulan bu işletme, sonraki yıllarda kuşburnu suyu ve marmelatı üretimine yönelmiştir. Aynı fabrika daha sonra poşette kuşburnu çayı ve ayrıca kızılcık, böğürtlen ve alıç reçelleri üretimine de geçmiştir. Gümüşhane'de bulunan bir başka önemli kuruluş, ürünlerini yurt dışına da gönderen konfeksiyon sanayiidir.

Şehrin tarihî eserleri arasında en önemlisi Eski Gümüşhane (Süleymaniye) mahallesi denilen kesimde bulunan ve bu mahalleye adını veren Süleymaniye Camii'dir. Eski şehirde bunun dışında bazı minare kalıntıları da vardır. Bugünkü şehir yeni olduğundan önemli tarihî eser bulunmaz. Eskibağlar mahallesiyie İnönü mahallesi arasında yer alan kiliseden bozma Emîrler Camii ile Hasanbey mahallesinde 1925-1930 yılları arasında kâgir olarak inşa edilen Kemaliye Camii belli başlı eserlerdendir.

Gümüşhane şehrinin merkez olduğu Gümüşhane ili Trabzon, Bayburt, Erzincan ve Giresun illeriyle kuşatılmıştır. Merkez ilçeden başka Kelkit, Köse, Kürtün, Şiran ve Torul adlı beş ilçeye ayrılmıştır. 6575 km2 genişliğindeki Gümüşhane ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 169.375, nüfus yoğunluğu ise 26 idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1995 yılı istatistiklerine göre il ve ilçe merkezlerinde kırk dört, kasabalarda sekiz ve köylerde 422 olmak üzere toplam 474 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise on dokuzdur.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 108; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (de Goeje), s. 254; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 423; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 34; Ch. Texier, Asie mineure, Paris 1862, s. 592; Cuinet I, 123; T. Deyrolle, 1869'da Trabzon'dan Erzurum'a (trc. R. Ekrem Koçu), İstanbul, ts., s. 27-34; Trabzon Vilâyeti Salnâmesi (1322), tür.yer.; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūat (nşr. Neşet Çağatay), Ankara 1980, III-IV, 129; Namık Tağudar, Gümüşhane Vilâyeti, Gümüşhane 1936; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 253, 254; a.mlf., Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 577-578; Karal, Osmanlı Tarihi, VI, 128, 129; Ahmed Refik

[Altınay], Osmanlı Devrinde Türkiye Madenleri, İstanbul 1931, s. VIII, 27, 36, 41; Danişmend, Kronoloji, IV, 403; Osman Yalçın, Erzincan-Gümüşhane, İstanbul 1961; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 122; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 361; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, II, 511, 533, 545, 629, 638; Sabri Özcan San, Rusların Gümüşhane İlini İşgali, Ankara 1987; a.mlf., "Gümüşhane Müstakil Sancağındaki Mahalleler Aileler ve (Efsaneler, Hikâyeler)", Geçmişte ve Günümüzde Gümüşhane Sempozyumu (13-17 Haziran 1990), Ankara 1991, s. 119-140; a.mlf., Trabzon Salnâmelerinde Gümüşhane Sancağı, Gümüşhane, ts., s. 14, 16, 103; Abdülkerim Özaydın, "Saltuklular", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, VIII, 158; Musa Çadırcı, Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara 1991, s. 32, 365; Metin Tuncel, "Türkiye'de Yer Değiştiren Şehirler ve Gümüşhane Örneği", Geçmişte ve Günümüzde Gümüşhane Sempozyumu (13-17 Haziran 1990), Ankara 1991, s. 29-33; a.mlf., "Türkiye'de Yer Değiştiren Şehirler Hakkında Bir ilk Not", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 20-21, İstanbul 1977, s. 121, 122; Ercüment Kuran. "Cumhuriyet Devrinde Gümüşhane'nin Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Gelişmesi", Geçmişte ve Günümüzde Gümüşhane Sempozyumu (13-17 Haziran 1990), Ankara 1991, s. 23-27; Ilgar Kırzıoğlu, "Gümüşhane Kentinin İmar Planlama Çalışmaları", a.e., s. 47-53; Rıdvan Kutlutan, "Geçmişten Bugüne Gümüşhane ve Geleceğe Ait Düşünceler", a.e., s. 55-67; Fahrettin Kırzıoğlu, "Osmanlı Tapu-Tahrir ve Mühimme Defterlerinde Gümüşhane Bölgesi Türk Boy/Oymak Hatıraları ve Madenler Üzerine Hükümlerden

Örnekler", a.e., s. 69-77; Gülyüz Uslu, "Gümüşhane'nin Tarihçesi ve Turistik Değerleri", a.e., s. 141-153; Haşim Karpuz, "Gümüşhane Evlerinin Mimari Özellikleri", a.e., s. 155-183; Osman Yılmaz, "Gümüşhane'nin Sanayi Faaliyetleri ve Potansiyeli", a.e., s. 287-305; Ramazan Özey, "Gümüşhane ve Çevresindeki Kırsal Yerleşmelerin Başlıca Coğrafi Sorunları ve Çözüm Yolları", a.e., s. 321-322; Atamer Yarol, "Gümüşsü Fabrikasının Sorunları Üzerine Bir Araştırma", a.e., s. 387; Rıfat Yıldız, "Bölgesel Dengesizlik ve Gümüşhane'den Zengin Bölgelere Akan Sermaye", a.e., s. 393-401; Turan Pir-Hamit Aytekir, Kuşburnuculuk ve Ekonomideki Yeri, Gümüşhane 1994, s. 46-47; V. Kovenko, "Gümüşhane'nin Simli Kurşun Madenleri", Maden Tetkik ve Arama Enstitüsü Mecmuası, sy. 3-4, Ankara 1941, s. 283-300; D. Winfield, "A Note on the South-eastern Bordes of the Empire of Trebizond in the Thirteenth Century", Anatolien Studies, XII, London 1962, s. 168; Xavier de Planhol, "Principes d'une géographie urbaine de l'Asie mineure", Revue géographique de l'est, IX/3-4, Nancy 1969, s. 260; a.mlf., "Gümüsh-khāne", El2 (Fr.), II, 1139; Mustafa Aydın, "Gümüşhane Tarihi", TDA, sy. 56 (1988), s. 61-79; Salih Çubukçu, "Gümüşhane ve Çevresindeki Tarihi Kalıntıların Korunmaları ve Restorasyonları ile İlgili Düşünceler", DTCFD, XXXIV/1-2 (1990), s. 387-393; Besim Darkot, "Gümüşhane", İA, IV, 836-837.

Metin Tuncel

# GÜMÜŞHÂNEVÎ, Ahmed Ziyâeddin

(1813-1893)

Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden, âlim ve mutasavvıf.

Gümüşhane'nin Emîrler mahallesinde doğdu. Babasının adı Mustafa'dır. 1822'de ailesinin ticaret yapmak için gittiği Trabzon'da Şeyh Osman Efendi ve Şeyh Hâlid es-Saîdî gibi âlimlerden sarf, nahiv ve fıkıh dersleri aldı. 1831'den sonraki bir tarihte amcasıyla birlikte ticarî amaçla İstanbul'a gitti ve bir daha Trabzon'a dönmedi. Beyazıt Medresesi'nde dinî ilimleri tahsil ederken adı tesbit edilemeyen bir şeyhe intisap etti. Bu zatın ölümünden sonra tahsilini Mahmud Paşa Medresesi'nde sürdürdü. Sultan Abdülmecid'in hocası Hâfız Mehmed Emin Efendi ile II. Mahmud'un hocası Abdurrahman Harpûtî gibi devrin önde gelen âlimlerinin öğrencisi oldu.

İstanbul'daki tahsil hayatı boyunca tasavvufî çevrelerle münasebetini sürdüren Gümüşhânevî, 1845 yılında Üsküdar Alaca Minare Tekkesi'nde Hâlidiyye tarikatını yaymaya çalışan Şeyh Abdülfettâh el-Ukārî ile tanıştı. Ona intisap etmek istediyse de Ukārî, kendisini irşad etmeye İstanbul'a gelecek başka bir şeyhin yetkili olduğunu söyleyerek dostluklarının sohbet ve samimiyet sınırları içinde devam etmesini istedi. Gümüşhânevî daha sonra, Alaca Minare Tekkesi'nde Trablusşam müftüsü diye meşhur olan Hâlidî şeyhi Ahmed el-Ervâdî'ye intisap etti. 1848 yılında Mahmud Paşa Medresesi'ndeki hücresinde gerçekleştirdiği iki halvetten sonra Ervâdî'den hilâfet aldı. Levâmiʿu'l-ʿuķūl adlı eserinde "tarîkaten Nakşibendî, meşreben Şâzelî" olduğunu söyleyen Gümüşhânevî, Nakşibendiyye ve Şâzeliyye'nin usul ve âdâbı çerçevesinde yoğunlaşan bir irşad faaliyeti sürdürdü.

1859'da Cağaloğlu'ndaki Fatma Sultan Camii'ni tekke haline getiren Gümüşhânevî (1957 yılında istimlâk edilerek yıkılan tekkenin arsası üzerinde bugün Defterdarlık binası bulunmaktadır), 1863'te sarayın tahsis ettiği özel bir gemiyle ve muhtemelen resmî bir görevle hacca gitti. 1877'de

Şeyhülharemi Nebevî Mehmed Emin Paşa'nın kızı Havvâ Seher Hanım'la evlendi. Aynı yıl ikinci defa hacca gitti. Hac dönüşü İstanbul'a gelmeyip üç yıl kadar Mısır'da kaldı. Tanta ve Kahire'de Nâsıriye, Câmiu'l-Ezher ve Seyyidinâ Hüseyin Camii'nde 200'den fazla talebeye hadis okuttu. Mısır müftüsü Muhammed el-Menûtî, Şeyh Cevdet, Muhammed et-Tantâvî, Şeyh Mustafa es-Sâidî ve Şeyh Rahmetullah el-Hindî'ye hilâfet verdi.

Aralarında Kastamonulu Hasan Hilmi, Safranbolulu İsmâil Necâtî, Dağıstanlı Ömer Ziyâeddin, Tekirdağlı Mustafa Feyzi, Lüleburgazlı Mehmed Eşref Efendi gibi huzur dersi muhatap ve mukarrirliğine kadar yükselmiş âlimlerin de bulunduğu 116 kişiye hilâfet vererek Nakşibendiyye tarikatının Hâlidiyye kolunun yayılmasında önemli bir rol oynayan Gümüşhânevî 13 Mayıs 1893'te vefat etti ve Süleymaniye Camii hazîresine defnedildi.

Gümüşhânevî zâhirî ilimlerin tahsiline önem vermiş, halifelerinde her şeyden önce ilmî yeterliliğin bulunmasını şart koşmuştur. Dergâh mensupları arasında bir yardımlaşma ve borç sandığı kurarak ev ve iş yerlerinde âtıl duran menkul servetleri bu sandıkta toplatmış, bu para ile bir matbaa kurarak basılan eserlerinin ücretsiz dağıtımını sağlamıştır. Aynı sermayeden tahsis edilen 500'er altınlık vakıflarla İstanbul, Bayburt, Rize ve Of'ta dört büyük kütüphane kurulmuştur.

Dinî ilimleri öğrenme ve sünnete uyma konusu üzerinde hassasiyetle duran Gümüşhânevî, tekkesinde hadis okutmaya ağırlık vermiş, böylece Gümüşhaneli Dergâhı bir dârülhadis hüviyeti kazanmıştır. Tekkelerde görülen yozlaşmaya

karşı çıkmış, ulemâ ve meşâyih arasındaki anlaşmazlıkları birleştirici bir tavırla gidermeye çalışmıştır. Câmiʿu'l-uṣûl adlı eseriyle tarikatlara ait evrâd ve ahzâbın derlenmesinden meydana gelen Mecmûʿatü'l-aḥzâb'ı onun bu özelliğini ortaya koymaktadır.

Eserleri. Tasavvuf. Câmiʿu'l-uṣûl* (İstanbul 1276), Rûḥu'l-ʿârifîn (İstanbul 1275), Mecmûʿatü'l-aḥzâb (I-III, İstanbul 1311), Kitâbü'l-ʿÂrifîn fî esrâri esmaʾi'l-erbaʿîn (Mecmûʿatü'l-aḥzâb'ın kenarında, II, 550-569). Hadis. Râmûzü'l-eḥâdîs̱* (İstanbul 1275), Levâmiʿu'l-ʿuḳūl (I-V, İstanbul 1292,

Râmûzü'l-eḥâdîs̱'in şerhi), Ġarâ᾿ibü'l-eḥâdîs̱ (İstanbul, ts.), Leṭâ᾿ifü'l-ḥikem (İstanbul 1275), Ḥadîs̱-i Erbaʿîn (İstanbul 1290). Ahlâk. Necâtü'l-ġāfilîn (İstanbul 1268), Devâ᾿ü'l-müslimîn (İstanbul 1290), Netâ᾿icü'l-iḫlâṣ (İstanbul 1290). Fıkıh ve Akaid. Câmiʿu'l-menâsik ʿalâ aḥseni'l-mesâlik (İstanbul 1289), Câmiʿu'l-mütûn (İstanbul 1273), el-ʿÂbir fi'l-enṣâr ve'l-muḥâcir (İstanbul 1276), Matlabü'l-mücâhidîn (Türkçe, el-ʿÂbir'in kenarında). Bir sayfadan ibaret Risâletün maḳbûle fî ḥaḳḳı'l-müceddid ile vasiyetlerini ihtiva eden iki sayfalık Türkçe metin el-ʿÂbir'in kenarında yer almaktadır.

Eserlerini Arapça olarak kaleme alan Gümüşhânevî'nin Câmiʿu'l-uṣûl'ü Velîler ve Tarikatlarda Usûl adıyla Rahmi Serin-Ramazan Nazlı (İstanbul 1977), Rûḥu'l-ʿârifîn'i Vuslat Ehli ve İlâhî Aşk adıyla Rahmi Serin (İstanbul 1978) tarafından tercüme edilmiştir. Râmûzü'l-eḥâdîs̱'in biri aynı adla (trc. Naim Erdoğan, İstanbul 1976), diğeri Hadisler Deryâsı (trc. Lutfi Doğan-M. Cevad Akşit, İstanbul 1982) adıyla iki tercümesi vardır. Necâtü'l-ġāfilîn, Gafillerin Kurtuluş Yolu (trc. A. Kemal Saran, İstanbul 1968), Câmiʿu'l-mütûn, Ehl-i Sünnet İʻtikadı (trc. Abdülkadir Kabakçı-Fuat Günel, İstanbul 1986, 4. bs.) adıyla yayımlanmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 329a-329b; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 185-187; Muhammed b. Süleyman el-Bağdadî, Ḥadîḳatü'n-nediyye fî âdâbi ṭarîḳati' n-Naḳşibendiyye ve'l-behceti'l-Ḫâlidiyye, Kahire 1310; Mustafa Fevzi b. Nuʻmân, Hediyyetü'l-hâlidîn fî menâkıbi kutbi'l-ârifîn Mevlânâ Ahmed Ziyâüddîn b. Mustafa el-Gümüşhânevî, İstanbul 1313; a.mlf., Menâkıb-ı Haseniyye, İstanbul 1327; M. Zâhid Kevserî, İrġāmü'l-merîd, İstanbul 1328; a.mlf., et-Taḥrîrü'l-vecîz fî mâ yebteġīhi'l-müstecîz, Kahire 1360; Kasım Kufralı, Nakşibendiliğin Kuruluşu ve Yayılışı (doktora tezi, 1949), İÜ Türkiyat Araştırma Merkezi, nr. 337; İrfan Gündüz, Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn, İstanbul 1984; Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandī Order", Naqshbandis, İstanbul-Paris 1990, s. 33; Butrus Abu-Manneh, "Shaykh Ahmed Ziyāʻüddīn el-Gümüşhanevī and the Ziyāʻi-

Khālidī Suborder”, Shī’a Islam, Sects and Sufism (ed. F. De Jong), Utrecht 1992, s. 105-117; Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî: Sempozyum Bildirileri (haz. Necdet Yılmaz), İstanbul 1992; Hocazâde Ahmed Hilmî, “Mevlânâ Ahmed Ziyâüddin el-Gümüşhânevî”, Cerîde-i Sûfiyye, nr. 8-24, İstanbul 6 Zilkade 1330/1328 r., s. 6-8; Demetrio Giordiani, “Unicità dell‘esistenza e Unicità della visione in un‘opera dello Shaykh Diyā ad-Dīn Gümüşhkhänelï”, Islam: Storia e Civiltà, X/3, Roma 1991, s. 91-97.

İrfan Gündüz

# GÜMÜŞHÂNEVÎ TEKKESİ

İstanbul Bâbıâlî'de Nakşibendî-Hâlidî tekkesi.

İstanbul valiliği karşısında, Hükümet Konağı sokağı ile Gümüşhaneli sokağının kavşağında yer alan ve Nakşibendîliğin Hâlidî koluna bağlı tekkelerin en önemlisi olan bu kuruluş, Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (ö. 1893) tarafından Fatma Sultan Camii'ne 1859'da meşihat konulması sonucunda teşekkül etmiştir. Günümüze kadar ulaşmayan yapı, tekkeye dönüştürüldükten sonra da cami olarak kullanılmaya devam edilmiş, batı yönüne 1875'te harem ve selâmlık bölümlerinin eklenmesiyle bir tarikat kuruluşunun gerektirdiği mimari bütünlüğe kavuşmuştur.

Cami-tevhidhâne, Hükümet Konağı sokağı ile Gümüşhaneli sokağının kavşağındaki küçük bir avlunun gerisinde yer almakta, tuğla örgülü babalara oturan demir parmaklıkların sınırladığı bu avlu, basit bir kapı ile Hükümet Konağı sokağına açılmakta, arsanın batı kesiminde mevcut diğer tekke bölümleri ise kapısı Gümüşhaneli sokağına bakan ve bir şadırvanla donatılmış olan diğer bir avlunun (tekke avlusunun) çevresinde yer almaktaydı. Bu kesimin kuzeydoğu köşesinde bulunan iki katlı ahşap harem binası cami-tevhidhâneye bitişiyor, bunun gerisinde, cami-tevhidhânenin batı duvarına bitişen tek katlı ahşap bina selâmlık birimleriyle derviş hücrelerini barındırıyordu. Tekke avlusuna girildiğinde sağ köşede küçük bir şadırvan bulunmaktaydı.

Gümüşhânevî Tekkesi, tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar faaliyetini sürdürmüştür. Gümüşhânevî'nin vefatından sonra tekkenin postuna Şeyh Hasan Hilmi Efendi, Şeyh İsmâil Necâti Efendi, Dağıstanlı Şeyh Ömer Ziyâeddin Efendi ve Tekirdağlı Şeyh Mustafa Feyzi Efendi oturmuşlardır. Cumhuriyet döneminde kadro harici camiler arasına katılan tekke binaları bir müddet İstanbul valiliği jandarmalarının yatakhanesi ve elbise deposu olarak kullanıldıktan

sonra 1957’de yol açma ve Defterdarlık binasının yapılması gerekçesiyle yıktırılmıştır (ayrıca bk. FATMA SULTAN CAMİİ).

## BİBLİYOGRAFYA

Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 29; İrfan Gündüz, Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn, İstanbul 1984, s. 52-57; Semavi Eyice, “İstanbul’un Kaybolan Eski Eserlerinden: Fatma Sultan Camii ve Gümüşhaneli Dergâhı”, Prof. Dr. Sabri F. Ülgener’e Armağan, İstanbul 1987, s. 475-511; a.mlf., “Fatma Sultan Camii”, DBİst., III, 273-274; T. Zarcone, “Remarques sur le rôle socio-politique et la filiation historique des şeyh Nakşbendî dans la Turquie contemporaine”, Naqshbandis (ed. M. Gaboriau v.dğr), İstanbul-Paris 1990, s. 407-420; Butrus Abu-Manneh, “Shaykh Ahmed Ziyā’üddīn el-Gümüşhanevī and the Ziyā’i-Khālidī Suborder”, Shīʿa İslam, Sects and Sufism (ed. F. De Jong), Utrech 1992, s. 105-117; M. Baha Tanman, “Gümüşhanevî Tekkesi”, DBİst.A, III, 448-449.

M. Baha Tanman

# GÜMÜŞLÜ KÜMBET

(bk. OSMAN GAZİ TÜRBESİ).

# GÜMÜŞLÜ KÜMBET

Erzurum'da Karskapı dışındaki meydanda tahminen XIV. yüzyıla ait kümbet.

Evliya Çelebi'ye göre adını kubbesinin gümüşle kaplı olmasından, diğer bir rivayete göre ise konik külâhında büyük bir gümüş parçası asılı olduğu için almıştır. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında bu gümüşlerin Ruslar tarafından götürüldüğü rivayet edilir.

Yapının kitabesi tamamen ortadan kalktığından mimarı ve bânisi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Evliya Çelebi, o dönemde mevcut olan lahdin üzerinde "Sultan Mahmud" ibaresini okuduğu için yanlış olarak Gazneli Mahmud'un burada yattığını söylemiştir. Arşiv belgelerinden hareketle burada zâviye şeyhi Köse Gıyâseddin Dede'nin gömülü olduğu ileri sürülmüştür.

Tamamıyla kesme taştan inşa edilen yapı itinalı bir işçilik gösterir. Köşeleri üçgen yüzeyler şeklinde pahlanmış kare bir kaide üzerine oturan onikigen gövdesi, duvarlara yapıştırılmış ikiz sütunçeler ve yuvarlak kemerlerle bölümlere ayrılarak hareketlendirilmiştir. Konik külâhın hemen altında, Erzurum'daki mezar anıtlarında sıkça kullanılan, kırmızı renkli taşlardan zencirek motifi işlenmiştir. Mukarnaslı sivri kemer içine alınmış iki adet pencere ile aydınlanan kümbetin alt katındaki cenazelik bölümü ise üç havalandırma menfezi ve yukarıdaki sanduka kısmına açılan bir delikle aydınlanmaktadır.

Bütün bu özellikleriyle Üç Kümbetler, Karanlık Kümbet ve Râbia Hatun Kümbeti gibi Erzurum'daki diğer mezar anıtlarıyla büyük benzerlikler gösteren Gümüşlü Kümbet XIV. yüzyılın başlarına tarihlendirilebilir.

Çok sağlam bir yapıya sahip olduğu için bir zamanlar su deposu olarak da kullanılan yapı son yıllarda onarılarak eski görünümüne kavuşturulmuştur.

## BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 219; Abdürrahim Şerif Beygu, Erzurum: Tarihi, Anıtları, Kitabeleri, İstanbul 1936, s. 142; Konyalı, Erzurum Tarihi, s. 415; Oktay Aslanapa, Anadolu'da İlk Türk Mimarisi, Başlangıcı ve Gelişmesi, Ankara 1991, s. 108; Mehmet Özel, "Erzurumda Selçuklu Devri Eserleri", Kültür ve Sanat, sy. 5, İstanbul 1977, s. 173.

Doğan Yavaş

# GÜMÜŞTEGİN GAZİ

(ö. 497/1104)

Haçlılar'a karşı verdiği mücadelelerle tanınan Dânişmendli hükümdarı

(bk. DÂNİŞMENDLİLER).

# GÜNAH

İlâhî emir ve yasaklara aykırı fiil ve davranışları ifade eden bir terim.

Farsça bir kelime olan ve sözlükte "suç" anlamına gelen günâh, dinî bir kavram olduğu için kutsal ve tabiat üstü varlık alanlarıyla bağlantılıdır. Kutsallığına inanılan tabiat üstü varlık veya varlıklar din müessesesinin temel unsurları arasında bulunduğundan bütün dinlerde günah kavramı mevcuttur. Kutsalın söz konusu olduğu her yerde kutsalla ilgili emir ve yasaklar manzumesinin bulunması da tabiidir. Günah, bu emirlerin yerine getirilmemesi veya yasakların çiğnenmesiyle ortaya çıkan ve dinî, ahlâkî ve vicdanî açıdan sorumluluk gerektiren bir olgudur. Beşerî kanun ve kuralların çiğnenmesi suç olarak adlandırılırken dinî alandaki hata ve aşırılıklar günah olarak nitelendirilmektedir. Dinle bağlantılı olan günah kavramının muhtevası, hem dinlerdeki ulûhiyyet kavramına hem de insanların bu ulûhiyyetle münasebetlerine göre dinden dine değişebilmektedir (EUn., XII, 661).

Büyüye dayanan ilkel kavimlerde günah "büyü usul ve erkânına saygı göstermemek" veya "cemaatin düzenine karşı kusur işlemek" ya da "tabunun çiğnenmesi" şeklinde anlaşılıyor, böylece sihir ve onun etrafında gelişen kült günahın objesini oluşturuyordu. Bu tür topluluklarda günahın toplumun diğer fertlerini etkilediği kabul edildiğinden derhal dinî bir merasimle giderilmesi gerekiyordu.

Dinin kaynağını ve otoritesini tabiat üstü ruhî güçlerde bulan zihniyette günah, üstün dünyanın güçlerine karşı işlenmiş hata anlamına gelmektedir. Kültürel kaynaklarını efsanevî olgular ve kahramanların oluşturduğu bu toplumlarda zamanın periyodik olarak tekrarı telakkisine bağlı olarak günahtan arınma törenleri yapılmaktadır. Politeist dinlerde ise günah, birçok tanrıya karşı işlenmiş bir saygısızlık ve dinî törenin ihlâlinden ibarettir. Bu tür inançlarda günahın silinmesi için dinî bir kefâret talep edilir (Kılıç, s. 75-77).

Eski Ön Asya'da günah kavramı, Sumer ve Asur-Bâbil kültürlerinde

oldukça ciddi bir şekilde işlenmiştir. Hem Sumerler'de hem de Bâbil ve Asurlular'da günahın tanrılara karşı yapılan hatalardan oluştuğuna inanılmakta, türü ne olursa olsun şeytanî ve kötü güçlerin

insana musallat oluşuyla ilgili kabul edilmektedir. Bu kültlerde sosyal suçlar bile ilâhî güçlere isyan duygusuyla pekiştirilmiştir. Sumerce'de günah için kullanılan iki kelime vardır. Bunlardan ag-gig daha çok "bir kutsalı çiğnemek", sebida ise daha geniş anlamda "ilâhî olan bir şeyi ihlâl etmek" anlamına gelmektedir. Sumerler'de ag-gig veya sebidanın cezaî müeyyidesi daha çok dinî kefâret törenleriyle ilişkilidir. Aslî günah fikrinin bulunmadığı Sumerler'de insanın potansiyel günahkârlığına ve bu potansiyel günahın nesilden nesile geçtiğine inanılır (ER, XIII, 327). Bâbil-Asur kanunlarında bütün suçlar dinî günah sayılmakla birlikte sırf dinî suçlar, dünyevî cezalandırmanın yanında dinî bir kefâreti de gerektirmektedir. Dinî suçlar tanrılara hakaret, onlarla ilgili olan şeyleri yapmamak ve tapınmaya dair hatalardan oluşmaktadır. Hırsızlık, zina gibi doğrudan ilâhlarla ilişkisi olmayan suçlar da tanrıların emirlerine uyulmaması sebebiyle bu kapsama dahildir. Günahın ve cezasının nesilden nesile geçtiği inancı dolayısıyla Asur-Bâbil kültüründe günahın toplumsal yönü oldukça önemlidir. Bu sebepledir ki günah işleyen kişi arınıncaya ve bedelini ödeyinceye kadar toplumdan tecrit edilir (ERE, II, 531-532; a.e, V, 637-640).

Bütün Sâmî dillerde dünyevî suçlar an-nu (arnu) adını alırken günah için fiil olarak hata, isim olarak da hittu (hitutu) kelimeleri kullanılmaktadır. "Yasakları çiğnemek" anlamındaki ikkibu veya an-zili kelimelerinin kullanıldığı da görülür. Sumerler'de olduğu gibi Asur-Bâbilliler'de de günahın temel sebebinin şeytanî güçler olduğu kabul edilmektedir. Herhangi bir günahın cezası sadece dünyevî müeyyide ile sınırlandırılmamakta, kişinin aynı zamanda birtakım kefâret yöntemleriyle şeytanî güçlerden de arındırılması gerekmektedir.

Anadolu'da yaşamış olan Hititler'de günah dinî yapıya baş kaldın olarak kabul edilmiştir. Büyücülük, tanrıların sunusunu çalmak vb. doğrudan dinle ilgili olan günahlar ölüm cezasını gerektirdiği gibi yine bu çerçevede ele alınan zina da ölümle cezalandırılırdı. Günahın nesilden nesile intikal edeceği inancı Hititler'de de yaygındı, dolayısıyla günahın toplumsal yönü

oldukça ağır basmaktaydı (Dinçol, XII [1990], s. 90-91).

İran geleneğinde günah kavramı Tanrı fikri, ahlâk ve insanların iyiyi veya kötüyü seçme yeteneğine sahip oluşları inancı ile alâkalıdır. Buna göre Tanrı insanlara iyiyi veya kötüyü seçmeleri için hür bir irade vermiştir. Kötüyü seçmek, gerçekte Tanrı'nın emrettiği şeyi reddetmek anlamına gelir. Böylece günah, iradî bir şekilde Tanrı'nın emrine uymamakla bağlantılıdır. Darius ve ondan sonra gelenlere ait yazılarda günahın Tanrı yolundan uzaklaşma ile aynı şey olarak düşünüldüğü görülmektedir. Darius, "Ey insan! Ahuramazda'nın emirlerini hor görme; doğru yoldan ayrılma; günah işleme" demektedir (ERE, XI, 562). İran dininde günah hem kefâreti hem de hukukî müeyyideyi gerektirmektedir. İran dini öbür dünyadaki yargılanmaya da önem verir ve bazı günahların cezasını öteki dünyaya bırakır. Kefâreti yerine getirilmeyen günah katlanarak devam eder. Bütün günahlar kefâretle temizlenebilir. Kefârette aslolan, yüksek rahip ile günah işleyenin yapacakları dinî törenlerdir. Günahkârların öbür dünyadaki cezası daha çok cehennem ateşiyle verilmektedir (a.g.e., XI, 847).

Grekler'de günah, insan üstü güçlere karşı yapılan bir eylem olarak düşünülmüştür. Suç ve günah arasında bir ayırım yapılarak suç yerleşik düzene, günahsa dinî alana ait bir kavram olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte ilâhlara yönelik yükümlülükleri yapmama halinde oluşan günah, insanın dünya hayatında da birtakım sıkıntılar çekmesine sebep olmaktadır (a.g.e., XI, 545-546). Yunan ve Roma'da dinin sosyal karakteri günahın dinî ve ahlâkî bir tecavüz olduğunu göstermekte ve cehalet günahın sebebi olarak kabul edilmektedir (DCR, s. 578). Grekler'de günah cezasız kalmamakta, günahkârın bizzat kendisinden veya yakınlarından hesabı sorulmaktaydı (ERE, IV, 273).

Konfüçyüs öncesi Çin'de günah, göğün iradesiyle düzenlenen kozmik ilâhî nizama karşı bir saldırı veya suç olarak telakki ediliyordu. Ahlâkî ve manevî hatalar da göğün hükmüne tâbi idi. Konfüçyüsçü ahlâk sistemine göre insanın tabiatı doğuştan iyi olarak şekillenmekle birlikte günah işlemeye, kozmik düzenden sapmaya da mütemayildir. Bundan dolayı insan için eğitim, rehberlik, özellikle de tövbe gereklidir. Konfüçyanizm'de büyük günahlar hırsızlık, eşkıyalık, adam öldürme, ahlâksızlık, yalancılık, kin tutma ve irade zayıflığı şeklinde gösterilir. En büyük günah ise aileye

itaatsizliktir. Konfüçyüsçü gelenekte günahın dinî bir yanı olmadığından cezalar arasında dinî veya dünyevî diye bir ayırım yapılması söz konusu değildir. Bu sebeple cezalar sivil yetkililerce verilir. Günahın nesilden nesile intikal edeceği inancı Konfüçyanizm'de yoktur (a.g.e., IV, 271-272). Budizm Çin'e "hayat sonrası" kavramını, bu hayatta işlenen günahların cezasının gelecekte çekileceği doktrinini, şimdiki cezaların ise geçmişteki günahların karşılığı olduğu düşüncesini getirmiştir. Günahların affedilmesi iyi şeylerin yapılmasıyla mümkündür ki bunlar da ibadetlere iştirak, tövbe, yararlı işler, zühd ve sevgidir. Taoizm'in günah anlayışı da Konfüçyanizm'dekine benzemektedir. Ancak Taoizm'de günahın cezası öbür dünyada verilmektedir (ag.e., XI, 537).

Hint geleneğinde kurtuluşun ve bağımsızlığın bilgiyle mümkün olduğu, "samsara döngüsü'nde insanın karşılaştığı ıstırabın kökenini ise günahtan ziyade cehaletin teşkil ettiği inancı yaygındır. Bununla birlikte dinî törenler ve ahlâkî konularla ilgili günah kavramları, karma teorisinin işleyişinde ve günahı bertaraf etmek için uygulanan kurban tekniklerinde büyük rol oynamaktadır. Hukuk kitaplarında, çeşitli suçlardan doğan kirlenmeleri telâfi etmek için ayrıntılı bir dinî kefâret sistemi düzenlenmiş, maddî ve dünyevî cezalar da pişmanlığı dile getirici ve telâfi edici karakterde kabul edilmiştir. Halk arasındaki yaygın din anlayışında geçmişteki kötü fiillerin neticelerini bertaraf etmek için hac, kutsal yerlerde yıkanmak, kutsal metinleri dinlemek, tanrıların kutsal isimlerini zikretmek gibi bazı uygulamalar faydalı kabul edilmiştir. Hinduizm'de günahları tasfiye edip temizleyen usullere verilen önem ve ruhî kirlenmeyle ilgili karmaşık ihtimaller, kast sisteminin şekillenmesi ve korunmasında önemli rol oynamıştır (Smart, DCR, s. 579). Hinduizm'e göre insanların içinde doğduğu kast işlenen amellerin sonucudur. Ahlâkî bir kâinat nizamı olan "karma kanunu"na göre bu hayatta işlenen ameller canlının kaderine tesir eder. Bütün canlılar kendi durumlarını kendi amelleriyle kazanırlar. Kişi, daha önceki hayatında işlediği günahların karşılığını bu hayatında ödediği gibi şimdi işlediği günahlar da bir sonraki hayatında daha düşük bir kastta dünyaya gelmesine, hatta hayvan veya bitki olarak yeniden doğmasına sebep olur. Bundan dolayı her Hintli, iyi amellerle gelecekteki hayatını

garanti altına almaya gayret eder ve günah yüzünden hayvan veya bitki olarak dünyaya gelmekten çekinir. Hinduizm, günahı kast sistemi içerisinde

kaynaştırarak aşırı derecede toplumsallaştırmıştır. Bu dinde günahın nesilden nesile geçeceği inancı yoktur (ERE, IV, 283-284).

Japon inançlarında günahla ilgili iki kavram vardır: Tsumi ve aku. Tsumi "günah, felâket, gayri ahlâkî davranış, talihsizlik, dinî hatalar" anlamlarına gelir. Bunlar kirlenmeye sebep olur ve dinî temizlenme ile giderilmesi gerekir. Günah semavî günahlar (ama-tsu-tsumi) ve yeryüzü günahları (kuni-tsu-tsumi) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Birincisi ziraata zarar veren kötü davranışları, ikincisi hayasız davranışlar, ağır yaralama, evcil hayvanları öldürme, büyü yapma vb. kötülükleri ifade etmektedir. Aslî günah inancının bulunmadığı Şintoizm'de ahlâkî günahkârlık kötü ruhların tesiriyle olmaktadır. Günahkâr iyilik ve mutluluk dünyasının üyesi olamaz; ancak çeşitli ikaz ve cezalarla geri dönmeye teşvik edilir (DCR, s. 580).

Budizm'de günah kavramı karma inancıyla ilgilidir. Karma, bu dünyada ve gelecek hayattaki sosyal farklılıklar, iyi veya kötü kaderin önceki hayatta yapılan iyi veya kötü işler sonucu oluştuğunu ifade etmektedir. Karma, kişinin içinde bulunduğu kast dilimine göre değişmeyen görevi, bir çeşit mecburi kader anlayışı iken Buda iradî davranışın rolünü ortaya koyarak herkesin kendi karması içinde iyi veya kötü iş yapmakta hür olduğunu, ancak yapılanların sonucunun ya bu hayatta ya yeni doğumda yahut daha sonraki doğumda görüleceğini ifade etmiştir. Budizm'de, işlenen günahın telâfisi ancak sonucuna katlanmakla mümkündür. Fakat esas olan günahların telâfisi değil günah işlememeye çalışmaktır. Budizm'de günahların hayırlı işlerle atfedilebileceği inancı oldukça geç dönemlerde ortaya çıkmıştır (ERE, XI, 533-534). Sonraki dönem Budizm'inde, günahkârların öldükten sonra ve yeniden doğmadan önce gidecekleri sekiz (bazı rivayetlerde yedi) cehennem inancı vardır (a.g.e., XI, 830).

Yahudilik'te günah, Tanrı-insan ilişkisinde Tanrı'yı seçmeyi, O'nu tercih etmeyi reddediş, dolayısıyla da bu ilişkinin bozulması ve parçalanmasıdır. İbrânîce Kitâb-ı Mukaddes'te günahı ifade eden yaklaşık yirmi kelime vardır. Başlıcaları het', peşa' ve 'avondur. Ahd-i Atîk'te 459 yerde geçen ht' kökünden hata' fiili "doğru yolun terkedilmesi, yitirilmesi" demektir. Dünyevî anlamda "kişinin yolunu (veya amacını) kaybetmesi" olarak da de kullanılır (Eyub, 5/24; Meseller, 8/36). 139 yerde geçen pş' kökünden peşa' kelimesi hem "ihlâl etmek" hem de "isyan etmek" mânasını taşır. 229 yerde

geçen ‘avon ise sadece fiilde değil düşüncede de kendini gösteren “sırt çevirme” ve “kötülük” anlamındadır. Kitâb-ı Mukaddes’in Yunanca tercümesinde hata kelimesinin çeşitli karşılıkları arasında en yaygın olanı amartia’dır. Latince tercümede ise günah karşılığı peccatum, culpa, iniquitas, offen-sio, delictum, scelus kelimeleri kullanılmıştır. Ḥeṭ’, ḥaṭa’ah, ḥaṭṭa’ṭ, peşa‘, ‘avon vb. kelimeler, insan davranışları söz konusu olduğunda “günah” anlamı kazanırlar. Kelimenin bu şekilde kullanılışı günah kavramının esasta bir şeyi ihlâl etmekle özdeş olduğunu gösterir. Diğer bir ifadeyle günah “bir ahdi ihlâl etmek”tir. Rabbaniler ise günah karşılığı averah’ı kullanırlar ki bu kelime “ihmal etmek”, dolayısıyla “ihlâl etmek, Tanrı’nın isteğine karşı gelmek” mânasına gelen avar kökünden türemiştir.

Günah, Tanrı tarafından ikame edilen düzeni ihlâl (Tekvîn, 3/1-24), Yahova’ya karşı baş kaldırıdır (Sayılar, 14/9; Tesniye, 28/15-44; 1. Samvel, 12/14). Beşerî planda günah ailevî ve içtimaî bağın parçalanmasına, Tanrı’ya karşı işlenen günah ise Tanrı’dan ayrılmaya sebep olur. Ahd-i Atîk’te insan tabiatının kötülüğü hususunda köklü bir kanaat sergilenir. Kötülüğe karşı doğuştan gelen devamlı meyil insanın topraktan yaratılmış olmasına bağlanır (Tekvîn, 6/5; 8/21; Yeremya, 16/12; 17/9; 18/12). Günah, kişinin iradesinde ve arzusunda köklü bir bozulmayı ifade etmektedir. Günahın kaynağı olarak da kötü duygular ve kalp gösterilir (Tekvîn, 6/5; 8/21). İnsan nefsi ve şeytan daima günaha sürükleyicidir (Tekvîn, 8/21). Peygamberler günahı ayrılmaz bir vasıf olarak “kötü kalbin içinde kök salmış” görürler (Yeremya, 4/4; 5/23; Hezekiel, 11/19). Ahd-i Atîk’te günah doktrini şu şekilde ifade edilir: “Ve vâki olacak ki bütün bu sözleri sen kavme bildirince onlar da sana: Neden bize karşı Rab bu büyük kötülüğü söyledi? Ve fesadımız nedir? Ve Allahımız Rabbe karşı işlediğimiz suç nedir? deyince onlara diyeceksin: Madem ki atalarınız beni bıraktılar, Rab diyor: Ve başka ilâhların ardınca yürüdüler ve onlara kulluk ettiler ve onlara tapındılar ve beni bırakıp şeriatımı tutmadılar ve siz atalarınızdan ziyade kötülük ettiniz. İşte siz de beni dinlememek için her biriniz kendi kötü yüreğinizin inatçılığı ardınca yürüyorsunuz” (Yeremya, 16/10-12).

Bâbil esareti sonrasında Yahudiliğin Tanrı kavramındaki değişiklik günah anlayışına da yansır. Böylece günah kavramı daha soyut ve ahlâkî bir hale gelir. İçtimaî münasebetlerde ve insanlara karşı davranışlardaki eksiklikler günah kavramına dahil edilir. İşaya, dinî esaslara uygun olmayan şeyi

günah olarak niteler; fakat terim yalnızca fizikî uygunsuzluklar için değil manevî uygunsuzluklar için de kullanılır. İşaya, günahın Tanrı'ya isyan olduğu fikrine de önem verir (İşaya, 1/2-4). Günahın ve cezanın kolektif olduğu inancı (Çıkış, 20/5; II. Samvel, 4/11) terkedilir; Hezekiel, çocukların anne ve babalarının günahlarını çekeceği doktrinini de reddeder (Hezekiel, 18).

Bâbil esareti dönemi ve sonrasında günahın ahlâkî boyutu üzerinde durulursa da dinî ibadet kurallarına karşı işlenen günahlara özel bir önem verilir (Hezekiel, 40-48; Haggay, 1/2; Zekarya, 6/12; 14/16-21; Yoel, 1/9; Malaki, 1/8; 3/8-10). Süleyman'ın Meselleri'nde günahın sebepleri sıralanır (30/9; 26/13; 27/20; 1/10). Yine bu dönem dinî literatüründe günah ve ıstırap arasındaki ilişki yoğun olarak gündeme gelir (Hezekiel, 18; Mezmurlar, 1; 32/4; 119/67; ERE, XI, 557-559). Günah, ruhu Tanrı'dan ayırıp koparır (İşaya, 59/2). Günah sebebiyle ahlâken zayıflayan kişi günahın kölesi olur (Süleyman'ın Meselleri, 5/22). Tanrı günahın peşini bırakmaz (Çıkış, 32/34) ve günaha karşı Tanrı'nın adaleti çeşitli yollarla kendisini gösterir (Yeremya, 5/25).

Rabbânîler, soyut anlamda günahtan çok belirgin günahlar üzerinde dururlar. Onlara göre iki tip günah belirgindir: Emirleri uygulamada yetersiz kalmak ve yasakları ihlâl etmek (Yoma, 85/86a). Eğer belli bir zamanda yapılması gereken emirler yapılmamış ve zaman da geçmişse bu hata onarılamaz; özel günde Şema duasının okunmaması gibi. Yasakları çiğnemekle ortaya çıkan günahlar ise Tanrı'ya ve komşuya karşı işlenen suçlar olmak üzere iki tiptir. Bunların ilki kefâret günü (Yom Kipur) vasıtasıyla giderilebilir. Komşuya karşı

işlenen hata telâfi edilmişse bağışlanabilir (Yoma, 8/9).

Ahd-i Atîk'te günah (ht') ve ölüm (mvt) kelimeleri birlikte kullanılarak bir de "ölümcül günah"tan söz edilir. "Ve artık İsrâiloğulları suç yüklenmesinler ve ölmesinler diye..." (Sayılar, 18/22); "...fakat kendi suçunda öldü" (Sayılar, 27/3); "Ve bir adam ölüme müstahak bir suç işlemiş olup öldürülürse..." (Tesniye, 21/22; 22/26); "Herkes kendi suçu için öldürülecektir" (Tesniye, 24/16; II. Krallar, 14/6; Hezekiel, 18/4, 20; Amos, 9/10) ifadeleri bunu göstermektedir. Ahd-i Atîk'e göre, başka ilâhlara

tapmak (Çıkış, 32/30-35), Allah'a lânet ve Rabbin ismine küfretmek (Levililer, 24/15-17), zina etmek (Levililer, 20/10) ve diğer bazı günahlar ölümcüldür.

Diğer taraftan günahlar ağır ve hafif şeklinde de tasnife tâbi tutulmuştur. Rabbânîler gözünde en önemli üç günah adam öldürme, putperestlik ve zinadır. Bunları işlemektense insanın canını kaybetmesi yeğ tutulmuştur (Sanhedrin, 74). Ayrıca büyücülük ve Rabbin ismine küfretmek ağır günahlardır (Levililer, 20/2; 24/11-16; Çıkış, 22/19). Tanrı Yahova'ya karşı işlenen günahların dışında beşerî planda ebeveyne karşı gelmek, adam öldürmek, livata, fakir, dul ve yetimlere müsamaha göstermemek de günahtır (Tekvîn, 18/20; Çıkış, 22/21; Levililer, 19/13). Hafif günahlar Rabbinik literatürde, sık sık istenilmesinden korkulduğu için genellikle sanki ağır cezaî müeyyideleri varmış gibi sunulmuştur. Bundan dolayı kutsal topraklar dışında ikamet etmek isteyen kişinin günahı puta tapma ile eş görülmüş, komşusunu utandırmak ve küçük düşürmek de insan öldürmek gibi addedilmiştir (EJd, XIV, 1592). Rabbaniler, kişiyi suça yöneltmenin bir insan öldürmekten daha ağır bir günah olduğu konusunda ittifak halindedirler.

Hıristiyanlık'taki günah itirafı âyini Yahudilik'te bulunmaz; sadece dua ve yakarışlarla günahtan tövbe söz konusudur. Tövbe ve istiğfar ferdî olduğu gibi umumi de olabilir (I. Krallar, 8/46-53; Mezmûr, 79). Tanrı otoriterdir, fakat günahı affeder (Eyub, 7/21; Mezmûr, 25/11; 32/1). Günahın affedilmesi için bazı şartlar yerine getirilmelidir. Bunun için de öncelikle günahın itirafı (Levililer, 26/40; Nehemya, 9/2; Eyub, 31/33, 34) ve samimi pişmanlık (Yoel, 2/13) gerekir. Öte yandan sadaka, yardım, oruç, kurban gibi bazı fiiller de günahı affettirir.

Yahudilik'te ister dünyevî ister dinî olsun herhangi bir suçun cezası, ilâhî ve dünyevî adlî hukuka başvurulmak suretiyle verilmektedir. Ahd-i Atîk'te ilâhî cezalandırma ile adlî cezalandırma arasında bir ayırım söz konusu değildir (EJd, VI, 122). Fakat Rabbânî geleneğin müesseseleşmesine paralel olarak iki suç arasında bir ayırım yapılmıştır. Bununla birlikte Talmud hukuku, ilâhî cezalandırmayı gerektiren bazı suçları eğer tövbe edilirse dünyevî ceza kapsamına almıştır. Talmud hukukunun ilâhî cezalandırmayı dünyevîleştirme eğilimine girmesinin temel sebebi, yahudi hukuk

mekanizmasının Roma hâkimiyeti dolayısıyla gücünü kaybetmesi ve belirli ceza şekillerinin kısıtlanmasıdır. Suç ne olursa olsun, özellikle idam cezasından kaçınılmıştır (ERE, IV, 288; Jacobs, s. 66). Buna rağmen cezası ölüm olan suç ve günahlar Mişna'da belirtilmiştir (Sanhedrin, VII-XI). Taşla öldürme (recm) on sekiz suçun cezasıdır ki bunlar arasında evlilik dışı cinsî münasebet, homoseksüellik, hayvanlarla cinsî münasebet, putperestlik gibi suçlar vardır. Mişna bazı küçük günahlar için kırbaç cezasını göstermektedir.

Günah kavramı yahudi düşüncesinde toplumsal bir niteliğe sahiptir. Ahd-i Atîk'teki bazı ifadelere bakılırsa insanın başlangıçta işlediği suç bütün insanlık tarihine sirayet etmiştir. Tanrı'nın emrini dinlememe cennetten sürülme anlamına gelmiştir ki yahudi düşünce tarihinde mevcut bütün sürgünler bu suçun cezası olarak düşünülmüştür. Bundan dolayı Yahudilik'te günah ferdin kendisiyle sınırlı değildir. Bunun tabii neticesi olarak cezalandırma da toplumsaldır. Günahın fertten onun akrabalarına geçeceği ve dolayısıyla cezalandırmanın da toplumu bağlayacağı inancı konusunda Ahd-i Atîk eski Ön Asya hukukunu takip eder. Bununla birlikte Talmud hukuku suç ve cezanın nesilden nesile intikal edeceği inancını kısıtlamıştır.

Hıristiyanlık'ta da günah ilâhî arzu ve iradeye muhalefet olarak kabul edilmektedir. Ahd-i Cedîd'de günah, insanın arzusunun Tanrı'nın arzusuna muhalefeti olarak takdim edilir. Bütün günahlarda ortak özellikler Tanrı'dan uzaklaşmak, onunla beraber yaşamayı reddetmek (Luka, 15/11-32) ve Tanrı'nın sözüne itaat etmemektir (Matta, 7/21). Günah Tanrı'ya itaatsizlik ve baş kaldırı, ezelî kanuna uymayan arzu, fiil veya söz, akla, gerçeğe ve sağ duyuya karşı bir hatadır (Catéchisme de l'église catholique, s. 87, 389).

Günahın teolojik hususiyetleri üzerinde duran Pavlus özel günahlardan çok günahın evrenselliğini işler. Pavlus günah kavramıyla, bütün beşeriyet üzerinde hâkim olan ve şahsîleşmiş evrensel bir gücü anlar. Bu evrensel güce tâbi olmak insanı hürriyetinden mahrum etmekte, kendine köle yapmaktadır. St. Augustin, kötülüğün başlı başına bir cevher olduğunu reddederek onu "iyiliğin olmaması" diye tanımlar ve günahı Tanrı'nın kutsiyet ve hikmetine bir saldırı olarak değerlendirir. Ona göre günah bütün beşerî varlığa bulaşmıştır; bundan dolayı sadece bir gün yaşamış çocuk bile

günahkârdır. St. Augustin'in bu kanaati, aslî günah inancına sıkı sıkıya bağlı oluşundan ve bunu doktrin haline getirmesinden kaynaklanmaktadır. Günahın kaynağı, insandaki arzularla bunların baskısı sonucu istek ve iradenin bozulması, kötü niyet ve insanın yaratılıştan getirdiği yetersizliktir. Bunlara dış etkenlerin tesiri de eklenince günah tahakkuk etmektedir. Diğer taraftan insanlık başlangıçtan beri aslî günahla mâluldür (bk. ASLÎ GÜNAH).

Hıristiyan teolojisinde günah birçok kısma ayrılmakta ve günahlar arasında bir derecelendirme yapılmaktadır. Ahd-i Cedîd'de Pavlus günahla ilgili iki liste vermektedir: "Bütün haksızlık, kötülük, tamah, şerirlik ile dolmuş olarak; haset, katil, niza, hile, huysuzluk ile dolu; kötülük söyleyenler, zemmamlar, Allah'ın menfurları, küstah, kibirli, övünücü, kötü şeyler mucidi, ana babaya itaatsiz, anlayışsız, sözünde durmaz, tabii sevgiden mahrum, merhametsizdirler. Bu gibi şeyleri işleyenler ölüme müstahaktır diye Allah'ın hükmünü bildikleri halde yalnız bunları yapmakla kalmazlar, fakat yapanları da hoş görürler" (Romalılar'a Mektup, 1/28-32). "Ve bedenin işleri bellidir; onlar zina, pislik, şehvet, putperestlik, sihirbazlık, düşmanlıklar, münâzaa, kıskançlık, gazaplar, çekişmeler, ayrılıklar, fırkalar, hasetler, sarhoşluklar, sefahatler ve bunlara benzer şeylerdir... Bu gibi şeyleri yapanlar Allah'ın melekûtunu miras almayacaklardır" (Galatyalılar'a Mektup, 5/19-21).

Öte yandan günahları konu ve muhtevalarına, çeliştikleri güzel davranışlara

ve ters düştükleri emirlere göre, ayrıca Tanrı'ya, kişinin kendine ve yakınlarına karşı işlenmeleri veya bedenî ve ruhî olmaları yönünden, hatta düşünce, söz ve davranış açısından tasnif etmek mümkündür. Günah temelde aslî günah (peccatum originale) ve fiilî günah (peccatum actuaie) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Birincisinden insanlığı kurtarmak üzere Tanrı günahsız olan kendi oğlunu göndermiş, o da bu günaha kefâret olmak üzere çarmıhta can vererek kendini feda etmiştir. İnsanlar ise vaftiz olmak suretiyle bu günahtan kurtulabilmektedirler. Fiilî günahı kişi doğuştan getirmeyip kendi irade ve arzusuyla tahakkuk ettirdiğinden ondan sorumludur. Fiilî günah tabii ve ilâhî kanunların çiğnenmesidir. Bu günah Tanrı'ya karşı kasten işlenmekle kulu ebedî olan hayattan mahrum edip ebedî cezaya sürükler.

Günah, işlenen suçun ağırlığı ve işleyenin sorumluluğu nisbetinde derecelenir. Fiilî günahlar, ölüme götüren bağışlanmaz (peccatum mortale) ve ölüme götürmeyen bağışlanabilir (peccatum veniale) günahlar olmak üzere ikiye ayrılır (I. Yuhanna, 5/16-17). Kilise geleneği de bu tasnifi benimsemiştir. Ölüme götüren günah, Tanrı'nın kanununu çiğneme sebebiyle insan kalbindeki Tanrı sevgisini yıkmakta, kişiyi Tanrı'dan uzaklaştırmaktadır. Bir günahın bağışlanmaz sayılması için ciddi ve ağır olması ve bile bile işlenmesi gerekir. Ciddi ve ağır olması on emrin çiğnenmesi demektir (Markos, 10/19). Bunlar tamamen bilerek ve isteyerek işlenen günahlar olup tövbe ve Tanrı'dan af dileyip bağışlatılmazsa Mesîh'in krallığından atılmayı ve ebedî olarak cehennemde kalmayı gerektirir. Bağışlanabilir günah işleyenler ilâhî mağfireti kısmen kaybeder, âhirette de arınma yeri olan a'râfta azap çekerler. Bağışlanmaz günahın affının Tanrı'nın bağışlamasına bağlı olmasına karşılık bağışlanabilir günah ibadet ve iyi işlerle silinir.

Bütün günahların ve kötülüklerin kaynağı yedi temel günahtır (peccata capitale). Hıristiyanlığın S. Jean Cassien ve S. Gregoire le Grand'dan itibaren benimsediği bu yedi günah şunlardır: Gurur, haset, cimrilik, sefahat, oburluk, öfke ve tembellik (Catéchisme de l'église catholique, s. 392).

Günah ferdî bir davranıştır; ancak insan günaha doğrudan ve iradî olarak katıldığında, başkasını günaha sevkettiğinde, teşvik ve tasvip edip övdüğünde, günah işleyeni uyararak engel olmadığında, kötülük işleyenleri koruduğunda başkalarının günahlarından da sorumlu olmaktadır.

Hıristiyanlık'ta da günahların affı söz konusudur. Ahd-i Cedîd'de günahın Tanrı (Matta, 6/14, 15; Markos, 11/25; Luka, 11/4), oğul Tanrı Îsâ (Matta, 9/2-6; Markos, 2/5-10; Luka, 5/20-49) ve havâriler (Luka, 24/27; Yuhanna, 20/23) tarafından affedilebileceği belirtilmektedir.

Hıristiyan inancına göre Hz. Îsâ'nın havârilerine verdiği günahları bağışlama yetkisi, Îsâ'nın yeryüzündeki vekili olan kilise tarafından papazlar vasıtasıyla kullanılmaktadır. Bu sebeple günahların affı Katolik ve Ortodoksluk'ta müşterek bir dinî esastır (sacrament). Günah itirafı ve

günahların affıyla ilgili problemler kilise hukukunda ayrıntılarıyla tesbit edilmiştir (Code de droit canonique, s. 171-177).

## BİBLİYOGRAFYA

H. Lesetre, “Péché”, DB, V/l, s. 7-12; S. Lyonnet, “Péché’”, Vocabulaire de théologie bibliqve, Paris 1962, s. 774-787; S. L. De Vries, “Sin, sinners”, IDB, IV, 361-376; S. G. F. Brandon, “Sin”, DCR, s. 578-579; N. Smart, “Sin (Hindu concept)”, a.e., s. 579; D. H. Smith, “Sin (Japanese)”, a.e, s. 580; E. Beaucamp, “Péché (dans l’Ancien testament)”, DBS, VII, 407-470; Ed. des Places, “Péché (dans la Grèce antique)”, a.e., VII, 471-480; S. Lyonnet, “Péché (dans le Judaïsme)”, a.e., VII, 480-485; a.mlf., “Péché (dans le Nouveau testament)”, a.e., VII, 486-567; L. Ligier, Péché d’adam et péché du monde, Paris 1960, s. 29-69; Sadık Kılıç, Kur’an’da Günah Kavramı, Konya 1984, s. 75-113; Code de droit canonique, Paris 1984, s. 171-177; Catéchisme de l’église catholique, Paris 1992, s. 87, 389-393; L. Jacobs, “Capital Panishment”, The Jewish Religion, Oxford 1995, s. 66-68; a.mlf., “Sin and Repentance”, a.e., s. 468-470; Osman Cilacı, “İlâhî Dinler Açısından Günah Kavramı”, Diyanet Dergisi, XXIV/4, Ankara 1988, s. 41-50; Ali M. Dinçol, “Hitit Yasalarının Ana Çizgileri ve Eski Önasya Hukuku ile Etkileşimi”, Anadolu Araştırmaları, XII, İstanbul 1990, s. 90-91; H. H. Cohn, “Divine Punishment”, EJd., VI, 120-122; E. Lipinski - L. Jacobs, “Sin”, a.e., XIV, 1587-1593; J. B. Bauer, “Sin”, Bauer Encyclopedia of Biblical Theology, London 1978, III, 849-862; A. La Coque, “Sin and Guilt”, ER, XIII, 325-331; V. G. Walse, “Crimes and Punishments (Chinese)”, ERE, IV, 269-272; A. C. Pearson, “Crimes and Punishments (Greek)”, a.e., IV, 273-280; J. Jolly, “Crimes and Punishments (Hindu)”, a.e., IV, 283-285; H. Loewe, “Crimes and Punishments (Jewish)”, a.e., IV, 288-290; S. H. Langdon, “Expiation and Atonement”, a.e., V, 637-640; a.mlf., “Sin (Babylonian)”, a.e., XI, 531-533; T. W. - C. A. F. Rhys Davids, “Sin (Buddhist)”, a.e., XI, 533-534; J. D. Ball, “Sin (Chinese)”, a.e., XI, 535-537; H. R. Mackintosh, “Sin (Christian)”, a.e., XI, 538-544; A. W. Mair, “Sin (Greek)”, a.e., XI, 545-556; W. H. Bennett, “Sin (Hebrew and Jewish)”, a.e., XI, 556-560; L. C. Casartelli, “Sin (Iranian)”, a.e., XI, 562-

566; a.mlf., “State of the Dead (Iranian)”, a.e., XI, 847-849; M. Revon, “Sin (Japanese)”, a.e., XI, 566-567; E. J. Thomas, “State of the Dead (Buddhist)”, a.e., XI, 829-833; J. M. P., “Péché”, EUn., XII, 661-664; “Péché”, Catholicisme: hier, aujourd’hui, demain, Paris 1985, IX, 1007-1036.

Ömer Faruk Harman

**KELÂM.**

Câhiliye dönemi Arapları’nın günah anlayışına sahip olduklarını, ancak âhiret hayatına inanmadıklarından günah işleyenlerin karşılaşacakları cezaların fakir düşmek, hastalanmak gibi sadece dünyada gerçekleşecek türden olduğuna inandıklarını kaydeder. Onların günah saydıkları davranışlar arasında tanrılara saygısızlık, Bahîre, Sâibe, Vasîle ve Hâm adını verdikleri hayvanlardan faydalanmak, belli bir süre geçmeden kesilen kurban etinden yemek, yakın akraba ile evlenmek, adam öldürmek, hırsızlık ve evli kadının zina etmesi gibi hususlar bulunmaktadır (Ezrakī, I, 120-121, 123; Cevâd Ali, V, 528-529, 555, 560, 605; VI, 180-183, 203-211).

Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadis metinlerinde günah kavramını ifade eden birçok kelime vardır. Bunlar arasında genel anlamıyla günah yerine kullanılanlar ism, zenb, vizr, cünâh ve hûb kelimeleridir. İsm, “işleyene ceza gerektiren, insanı hayır ve sevaptan alıkoyan fiil veya bundan doğan sorumluluk” anlamına gelir (Ebü’l-Bekā, s. 40). Kur’an’da otuz beş yerde geçen ism kelimesi, genel anlamından başka küfür ve inkârı, düşmanlığı, yalan, içki, kumar, faiz gibi günahları nitelemek için de kullanılmıştır. İsm ayrıca dört yerde “mübîn” (apaçık), bir yerde “kebîr”, bir yerde “azîm”, bir yerde de “zahir” ve “bâtın” sıfatları ile birlikte zikredilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “is̱m” md.). Zenb, sözlükte “arka, geri, kuyruk” anlamlarına gelen zenebden türemiş olup “sonu kötü olan fiil” demektir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredat, “ẕnb” md.). İsm kelimesinin eş anlamlısı kabul edilen zenb “mükellefin gayri meşrû işi” olarak tarif edilmiş (Tehânevî, I, 507) ve otuz yedi yerde geçtiği Kur’ân-ı Kerîm’de küfür, şirk, katil, zina gibi günahlar için kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem,

“ẕnb” md.). On âyette geçen “ağırlık” mânasındaki vizr kelimesi (çoğulu evzâr), bu âyetlerin

çoğunda manevî yük ve sorumluluk ilgisiyle ism yerine kullanılmıştır (bk. a.e., “vzr” md.). “Kişiyi haktan saptıran fiil veya davranış” anlamındaki cünâh da Kur’an’da geçtiği yirmi beş yerde daha çok insanlar arasındaki münasebetler için kullanılmaktadır (a.e., “cnḥ” md.; Ebü’l-Bekā, s. 41). Hûb kelimesi ise Kur’ân-ı Kerîm’de yetim malı yiyenler için doğrudan “günah” anlamında yer almaktadır (en-Nisâ 4/2). Bu beş kelimeden özellikle ism, zenb ve vizr hadislerde de çokça geçmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “is̱m”, “ẕenb”, “vizr”, “cünâḥ”, “ḥûb” md.leri).

Günahla ilgili olarak âyet ve hadislerde yer alan diğer kavramlar da şöyle gruplandınlabilir: 1. Hukukî suçu veya yanlış ve çirkin fiili anlatan terimler: cürm, sû’ (seyyie), bazı mânalarıyla hatâ (hatîe), fuhş, hubs vb. 2. Haksızlık ve haddi aşma anlamında kullanılan terimler: zulüm, israf, tuğyân, şatat vb. 3. Sonuç itibariyle günah olup sapma ve bozulmayı ifade eden terimler: dalâlet, fesâd, fısk, fücûr, gay, cenef, nekb vb. (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, a.g. md.ler; Wensinck, el-Muʿcem, a.g. md.ler; ayrıca krş. Izutsu, s. 250-261). Günahın kalpteki teşekkülü ve olumsuz tesirini ise Kur’ân-ı Kerîm zeyğ (Âl-i İmrân 3/7-8), reyn (el-Mutaffifîn 83/14) ve kasve (el-Bakara 2/74) kelimeleriyle açıklar.

Günaha sevkeden faktörleri, insanın yapısında bulunan meyil ve arzularla onu dışarıdan etkileyen âmiller olmak üzere iki grupta ele almak mümkündür. İslâmiyet’e göre insan yapısında bulunan kötülüklerin kaynağı nefistir. Çünkü nefis, “alabildiğine kötülüğü emreden” (nefs-i emmâre) (Yûsuf 12/53) ve kişiyi günaha yöneltmek için fısıltılar halinde sürekli telkinde bulunan (Kāf 50/16; en-Necm 53/23) bir güçtür. Günaha sevkeden bir başka faktör de ölümsüz bir dünya hayatı içgüdüsü ve âhireti düşünmeme tavrıdır (el-Bakara 2/95-96). Kendini bu psikolojiye kaptıran insan, hayat sadece bu dünyadan ibaretmiş gibi pervasızca hareket etme arzusuna kapılır ve hayvanı istekleri tatmin etme duygusunun baskısıyla günaha kolayca kayabilir. Kur’ân-ı Kerîm bu menfi temayüllü nefse karşı, kendini kınayan (levvâme) ve rızâ-i Hak’ta huzur bulan (mutmainne) nefisleri, yani dizginlenmiş ve eğitilmiş, iyilik yapmayı kabullenmiş nefislere ulaşmayı önerir (el-Kıyâme 75/2; el-Fecr 89/27-28). Ayrıca

insanın hassas bir psikolojik yapıya sahip olması (en-Nisâ 4/28), fizyolojik ve psikolojik bağımlılıklarının bulunması da önemli günah faktörleri olarak zikredilmektedir (el-Bakara 2/155; Âl-i İmrân 3/14). Günaha götüren hâricî sebepler içinde dünya hayatının cazibesi (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/14, 185; Yûnus 10/23; er-Ra‘d 13/26), kötü örneklerin bol miktarda mevcudiyeti (el-En‘âm 6/116; el-Furkān 25/27-29) ve insanın manevî yücelişine karşı mücadele etmeye ahdetmiş olan şeytanın tahrikleri de (el-A‘râf 7/14-18; el-Hicr 15/36-42) önemli bir yer tutar.

İslâm’da günah niteliğine, tövbesiz affedilip edilmemesine ve hakkı çiğnenen muhatabına göre gruplandınlabilir. Niteliği açısından günah küçük (sagīre) ve büyük (kebîre) olmak üzere ikiye ayrılır. Bu taksim Kur’ân-ı Kerîm’de yer almakla birlikte küçük ve büyük günahların nelerden ibaret olduğu hakkında fazla bilgi verilmez (bk. en-Nisâ 4/31; el-Kehf 18/49; eş-Şûrâ 42/37; en-Necm 53/32). Ancak hem Tanrı’nın hakkını çiğneyen hem de insanın şeref ve haysiyetini hiçe sayan şirkin en büyük günah olduğunda şüphe yoktur. Ayrıca farz veya haram şeklinde nitelenen ilâhî buyrukların ihlâl edilmesi de kebîre sayılmıştır. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber’den rivayet edilen metinler içinde şu yedi büyük günahı sıralayan hadis âlimler arasında şöhret bulmuştur: Şirk, büyü, adam öldürme, ribâ, yetim malı yeme, savaştan kaçma ve iffetli müslüman kadına zina isnadında bulunma (Buhârî, “Veṣâyâ”, 23, “Hudûd”, 44; Müslim, “îmân”, 144; Ebû Dâvûd, “Veṣâyâ”, 10). Tövbesiz affedilmeyen yegâne günah küfür ve şirk olup cezası ebediyen cehennemde kalmaktır. Bu günahın tövbesi şüphe yok ki hak dini benimsemekten ibarettir. Diğer günahlardan özellikle büyük sayılanlarının tövbesiz affedilip edilmeyeceği konusunda çeşitli görüşler bulunmakla birlikte genellikle Allah’ın dilemesine bağlı olarak bağışlanma mümkün görülmüştür. Yine çoğunluğun kanaatine göre küfür ve şirk dışında kalan günahlar affedilmese bile ebedî azabı gerektirmez (bk. KEBÎRE). Muhataba göre günah Allah’a, diğer insanlara ve kişinin kendine karşı işlediği günahlar olmak üzere üçe ayrılabilir. İslâm literatüründe mevcut yaygın kanaate göre, kul hakkını çiğnemek ve toplumun selâmetini ihlâl etmek suretiyle işlenen günahların vebali -küfür ve inkâr dışında-Allah’a karşı işlenen günahlardan daha ağırdır. Kişinin nefsine karşı günah işlemesi selim fıtratını bozması demek olup Kur’ân-ı Kerîm’de “kendine zulmetme” tâbiriyle ifade edilmiştir (meselâ bk. el-Bakara 2/57; Âl-i İmrân 3/117, 135; et-Tevbe 9/70; el-

Ankebût 29/40). Günahlar ayrıca, dünyevî cezaları açısından hakkında had cezası uygulananlar, sadece kefâret cezası gerektirenler, had ve kefâreti bulunmayıp yalnız uhrevî cezası olanlar şeklinde de taksim edilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 164).

Günah işlemekten doğan ceza şahsî olup kişi kendi yaptığından sorumludur. Hiçbir kimse başkasının cezasını üstüne alamadığı gibi atalarının işlediği günahtan dolayı da sorumlu tutulmaz. Ancak gayri meşrû bir fiil ve harekette bulunanlar, bununla yetinmeyerek başkalarını da etkilemiş ve kötü bir çığır açmışlarsa aynı davranışta bulunan herkesin günahından onlarla birlikte sorumlu olurlar. Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Muhammed'e indirilen vahyin "öncekilerin masalları"ndan ibaret olduğunu söyleyenlerin saptırdıkları grupların günahlarından da sorumlu tutulacakları (en-Nahl 16/24-25), ayrıca güç ve imkân sahibi olanların saptırdıkları zayıf karakterli kimselerle birlikte azaba mâruz bırakılacakları (Sebe' 34/31-33) ifade edilmektedir. Hz. Peygamber de iyi veya kötü bir çığır açanların, onunla amel eden herkesin sevabı veya günahının bir misliyle mukabele göreceklerini belirtmiştir (Müsned, IV, 357, 359, 360, 361; Müslim, "ʿİlim", 15-16, "Zekât", 69; krş. Buhârî, "İʿtiṣâm", 15). İslâmiyet'e göre, hıristiyanların inandıkları gibi Hz. Âdem'den insanlara miras kalan aslî bir günah mevcut değildir. Çünkü Allah Âdem'in işlediği günahı onun tövbesi üzerine affetmiştir (el-Bakara 2/37; krş. Anawati, s. 39-40). İnsanlar dünyaya hem hayır hem de günah işlemeye elverişli bir yetenekle fakat günahsız olarak gelirler.

Günahlara karşılık verilen cezalar dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayrılır. Allah'a itaatsizlikte direnip O'nu inkâr eden, her türlü ilâhî uyarı ve yol göstericiliği reddeden, doğru yolu bulmaları imkânsız hale geldiği gibi diğer insanların ıslahına da engel olan toplulukların dünyada helâk edilmek suretiyle cezalandırıldığı, âhirette ise ebedî azaba mâruz bırakılacağı muhtelif âyetlerde belirtilmiştir. Müslüman fertlerin, hukuk kurallarını ve toplum düzenini ihlâl edecek şekilde işledikleri günahlara had, kısas ve ta'zîr gibi dünyevî cezaları uygulama mecburiyeti getirilmiştir.

Bununla birlikte günahkâr mümin için en büyük ceza, Abdullah b. Mes'ûd'un da söylediği gibi onun yaşadığı dinî suçluluk psikolojisidir (bk. Tirmizî, "Ṣıfatü'l-ḳıyâme", 49). Uhrevî ceza ise ebedî mutluluğun simgesi

olan cennet nimetlerinden mahrum olmak ve cehennem azabına mâruz kalmaktır. Öte yandan günahkâr mümine dünyada uygulanan cezaların kefâret hükmünde olup uhrevî cezayı düşüreceği genellikle kabul edilmiştir (bk., Buhârî, “Ḥudûd”, 8; Tirmizî, “Ḥudûd”, 12, “Îmân”, 11). Âlimlerin bir kısmı, hadlerle ilgili bazı âyetlere dayanarak (en-Nûr 24/4-5; el-Furkān 25/68-71) uhrevî cezadan kurtulmak için ayrıca tövbe etmeyi şart koşarlar. Bu görüşün, dünyevî cezanın yargı makamlarının zoruyla uygulandığı, gönüllerinde pişmanlık duyup Allah’a dönmeyen suçlular için isabetli olduğunu söylemek gerekir (bk. CEZA).

Kur’an ve Sünnet’te Allah’ın affediciliğinden bahseden birçok ifade yer almıştır. Âyetlerde, küfür dışında kalan günahlara ait cezaların Allah’ın dilemesine bağlı olarak tövbe (meselâ bk. el-Mâide 5/39; Tâhâ 20/82; el-Furkān 25/70-71), ibadet ve taatte bulunma (Hûd 11/114), büyük günahlardan kaçınma (en-Nisâ 4/31), dünyada cezasını çekme (en-Nisâ 4/92; el-Mâide 5/38, 89, 95; krş. Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 361; a.mlf., Teʾvîlât, vr. 126b), zaruret halinde ve cebir altında bulunma (el-Bakara 2/173; en-Nahl 16/106), şehid olma (Miftâḥu künûzi’s-sünne, s. 259), hastalık, musibet ve felâketlere mâruz kalma (a.e., s. 148-149, 463-465) gibi durumlarla, ayrıca şefaat veya ilâhî lutufla (en-Nisâ 4/48; Yûsuf 12/87; ez-Zümer 39/53) affedileceği bildirilmektedir. Ancak burada affa konu teşkil eden uhrevî ceza olup beşerî hukukla ilgili sonuçlar, tövbe edilse bile zarara uğrayan kişi tarafından affedilmedikçe ortadan kalkmaz. Bazı günahlardan arınmanın bir yolu olan kefâret fakirleri doyurmak, giydirmek, kurban kesmek veya oruç tutmakla nefsi temizlemeyi amaçlar (el-Mâide 5/89, 95; el-Mücâdele 58/3-4; bk. KEFÂRET). Günahtan sonra yapılan iyi ameller de o günahın menfi etkisini ortadan kaldırmaya yardımcı olur (Hûd 11/114; el-Furkān 25/70-71). Öte yandan günahın Allah’a karşı itaatsizlik anlamından doğan cezasının O’ndan başka hiçbir kimse tarafından affedilemeyeceği belirtilmiştir (Al-i İmrân 3/129, 135; el-Aʿrâf 7/149).

Birçok âyet ve hadis, kişinin işlediği günahlardan dolayı pişmanlık duymasını, Allah’tan bağışlanma niyazında bulunmasını istemekte ve bunun için özendirici ifadelere yer vermektedir. Bunun yanında başkalarının affedilmesi için dua ve istiğfarda bulunulması da emredilmektedir. Kur’an’da meleklerin müminler için af dilediği haber verildikten başka (Gāfir 40/7-9; eş-Şûrâ 42/5) “müminler için istiğfar etmek” kavramı Hz.

Peygamber’e nisbet edilmekte, hatta bu onun görevlerinden sayılmaktadır (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/159; en-Nisâ 4/64; Muhammed 47/19; el-Münâfikūn 63/5). Hz. Nûh kendisi, ebeveyni ve evine (dinine) giren her mümin için mağfiret talebinde bulunduktan sonra aynı talebi kadın ve erkek bütün müminler için tekrar etmiş (Nûh 71/28), Hz. Ya‘kūb da oğulları için af dilemeyi vaad etmiştir (Yûsuf 12/98). Bakara sûresinin son âyetinde (2/286) bütün müslümanlara telkin edilen ortak duada yer alan, “Bizi affet, bizi bağışla, bize acı” meâlindeki cümleler dikkat çekicidir. Kur’ân-ı Kerîm’de, ilk müslüman nesli oluşturan muhacirlerin ve ensarın bazı üstünlüklerine temas edilmesinin ardından onlardan sonra gelecek bütün müslümanların birbirlerini kardeş bilecekleri ve daima sonra gelenlerin önceki kardeşleri için Allah’tan af dileme özelliğine sahip bulunacakları ifade edilir (el-Haşr 59/8-10). İlâhî din mensuplarının hürmetle bağlılık gösterdiği Hz. İbrâhim, Kâbe’yi inşa ettiği ve dolayısıyla Mekke şehrini kurduğu sırada Beytullah’ı mâbed edinenlere dua etmiş, kendi zürriyetinden daima namaz kılacak nesiller yaratmasını rabbinden dilemiş, kendisinin, ebeveyninin ve bütün müminlerin kıyamet gününde bağışlanmasını niyaz etmiştir (İbrâhim 14/35-41). Bu uzun duanın son iki âyetinin (14/40-41), müslümanlar tarafından namazın son rüknünde selâmdan önce genellikle okunması hem tarihî bir değer taşımakta hem de evrensel bir din anlayışını yansıtmaktadır (konuyla ilgili hadisler için bk. Miftâḥu künûzi’s-sünne, s. 202-203).

Günaha dair birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlar genellikle konuyu kelâmî ve ahlâkî çerçevede ele alan, günahkârın iman-küfür açısından durumunu inceleyen, günahtan sakınmanın çarelerini araştıran eserler niteliğindedir. Ebü’l-Hasan el-Vâsıtî’nin Kitâbü’l-Kebâʾir ve’ṣ-ṣaġāʾir (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1603); Şemseddin ez-Zehebî’nin Kitâbü’l-Kebâʾir (Beyrut, ts. [Dârü ihyâi’t-türâsi’l-Arabî], trc. M. Enis Kamer, Büyük Günahlar, İstanbul 1982); İbn Kayyim el-Cevziyye’nin ed-Dâʾü ve’d-devâʾ (Amman 1992); aynı müellifin Kitâbü’t-Tevbe (Beyrut 1992); İbnü’l-Cezerî’nin ez-Zehrü’l-fâʾiḥ fî ẕikri men tenezzehe ʿani’ẕ-ẕünûbi ve’l-ḳabâʾiḥ (Beyrut 1986); Zeynüddin İbn Nüceym’in Risale fî beyâni’l-meʿâṣî kebîrihâ ve ṣaġīrihâ (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 747, 784; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 496; Reşid Efendi, nr. 1981); İbn Hacer el-Heytemî’nin ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi’l-kebâʾir (Beyrut 1988, trc. Ahmet Lütfi Serdaroğlu - Lütfi Şentürk, İslâm’da Helâller ve Haramlar, İstanbul 1981); Bedreddin el-

Gazzî'nin Cevâhirü'z̠-z̠eḫâʾir fî'l-kebâʾir ve'ṣ-ṣaġāʾir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3767); Vecîhüddin İbn Ziyâd el-Gaysî'nin ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi'l-kebâʾir (Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 225); Ali el-Kārî'nin ez̠-Z̠aḫîretü'l-kes̠îre fî recâʾi maġfireti'l-kebîre (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5327; Hekimoğlu, nr. 944; Ahmed Paşa, nr. 332); Şehâbeddin el-Hamevî'nin ʿAdedü'l-kebâʾir (Adana İl Halk Ktp., nr. 465); İsmâil Hakkı Bursevî'nin Şerhu'l-Kebâir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1305) ve Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî'nin Necâtü'l-ġāfilîn (İstanbul 1268) adlı eserleri klasik literatüre ait örnekler içinde sayılabilir.

Günah kavramıyla ilgili yeni eserler arasında Francis T. Cooke'un "Sins and Their Punishment in Islam" (MW, XXVIII [1938], s. 272-278); E. E. Elder'in "The Development of The Muslim Doctrine of Sins and Their Forgiveness" (a.g.e., XXIX [1939], s. 178-188); Georges C. Anawati'nin "La notion de 'péché original' exist-elle dans l'Islam" (St.I, XXXI [1970], s. 29-40); Ralph Stehly'nin Un problème de théologie islamique: la définition des fautes graves (Kabā,ir) (REI, XLV [1977], s. 165-181); Cihat Tunç'un "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi" (AÜİFD, XXIII [1978], s. 325-342); Sadık Kılıç'ın Kur'an'da Günah Kavramı (Konya 1984); Osman Cilacı'nın "İlâhî Dinler Açısından Günah Kavramı" (Diyanet Dergisi, XXIV/4 [Ankara 1988], s. 41-49); Âdil Bebek'in Mâtürîdî'de Günah Problemi (doktora tezi, 1989, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı çalışmaları zikredilebilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "z̠enb", "ḫaṭaʾ", "ḍalâl", "ẓulm", "sûʾ", "cârim", "ṭġy", "fısḳ", "ḫubs̠", "fuḥş", "fesâd", "srf", "zyġ", "kbr" md.leri; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "sûʾ", "ġay", "cenef", "fuḥş", "hab", "ḫıns", "şeṭaṭ", "fücûr", "srf", "zeyġ", "nkb" md.leri; Lisânül-ʿArab,

"ḫbs̠", "cnf", "fḥş", "ḥvb", "ḫns", "şṭṭ", "fer", "srf", "zyġ", "nkb" md.leri; et-Taʿrîfât, "fücûr" md.; Ebü'l-Bekā, Külliyyât, s. 40, 41, 424, 567, 594; Tehânevî, Keşşaf, I, 401, 507, 510; II, 938, 1132; Kāmus Tercümesi, III,

1457; Wensinck, el-Muʿcem, “iṡm”, “ẕnb”, “vizr”, “cünâḥ”, “ḥûb” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḫaṭaʾ”, “cürm”, “iṡm”, “ẕnb”, “vzr”, “cnḥ” md.leri; Şükûn, Farsça-Türkçe Lugat, “günâh” md.; Müsned, I, 18, 26; III, 297, 446; IV, 357, 359, 360, 361; V, 251, 252, 256; Buhârî, “Veṣâyâ”, 23, “Ḥudûd”, 8, 44, “İʿtiṣâm”, 15; Müslim, “Selâm”, 23-25, “Îmân”, 144, “ʿİlim”, 15-16, “Zekât”, 69; İbn Mâce, “Zühd”, 29; Ebû Dâvûd, “Veṣâyâ”, 10; Tirmizî, “Îmân”, 11, “Tefsir”, 2/35, “Ṣıfatü’l-ḳıyâme”, 49, “Ḥudûd”, 12, “Fiten”, 7; İbnü’l-Kelbî, Kitâbü’l-Esnâm, s. 19; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Wüstenfeld), I, 120, 121, 123; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 361; a.mlf., Teʾvîlât, Hacı Selimağa Ktp., nr. 40, vr. 126b; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 244; İbn Kayyim el-Cevziyye, ed-Dâʾü ve’d-devâʾ (nşr. M. Abdürrezzâk er-Ravd), Amman 1992, s. 164, 177-179; Miftâḥu künûzi’s-sünne, s. 148-149, 202-203, 259, 463-465; T. Izutsu, The Structure of the Ethical Terms in the Koran, Tokyo 1959, s. 250-261; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 472, 473, 528-529, 555, 560, 578, 605; VI, 180-183, 203-211; Sadık Kılıç, Kur’an’da Günah Kavramı, Konya 1984, s. 137-143, 160; G. C. Anawati, “La notion de ‘péché original’ exist-elle dans l’Islam”, St.I, XXXI (1970), s. 29-40.

Adil Bebek

## PSİKOLOJİ.

Günah bazılarına göre sadece seküler ahlâkla sınırlı iken çoğunluk için dinî bir mahiyet arzeder ve mistik anlamıyla ruhun mükemmele doğru gelişimini engelleyen veya geciktiren davranış ve alışkanlıklardan ibarettir (Grensted, s. 130). Günahkârlık da böyle bir davranışta bulunduktan sonra hissedilen suçluluk duygusudur. Tövbe ise bu duyguyu hafifletme veya ondan sıyrılma mekanizmasıdır. Günah yalnızca teolojik değil aynı zamanda psikolojik bir kavramdır. İnsanın gerek günah işlemesi gerekse işlediği günah sonucunda suçluluk duyması tabiidir.

İnsan, günahın ana faktörünü oluşturan bazı behîmî arzulara sahiptir. Bu arzuların bizzat kendileri günah niteliği taşımaz. Meselâ açlık ve cinsellik

dürtüleri ahlâkî olarak nötrdür; fakat açlık dürtüsü aç gözlülüğe, cinsellik dürtüsü de şehvete dönüşebilir. İnsanı ilgilendiren husus, bunları fazilet veya rezilet sayılacak noktaya getirmesidir. Esasen onu hayvandan ayıran en önemli özellik de budur. Burada kişinin "özgürlük duygusu"nu tatmin etmesi de söz konusudur. Faziletli kabul edilen davranışlar yerine süflî nefisten gelen isteklerin tercih edilmesiyle insanın özgürlüğünü kullandığı zannedilebilir.

William James'ten bu yana psikologlar insanı harekete geçiren motivasyonları, dürtülerden veya ideallerden kaynaklanmaları açısından güçlü veya zayıf olmak üzere ikiye ayırırlar. Buna göre dürtülerden kaynaklananlar güçlü, akıl ve şuurdan kaynaklananlar zayıf kabul edilmiştir (Selbie, s. 229). Kuvvetli dürtülere karşı koymak zordur; hatta düşünerek yapılan davranışlarda bile şuuraltından gelen bu dürtü ve çağrışımların etkisinde kalınabilir. Bunlara karşı koymak kişilikte psikolojik çatışmalara yol açabilir. Bu da sonuçta iç sıkıntısı ve depresyona sebep olur ki klasik psikanalize göre insan bu sıkıntıyı yaşamamak için dürtülerini farklı yönlere kanalize eder.

Freud'ün ortaya koyduğu bir ego savunma mekanizması olan yüceltme (sublimation) teorisi, özellikle cinsellik ve saldırganlık ihtiva eden dürtülerin, toplumun ya da süper egonun yasaklamaları sonucunda farklı kılıflara bürünüp sosyal olarak kabul gören davranışlar biçiminde tezahür ettiğini ve dolayısıyla medeniyetin bir yüceltme ürünü olduğunu ileri sürer. Aslında Freud günah diye bir şey kabul etmez. Ona göre günahkârlık duygusu, insanoğlunun zihnî bir yanılma ile oluşturduğu Tanrı imajının misillemede bulanacağına inanarak kendisini yapmaya zorunlu hissettiği ibadet veya davranışları ihmal etmesi neticesinde oluşan bir duygudur.

Günaha sevkeden hem dahilî hem de hâricî sebepler mevcuttur. İnsanoğlu, dürtüleri olan ve bu dürtüleri çevresi tarafından beslenen veya bastırılan bir varlıktır. Kişi gerek özel yaşantısında gerekse sosyal hayatta bazı ahlâkî-dinî kısıtlama ve emirlere, dürtülerini bastırarak ve onlara hâkim olarak uyacağını temelde kabul eder. Aksi halde sosyal hayat bir anarşi ortamı haline gelir. Fakat insan bu olumsuz dürtülere her zaman karşı koyamayıp boyun eğebilir. Tabii bunu da kişinin hem kendi karakterinin gelişimiyle hem de çevresinden gelen etkilerle kuvvetlenen veya zayıflayan dürtüleri

belirler. Hisler, ihtiraslar ve çevre etkenleri onun aklına galip gelebilir. Meselâ bir alkolik, içkinin kendisine zarar verdiğini aklı ile bilir ama iradesi onu engelleyemez. Bununla birlikte davranışçı psikolojinin (behaviorism) iddiaları bir yana, psikoloji insanın tabii olarak rasyonel ve gönüllü hareket edebilen bir varlık olduğunu, akıl, duygu ve iradeyi kapsayan insan şuurunun dürtüleri kontrol edebileceğini, hatta yönlendirebileceğini kabul eder.

Psikoloji, sıradan günahla marazî bir hal alan ahlâksızlık arasında ayırım yapar. Buna göre günah yanlış bir duygunun sonucu iken marazî ahlâksızlık, kontrol edilemeyen dürtüleri oluşturan şuuraltı komplekslerinden kaynaklanır. Günahı "iradenin doğru kabul edilen ideale göre hareket etmemesi" şeklinde değerlendirmek mümkündür. Buna bağlı olarak hem sıradan günahkârın hem de marazî ahlâksızın ideal bilincine doğuştan sahip bulunduğunu da söylemek gerekir. Ne var ki sıradan günahkâr ideali bilinçli olarak yerine getirmezken marazî ahlâksızlığı olan kimse buna muktedir değildir. Yani ideale göre hareket etmeyen marazî ahlâksızın iradesi günaha karşı koymak için yeterince güçlü sayılmaz.

Günah kendisiyle beraber suçluluk duygusunu da getirir. Bunun gerçekleşebilmesi için kişinin neyin doğru, neyin yanlış olduğuna dair dinî veya ahlâkî bir bilgisi olmalıdır. Değer yargıları oluşturmak ve sorumluluğun farkına varmak insan benliğinin tabii bir gelişimidir. Ancak bunlar, insanın hem mizacına hem de eğitimine bağlı olarak gelişir. Bir çocuk, henüz ahlâk şuuru edinmeden önce kötü bir eğitim sonucunda yalan söyleme alışkanlığı kazanabilir. Bu durumda çocuğun yaptığı iş, ilâhî iradeyle çeliştiği için günah olarak nitelendirilebilir; fakat çocuk yaptığı şeyden dolayı suçlu değildir. Çünkü ahlâkî sorumluluk çağına erişmemiştir. Dolayısıyla insana suçluluk veya günahkârlık duygusunu şuurluluk kazandırır. Dinler ve özellikle İslâmiyet kişiye günahkârlık duygusundan kurtulmanın yolunu da göstermiş, ona tövbe imkânını sunmuştur.

Günahkâr olduğu hissine kapılan kimse eğer tövbe yolunu tercih etmez veya tövbesi neticesinde suçluluk duygusunun hafiflediğini hissetmezse psikolojik rahatsızlıklara mâruz kalır. Dinî kaynaklı psikozların temel sebeplerinden birini oluşturan bu hususun, Allah'ın sevgiden ziyade cezalandırıcı yönünü vurgulayan yanlış dinî eğitimden kaynaklandığı

söylenebilir. İslâm dini, günahlar için tövbe kapısının açık olduğunu ve insanın doğrudan Allah'la irtibat kurmasının

gerektiğini ısrarla vurgular. Çünkü Allah tövbeleri kabul edendir ve merhamet edenlerin en merhametlisidir (bk TEVBE).

## BİBLİYOGRAFYA

W. B. Selbie, The Psychology of Religion, Oxford 1924, s. 226-244; L. W. Grensted, Psychology and God, London 1936, s. 129-158; W. E. Oates, The Psychology of Religion, Waco 1973, s. 211-215; G. E. Scobie, Psychology of Religion, London 1975, s. 83-85; C. Bryant, Depth Psychology and Religious Belief, London 1987, s. 20-29; Hayati Hökelekli, Din Psikolojisi, Ankara 1993, s. 273-277; S. Freud, "Obsessive Acts and Religious Practices", Collected Papers, II, London 1924, s. 28-29; A. La Cocque, "Sin", ER, XIII, 325-331.

Ali Köse

# GÜNALTAY, Mehmet Şemsettin

(ö. 1883-1961)

İlim ve siyaset adamı, Türkiye Cumhuriyeti'nin on dördüncü başbakanı.

Eğin'de (Kemaliye) doğdu; babası müderris İbrâhim Edhem Efendi, annesi Sâliha Hanım'dır. Üsküdar Ravza-i Terakkî Mektebi'ni, Vefa İdâdîsi'ni ve birincilikle Dârülmuallimîn-i Âliye'nin fen şubesini bitirdi (1905); bu arada özel olarak Arapça, Farsça ve Fransızca öğrendi.

İstanbul Dârüşşafaka'da hendese muallimliği, Kıbrıs İdâdîsi'nde müdür muavinliği ve müdürlük, 1909'da Maarif Nezâreti tarafından tabii ilimler okumak üzere bir yıllığına gönderildiği İsviçre'nin Lozan Üniversitesi'nden döndükten sonra da Midilli İdâdîsi'nde ve İstanbul Gelenbevi İdâdîsi'nde müdürlük yaptı. 1915'te Dârülfünun Edebiyat Fakültesi medeniyet tarihi, 1917'de Süleymaniye Medresesi dinler tarihi, 1919'da Dârülfünun Edebiyat Fakültesi İslâm kavimleri tarihi ve Süleymaniye Medresesi İslâm felsefesi müderrisliklerine tayin edildi. 1922 yılında Şer'iyye Vekâleti Tedkîkat ve Te'lîfat Heyeti âzası oldu. 1924'te Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi dîn-i İslâm tarihi ve fıkıh tarihi müderrisliğinin yanı sıra fakülte sekreterliğine ve ertesi yıl da aynı fakültenin dekanlığına getirildi (TBMM Sicil Arşivi, Dosya nr. 622). 1931'de Türk Tarih Kurumu'na üye seçildi ve 1941'den itibaren ölümüne kadar bu kurumun başkanlığını yaptı. Bu arada Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde ordinaryüs profesör olarak ders verdi.

İlmî faaliyetlerini devlet adamlığı ile birlikte yürüten Günaltay, 1915'te İttihat ve Terakkî Fırkası'ndan Ertuğrul (Bilecik) mebusu seçilerek meclise girdi ve Dârülfünun'un ıslahat çalışmalarında görev aldı; öğretmenlerin o günkü durumlarını dile getiren konuşmalar yaparak bu konuda kanun çıkarılmasına yardım etti. 1918'de Meclisi Meb'ûsan idare memuru oldu; İttihat ve Terakkî ileri gelenlerini sorgulayan komisyonda bulundu. Meclisin aynı yıl feshedilmesinden sonra nizâmnâme gereği iki yıl daha idare memurluğu sıfatını sürdürdü. 1920'de Teceddüd Fırkası'nın

kurucuları arasında, Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin İstanbul teşkilâtında, arkasından da Kuvâ-yi Milliye içinde yer aldı. 1925'te İstanbul belediye encümeni âzalığına ve bir süre sonra belediye reis vekilliğine seçildi. Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki görevi ise 1923'te Cumhuriyet Halk Fırkası Sivas mebusu ve meclis başkan vekili olmasıyla başladı. Yedi dönem üstüste Sivas, bir dönem Erzincan milletvekili seçildi. 15 Ocak 1949 - 22 Mayıs 1950 tarihleri arasında tek parti devrinin son hükümet başkanlığını yaptı. İktidarın Demokrat Parti'ye geçmesinden sonra 1954'e kadar milletvekilliği görevine devam etti. 1958-1959 yıllarında Cumhuriyet Halk Partisi İstanbul il başkanlığında bulundu. 27 Mayıs İhtilâli'nden sonra, Millî Birlik Komitesi ile beraber kurucu meclisi meydana getiren Temsilciler Meclisi üyeliğine seçildi. 1961 seçimlerinde Cumhuriyet Halk Partisi İstanbul senatörü olarak yeniden meclise girdi. 20 Ekim 1961'de İstanbul'da öldü, vasiyeti üzerine Ankara'daki Cebeci Asrî Mezarlığı'na gömüldü.

İslâm düşüncesi ve tarihi üzerine birçok yayını bulunan Günaltay, 1327'den (1909) itibaren Sırât-ı Müstakîm ve daha sonra Sebîlürreşâd'da çıkan makaleleri ve neşrettiği kitaplarıyla zamanın modernist İslâmcılar'ı arasında yer almıştır. Onun fikrî şahsiyetinin gelişimi üzerinde, içinde yaşadığı olayların ve yetiştiği dönemin büyük etkisi vardır. Saltanat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde ilim ve siyaseti birlikte yürütürken günün şartlarına uyarak düşüncelerinde ve siyasî faaliyetlerinde farklı ve zaman zaman da birbirine zıt fikirleri savunduğu görülür. Meselâ Meclisi Meb'ûsan'da Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye kanunu görüşülürken din, ahlâk, eğitim-öğretim ve dinî yayınlar konusunda İslâm'a uygun olan ve milletvekillerinden büyük destek gören tezleri savunurken başbakanlığı sırasında bunun tam aksi bir tutumla Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesindeki ünlü değişikliğin yapılmasına sebep olmuştur (aş. bk.). Peyami Safa'ya göre birçok dinî eserin ve makalenin yazarı, din âlimi, şeriatçı ve laiklik düşmanı M. Şemsettin Bey başka, eski Cumhuriyet Halk Partisi başvekili, inkılâpçı, laik ve bunlardan da fazla olarak din öğretimi aleyhtarı Şemsettin Günaltay başkadır; bu iki şahsiyet yıllardan beri aynı vücutta birbiriyle ihtilâfsız ve kavgasız yaşamıştır (SR, IX/214, s. 221). Günaltay'ın da içinde bulunduğu bir heyetçe yazılan ve 1931'den 1950 yılına kadar okutulan tarih ders kitapları, verdiği İslâm tarihiyle ilgili yanlış bilgiler sebebiyle şiddetli tenkitlere mâruz kalmış, Günaltay bu kitaplarda

gerçekleri çarpıtmasından ve din öğretimi hakkında sahip olduğu olumsuz görüşlerinden dolayı çeşitli çevrelerce ve özellikle İbrahim Arvas tarafından hakarete varacak derecede eleştirilmiş, konu bir basın davası olarak mahkemeye intikal etmiştir (1959).

Günaltay, dönemin hâkim cereyanı olan pozitivist felsefe ve zihniyetin etkisi altında oluşturduğu bazı fikirlerine İslâm kaynaklarında temel aramaya çalışmıştır. Bu arada Gazzâlî'yi İslâm felsefesinin gelişmesini engellemekle suçlamış, ictihad kapısının kapandığı yolundaki kanaate şiddetle karşı çıkmış, bu kanaatin İslâm dünyasının gelişmesine engel teşkil ettiğini ileri sürmüştür. Tasavvuf mensuplarını, din adamlarını, tekke ve medreseleri de eleştirmiş, İslâmiyet'in akılcı bir din olduğunu, müsbet ilimlere ağırlık verdiğini, müslümanların geri kalmasından İslâmiyet'in değil bu kurumların sorumlu tutulması

gerektiğini savunmuştur. Ayrıca Tanzimat aydınlarının radikal tavırlarıyla Türk toplumuna zarar verdiklerini, cahil gericilerle cahil ilericiler arasında fark bulunmadığını ifade etmiştir.

Fen ve tabii ilimler öğrenimi gördüğü halde M. Şemsettin Günaltay Cumhuriyet devrinde daha çok tarihçi yönüyle tanınmıştır; eserleri ve konferansları da genellikle tarih üzerinedir. Tarihçiliğe Ziya Gökalp'le tanıştıktan sonra başlamış ve onun fikirlerinden etkilenmiştir. Batılı tarihçilerin metotlarını incelemiş, onların yorum getirerek tenkitli tarih yazdıklarını, buna karşılık İslâm tarihçilerinin doğrudan doğruya olayları vermekle yetindiklerini, yorum ve değerlendirmeleri okuyucuya bıraktıklarını, bu bakımdan müslüman müelliflerce yazılan tarih kaynaklarının daha sağlam ve güvenilir olduğunu söylemiş. Batılı tarihçilerin İslâm tarihçileri hakkındaki iddia ve ithamlarını reddetmiştir.

Kuvvetli bir medrese öğrenimi gören, hem Doğu'yu hem Batı'yı yakından tanıma imkânı bulan ve birkaç dil bilen Günaltay düşünceleri, eserleri ve devlet adamlığıyla Cumhuriyet devrinde din-devlet ilişkilerinin şekillenmesinde önemli rol oynamış, özellikle başbakanlığı döneminde din, din eğitimi ve laiklik politikalarında gerçekleştirilen değişiklik ve yeni düzenlemelerde etkili olmuştur. Daha önce bu konuda Cumhuriyet Halk Partisi'nin VII. kongresinde (Aralık 1947) alınan kararların uygulamaya

geçirilmesini Günaltay hükümeti sağladı. 24 Ocak 1949'da meclise sunulan hükümet programında vatandaşın çocuğuna din bilgisi verme hakkını kullanabilmesi için gereken imkânların hazırlanacağı açıklanıyor ve ihtiyarî din öğretimine başlanacağı belirtiliyordu (Arar, s. 205). Cumhuriyet dönemi hükümet programlarında ilk defa din öğretimine yer verilmesi halk tarafından büyük bir sevinçle karşılandı. Önceki hükümet zamanında Millî Eğitim Bakanlığı'nca hazırlatılan, Nurettin Artam ile Nurettin Sevin'in birlikte yazdıkları Müslüman Çocuğunun Kitabı (Ankara 1948), ihtiva ettiği fahiş yanlışlıklar sebebiyle mecliste ve basında şiddetli tenkitlere uğramıştı. Günaltay'ın isteğiyle bu kitabın ilkokullarda okutulmasından vazgeçilerek yerine 1949-1950 ders yılından itibaren Ahmet Hamdi Akseki'ye yazdırılan kitapların konulması din öğretimi bakımından olumlu bir adım teşkil etmiştir. Ayrıca 1949'da imam-hatip kurslarının açılması ve Ankara Üniversitesi bünyesinde İlâhiyat Fakültesi'nin kurulması, bazı Türk büyüklerinin türbelerini ziyarete imkân veren 5566 sayı ve 1 Mart 1950 tarihli kanunla Diyanet İşleri Başkanlığı teşkilâtının daha iyi hale getirilmesini amaçlayan 5634 sayı ve 23 Mart 1950 tarihli kanunun çıkarılması, seçim mevzuatının değiştirilerek tek parti devrinin kapanmasını sağlayan gizli oy-açık tasnife dayalı tek dereceli seçim sisteminin getirilmesi gibi önemli düzenlemeler de onun başbakanlığı zamanında gerçekleştirilmiştir. Fakat bu gelişmelere karşılık Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesinde dinî hayatı kısıtlayıcı nitelikte yapılan değişiklik de bu dönemde olmuştur. Mecliste cereyan eden müzakerelerde bu değişikliğe karşı en ciddi itirazlar Millet Partisi'nin meclis grubu başkanı Osman Nuri Köni'den gelmiş, birçok milletvekilinin de onu desteklemesine rağmen tasarı Başbakan M. Şemsettin Günaltay ile Demokrat Parti sözcüsü Mehmed Fuad Köprülü'nün görüşleri yönünde kabul edilmiş (16 Haziran 1949) ve bu madde, ancak kırk iki yıl sonra 12 Nisan 1991 tarihinde yürürlükten kaldırılabilmiştir.

Eserleri. 1. Fennin En Son Keşfiyatından Telsiz Telgraf, Esîr, Mevcât-ı Esîriyye, Röntgen, Radyum, İyotlar, Elektronlar (İstanbul 1328). 2. Hurâfattan Hakîkata (İstanbul 1332). Sebîlürreşâd'daki bazı yazılarını ihtiva eden bu kitapta İslâmiyet'in ilerlemeye engel olmadığı, ancak sonradan karıştırılan hurafelerden arındırılması gerektiği görüşü üzerinde durur ve Asr-ı saâdet ile daha sonraki dönemleri karşılaştırarak Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinle bugünkü müslümanların dini arasında

büyük farklar bulunduğunu söyler. 3. Târîh-i Edyân (İstanbul 1338). Bu eserinde din, dinlerin tasnifi ve din fikri üzerinde durduktan sonra tabii dinlerle (animizm, fetişizm, totemizm) Hinduizm, Budizm ve Taoizm gibi Uzakdoğu dinlerini inceler. 4. Mâzîden Âtiye (İstanbul 1339). Türk tarihine ait yazılarının yer aldığı bu eserde İslâm'dan önceki Türkler'i ele almış, Ziya Gökalp'in de etkisiyle kurtuluşu İslâmlaşmak, muâsırlaşmak ve Türkleşmek'te bulduğunu açıklamıştır. 5. Zulmetten Nûra (İstanbul 1341). 1913'ten itibaren Sebîlürreşâd'da yayımladığı yazılarından oluşan bu eserde İslâm âleminin fikrî çöküşünün sebepleri ve kurtuluş yolları üzerinde durmuş, İslâm'ın üstünlüklerini anlatmıştır. Mehmed Âkif Ersoy'un övgüsünü kazanan eser halk arasında geniş ilgi görmüştür. Rıfkı Melül Meriç, Ankara İlâhiyat Fakültesi'ndeki derslerinde Hurâfattan Hakîkata, Mâzîden Âtîye ve Zulmetten Nûra adlı eserlerin Midilli İdâdîsi müdürü Orhan Bey'e ait olduğunu ileri sürmüştür (TDEA, III, 404). 6. İslâm'da Târih ve Müverrihler (İstanbul 1339-1341). İslâm tarihçileri ve eserlerini konu alan bu kitap, Yüksel Kanar tarafından sadeleştirilerek İslâm Tarihinin Kaynakları Târih ve Müverrihler adıyla yeniden yayımlanmıştır (İstanbul 1991). 7. İslâm Târihi (birinci kitap, İstanbul 1338 r./1341). İslâm öncesi Arap tarihinden bahseder. 8. Felsefe-i Ûlâ*. Eserin alt başlığı İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri'dir (İstanbul 1339-1341, 1994). 9. Müntehab-ı Kırâat (İstanbul 1339 r./1923). 10. Müslümanlığın Çıktığı ve Yayıldığı Zamanlarda Orta Asya'nın Umumi Vaziyeti (Ankara 1933). 11. Mezopotamya Sümerler, Akadlar, Gutiler, Amürüler, Kassitler, Asurlular, Mittaniler, İkinci Bâbil İmparatorluğu (İstanbul 1934). 12. Suriye ve Palestin (İstanbul 1934). 13. İbrânîler (İstanbul 1936). 14. Türk Tarihinin İlk Devirleri, Uzak Şark, Kadim Çin ve Hind (İstanbul 1937). 15. Türk Tarihinin İlk Devirlerinden Yakın Şark, Elam ve Mezopotamya (İstanbul 1937). 16. La décadence du monde musulman estelle à l'invansion des Seldjoukides (İstanbul 1937). 17. Dil ve Tarih Tezimiz Üzerine Gerekli Bazı İzahlar (Hasan Tankut'la birlikte, İstanbul 1938). 18. Tarih: Lise I (İstanbul 1939). 19. Yakın Şark II: Anadolu, En Eski Çağlardan Akamenişler İstilasına Kadar (Ankara 1946). 20. Yakın Şark III: Suriye ve Filistin (Ankara 1947). 21. İran Tarihi: En Eski Çağlardan İskender'in Asya Seferine Kadar (I. c, Ankara 1948). 22. Yakın Şark IV: Perslerden Romalılara Kadar-Selevkoslar, Nabatiler, Galatlar, Bitinya ve Bergama Krallıkları (1. bölüm, Ankara 1951).

Türk Ansiklopedisi'nde müşavir ve yazar olarak çalışan Günaltay'ın Sırât-ı

Müstakim ve Sebîlürreşâd'dan başka Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Türk Tarih Kurumu Belleten, Düşünce ve İslâm dergilerinde de pek çok makalesi yayımlanmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

TBMM Sicil Arşivi, Dosya nr. 622, Albüm sıra nr. 104; TC Emekli Sandığı Arşivi, Dosya nr. 83-990-043; TC Devlet Salnâmesi, İstanbul 1925-26, s. 188-189; İbrahim Alaeddin Gövsa, Meşhur Adamlar: Hayatları, Eserleri, İstanbul 1933-36, IV, 1490; Hilmi Ziya Olken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi (İstanbul 1966), İstanbul 1979, s. 388-391; İ. Arar, Hükümet Programları: 1920-1968, İstanbul 1968, s. 205; Sadık Albayrak, Son Devrin İslâm Akademisi, İstanbul 1973, s. 12-19; Fahri Çöker, TTK Kuruluş Amacı ve Çalışmaları, Ankara 1983, s. 315-319; Tahsin Banguoğlu, Kendimize Geleceğiz, İstanbul 1984, s. 100; İbrahim Agah Çubukçu, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, Ankara 1986, s. 206-213; İsmail Kara, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, İstanbul 1987, II, 403-405; Osman Keskioğlu v.dğr., Son Çağda İslâm Dünyasında Fikir Hareketleri, Ankara 1989, s. 176-194; Neşet Toku, Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm) -İlk Temsilciler-, İstanbul 1996, s. 251-285; Mehmed Akif Ersoy, "Tenkid ve Takriz, Zulmetten Nûra", SR, X/245 (1329), s. 187-188; TBMM Meclisi Meb'ûsan Zabıt Cerîdesi, Devre 3, İctimâ 4, İn'ikad 58, 27 Şubat 1334 (1918), s. 1012; TBMM Zabıt Cerîdesi, Dönem VIII, c. 16, Toplantı 3, 49, Birleşim 22, Ankara 1949, 50, Ö. 1, s. 446-452; SR, IX/214 (1375/1956), s. 221; "Şemseddin Günaltay", TD, XII/16 (1961), s. 125-127; TTK Bildiriler, IV (1967), s. 2-6, 475-477; M. Şevki Aydın, "Mehmed Şemseddin'in Eğitim Anlayışı", EÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, V, Kayseri 1988, s. 237-252; "Şemseddin Günaltay", TA, XVIII, 174-175; Kemal Karpat, "Türkler (Cumhuriyet Devri)", İA, XII, 403; "Günaltay", TDEA, III, 404-405.

Kâmil Şahin

# GÜNEŞ

I. DİNLER TARİHİ

II. KUR'AN ve HADİS

III. ASTRONOMİ

IV. EDEBİYAT

Türkçe'nin çeşitli lehçelerinde küneş ve Kıpçak Türkçesi'nde kuyaş şeklinde söylenen kelimenin aslı kün (gün) olup dünyanın kendi etrafında bir defa dönüşünün aydınlık kısmı ile (kündüz / gündüz; karanlık kısmı tün / dün) onu aydınlatan gök cismine verilen addır (Clauson, s. 725, 729, 734).

İnsanlık tarihinde güneş kültüne tarih öncesi devirlerden itibaren rastlanmaktadır. Kendisine tapılan bir nesne olarak güneş, zamanla gelişen din sistemleri içinde soyutlaşmak suretiyle sembolik bir kavram haline gelmiştir. Başlangıçta güneşin hayat bahşedici özelliği ve sonraları zamanı tesbit etmekteki yararlılığı göz önüne alındığında güneş kültünün değişik coğrafyalarda eş zamanlı olarak başladığı kabul edilebilir. Bununla birlikte bilhassa soğuk kuzey iklimlerinde güneşin hayat verici özelliği, bu iklimlerde gelişen dinlerin güneş kültü anlayışlarını daha fazla etkilemiş olmalıdır. Zihnî gelişmenin ileri basamaklarında güneşin semavî yönü takvim ve falcılık alanlarında da uygulamaya konulmuştur. Tarih öncesi devirlerde güneş kültüyle ilgili bilgilerin çoğu arkeolojik malzemeden gelir. Kuzey Avrupa'nın, Alacahöyük başta olmak üzere Anadolu'nun ve Kafkasya'nın çeşitli arkeolojik merkezlerinde yapılan kazılarda ele geçirilen Bronz Çağı'na ait çok sayıda güneş kursunun güneş kültünde kullanıldığı bilinmektedir. Öte yandan arkeoloji terminolojisinde "svastika" (gamalı haç) denilen tarih öncesi bezeme motifi de stilize edilmiş güneş kursudur.

Sumerler'de güneş tanrısı, kült merkezi Larsa olan Utu idi ve ay tanrısı Nanna'nın oğlu kabul ediliyordu. Her gün doğuşundan batışına kadar

gökyüzünde dört fırtına ilâhı tarafından çekilen bir araba ile yol aldığına inanılırdı. Utu aynı zamanda adalet tanrısı idi ve dürüst insanların yardımcısı, kötülerin düşmanı kabul ediliyordu; yeminler de onun adı üzerine edilirdi. Utu, benzer fonksiyonlarla ve Şamaş (Ar. şems) adıyla Sâmî Akkadlar'a, gelişen Mezopotamya uygarlığı aracılığıyla da Anadolu'da oturan ve Hint-Avrupalı bir kavim olan Hititler'e geçmiştir.

Eski Mısır'da güneş kültüyle ilgisi bulunan tanrıların kozmogoni ile de yakından ilgili oldukları ve yaratılışta önemli rol oynadıkları görülür. İlk kozmogoni, güneş tanrısı Atum'u yaratıcı tanrı ve onun kült merkezi Iunu (Heliopolis; geniş bilgi için bk. AYNİŞEMS) şehrini de yaratılış yeri olarak göstermektedir. Daha sonra panteonda güneşle ilgili başka tanrıların da ortaya çıktığı görülür. Bunların en önemlileri güneşin sabah, öğle ve akşam görünümlerini temsil eden Amon, Ra ve Ptah üçlüsü idi. Horus da şahin şeklinde bir gök tanrısıydı ve gözlerinden biri güneş, diğeri ay olarak telakki ediliyordu. Uzun Mısır tarihinde zaman zaman Aşağı veya Yukarı Mısır'ın yükselmesi yahut birleşmesi gibi siyasî sebeplere bağlı olarak bazı tanrıların daha fazla önem kazandığı ve bazan da birbirleriyle özdeşleştikleri görülür. Önce Eski Krallık döneminde Ra, Heliopolis'te Atum'la Ra-Atum şeklinde özdeşleştirilerek ilk varolan tanrı sayılmış ve hem yer hem de gök tanrısı olarak kozmik düzenin koruyucusu kabul edilmiştir. Daha sonra Orta Krallık döneminde hükümet merkezinin Thebes'e taşınması Ra'nın, kült merkezi bu şehir olan Amon'la birleştirilmesine yol açmış, böylece Aşağı ve Yukarı Mısır'ın millî tanrısı haline gelen Amon-Ra, tanrıların kralı ve aynı zamanda firavunların da babası sayılmıştır. Yeni Krallık dönemi firavunlarından IV. Amonofis (m.ö. 1363-1347), tahta çıktıktan kısa bir müddet sonra aslında güneşin tam zeval vaktindeki durumunun sembolü olan güneş kursunun tanrısı Aton'u, yani kavram olarak en güçlü güneşi tek tanrı ilân etti ve Akhetaton ("Aton'un ufku"; bugünkü Amarna höyüğü) adını verdiği yeni bir şehir kurarak idare merkezini oraya taşıdı; kendi adını da Akhenaton'a (Aton'un hizmetkârı) çevirdi. Ancak diğer tanrılara tapınma yasaklanıp Aton devlet zoruyla hâkim kılındığı için halk tarafından benimsenmedi. Sonuçta Amon-Ra rahiplerinin başlattığı kanlı bir ayaklanma ile tarihin belgelerle tesbit edilebilen bu ilk monoteizmi ortadan kaldırıldı ve yine eski düzene dönüldü. Mısır'da güneşin değişik isim ve sıfatlarla da olsa daima en önemli tanrı durumunda bulunması, hayat vericiliğinin ve kozmogonideki

yerinin yanı sıra firavunların babası sayılmasının da etkisiyledir.

Eski İran dininin bir taraftan Grek ve Roma, diğer taraftan Hindistan'ın Vedalar dönemi diniyle etkileşimi söz konusudur; bu durum güneş kültü alanında da kendini göstermektedir. Eski Hint ve İran metinlerinde "gök" anlamına gelen Varuna ve "gün ışığı, aydınlık" anlamına gelen Mitra isimleri ortaktır. Avesta'da güneş hvar adını alır. Yasta'da (VI, VII) özel bir güneş kültünün olduğu bilinmektedir. Bu, Bundahışn (V, 1-7) ve Šāyast lā-Šāyast'ta (XXI, 1-7) çeşitli açılardan dile getirilir. Fakat eski İran'ın en önemli güneş kültü tanrı Mitra etrafında teşekkül etmiştir. Zerdüşt öncesi dönemde kutsal antlaşma ve ışığın tanrısı olarak bilinen Mitra, Avesta'da savaşçı bir tanrı konumunda görülür ve bir ilâhi ona adanmıştır (Yasta 10). Zerdüştî takviminin yedinci ayında kutlanan Mihricân bayramı da onun adına düzenleniyordu. Ahamenî metinlerinden anlaşıldığı kadarıyla Ahura Mazda ve Anahita ile birlikte Mitra'ya da tapılmaktaydı. Mitra, Kuşan İmparatorluğu döneminde Mioro adını almış ve sikkelerde bir güneş ilâhı olarak tasvir edilmiştir. Temelde ışığın tanrısı olan Mitra hızlı atlarıyla

her gün güneşi çekmekteydi. Bütün bu özelliklerinin dışında bereketin ve refahın da tannsıydı. Herodot, İranlılar'ın yeryüzü, ateş ve su gibi güneş için de kurban kestiklerini nakleder (Tarih, s. 71). Yine eski İran'da rahipler dışındaki insanların da güneş doğarken, öğle vakti ve öğleden sonra olmak üzere günde üç defa dua etmeleri istenirdi. Mitraizm'in zamanla İran topraklarının dışına taşarak özellikle Roma ve Anadolu'da mistik bir kült sistemi geliştirdiği görülür (I-IV. yüzyıllar arası; aş. bk.).

Hindistan'da güneşle ilgili kültler oldukça yaygındır. Her Hindû günlük faaliyetine güneşe dua ederek başlar. Bununla birlikte Hinduizm içerisinde bağımsız bir güneş dininden söz edilemez. Ancak Hint tanrılarından Varuna, Mitra, Surya, Savitri (Savitar), Vişnu, Dyaus güneşle doğrudan veya dolaylı olarak irtibatlandırılmıştır. Rig Veda'da güneş Surya adını alır; ayrıca başka pek çok isimle de zikredilir. Agni ve İndra ile birlikte Vedalar'ın üç büyük tanrısından biri olan, Rig Veda'daki on ilâhinin kendisine adandığı Surya, özellikle Kuzey Hindistan'da yaygın bir ilâh haline gelmiştir. Kuzeyde Kusanlar'in idaresi müddetince tanrı Surya etrafında Saura Hinduizmi adını alan özel bir mezhep gelişmiştir. XV. yüzyıldan sonra etkinliğini kaybeden bu mezhebin temeli, kutsal kitabı

Samba Purana'ya göre Surya veya güneşin yüceltilmesine dayanıyordu. Hindistan'da diğer bir Vedalar dönemi güneş tanrısı Savitri veya Savitar'dır. Bazan Surya ile özdeş kabul edilen bu tanrı Vedalar'da hayatın kaynağını meydana getirir. Hinduizm'deki üç büyük ilâhtan biri olan Vişnu da tasavvura göre hareket halindeki güneştir. Güneşle ilişkili bir başka tanrı ise gök tanrısı Varuna'nın gözü olduğuna inanılan Mitra'dır. İkisinin birlikte gökyüzünde zafer arabaları sürdüğü, 1000 altın sütunu ve 1000 kapısı olan gök saraylarında yaşadığı kabul edilir.

"Tanrıların yolu" anlamına gelen Japonlar'ın yerli ve millî dini Şintoizm'de Amaterasu güneş tanrıçası olarak düşünülmüş ve kendisine ibadet edilmiştir. İlk defa VII. yüzyılda yazıldığı kabul edilen Japon kozmogonisi, ülkenin ve insanlarının yaratılışını, iki kutsal kitap Kojiki ve Nihongi'de kaydedilen ilâhî çift İzanagi ve İzanami mitine dayandırmaktadır. İnanışa göre aslında kardeş olan İzanagi ve İzanami "göğün yüksek düzlüğü"nden yere inmişler ve birleşerek seksen kara parçasını, seksen adayı ve 8 milyon tanrıyı yaratmışlardır. Onlar tanrıların ve insanların atalarıdır; ülkeyi ve bütün bitki çeşitlerini yaratan evrensel çifttir. Başlangıçta İzanagi gök-baba, İzanami de yer-ana olarak telakki edilmişti. Daha sonra anlatıma göre İzanami ateş tanrısı Kagutsuchi'yi dünyaya getirmiş, o da İzanami'nin ölümüne ve Yomi'ye (öteki dünya) gönderilmesine yol açmıştı. Bunun üzerine İzanagi Yomi'ye gitmiş ve İzanami'yi geri getirmeyi başarmıştı. Dönüşte ilk işi temizlenmek olmuş, gözlerini ve burnunu temizlemesinden güneş tanrıçası Amaterasu, ay tanrısı Tsuki-Yomi ve şiddetli fırtına tanrısı Susano-wo doğmuştur. Gökyüzü ve yeryüzünü kaplayan aydınlık bölgesi Amaterasu'ya, gece bölgesi ay tanrısına, okyanuslarla gizli varlıklar bölgesi de Susano-wo'ya tahsis edilmişti. Milâttan önce 660'ta başa geçen ilk Japon imparatoru Jimmu-Tenno, Amaterasu'nun doğrudan torunu olarak düşünülmüş, böylece güneş tanrıçası Japon dinindeki diğer tanrıların başı ve mikado (imparator) sülâlesinin de atası kabul edilmiştir. İnanışa göre Amaterasu insanların işlerini, özellikle mikadonun refah ve idaresini gözeten genel bir inayete sahiptir. Şinto öğretisine göre, sembolü ayna olan Amaterasu göklerde görülebilen ve yeryüzünde bilinip saygı duyulan en büyük gerçektir.

Grek dininde Apollo ile Helios güneş tanrısı olarak kabul edilmişlerdi. Özellikle Apollo, babası baştanrı Zeus'la karşılaştırılan ve kendisine içten

duygularla ibadet edilen büyük bir tanrıydı. Bu tanrı güneşin ışıtıcılığının, aydınlığın, mûsiki, kehanet, tıp ve okçuluğun tanrısı, sığırların koruyucusu, aklî ve fizikî yeteneklerin sağlayıcısı olarak biliniyordu; ay ve av tanrıçası Artemis de onun ikiz kız kardeşiydi. Olimpos tanrılarından olmayan diğer güneş tanrısı Helios, güneşin ulûhiyyeti değil doğrudan kendisidir; Selene ile (ay) Eos da (şafak) titanlar soyundan gelen bu tanrının kız kardeşleridir. Önemli tanrılar arasında yer alan Helios'un doğduğu yerden başlayarak dünyayı çevreleyen Okyanus ırmağı üzerinden batış yerine doğru gökyüzü boyunca bir saltanat arabasını sürdüğü, karanlık saatlerde de altın bir kayık içinde Okyanus'un derinliklerinden başlangıç noktasına, yani doğduğu yere doğru gittiği kabul edilmiştir. Mezopotamya'da olduğu gibi Grek dünyasında da güneş üzerine yemin edilir, ayrıca birisinden intikam alınacağında güneşe yakarılırdı.

Belli başlı yerli Roma tanrıları arasında güneşe rastlanmamaktadır. Roma dini, başta Grek dini olmak üzere eski Akdeniz dinlerinden ve özellikle eski İran'da ortaya çıkmış olan Mitraizm'den önemli ölçüde etkilenmiştir. Persler'in Mitra (yenilmez güneş) ibadetinden son derece hoşlanan Romalı askerler, onu Tuna nehrinden Britanya'ya kadar bütün imparatorluk topraklarına yaymışlardır. Her ne kadar Mitraizm ilk defa milâttan önce 67'de Roma'ya ulaşmışsa da yayılması milâttan sonra II. yüzyılda, eğitimli sınıfların onun cazibesine kapılmasından sonra olmuştur. Mitra'nın Romalı askerler arasında çok sevilmesinin sebepleri askerlerin cesaret, itaat, açıkgözlülük, başarı ve kendine güvenini sembolize etmesidir. Diğer taraftan 270'lerde imparatorluğun bu inancı sahiplenmesi de onun yayılmasını hızlandırmıştır. Mitra'nın Roma dünyasına cazip gelmesinin diğer bir sebebi ise onun sır ve hikmet karışımı görüşlere sahip olmasıdır. Bu görüşler, ruhun ölümsüzlüğü ve yedi gezegen sahası boyunca yükseldiği inancı üzerinde yoğunlaşmıştı. Mitraizm'in Roma'da üstünlük sağlamasıyla Hıristiyanlığın yükselişi arasında sıkı bir benzerlik bulunmaktadır. Mitra'nın da bir kayadan veya Hz. Îsâ gibi mağarada bir bakireden doğduğu, mucizeler gösterdiği, daha sonra Ahura Mazda'nın onu hakikat ve aydınlık tanrısı, arkasından da yüce varlığın güneş tanrısı haline getirdiği, nihayet göğe yükseldiği ve orada ölümsüzler arasına karıştığı, ayrıca kendisine inananlara yardım etmeye ve onları kutsamaya her an hazır olduğu inancı benimsenmişti. Mitraizm'deki bu hayatın son olmayıp sonsuz mutluluk veya acı dolu bir hayata geçiş olduğu, mahşer günü Mitra'nın

çağırmasıyla ölülerin kabirlerinden kalkacağı, dünyada iyilik yapanların göğe yükseleceği, kötülerin ise karanlıklar bölgesine atılacağı yolundaki inançlar da Hıristiyanlık'takilerle benzerlik taşıyordu. Aynı şekilde hıristiyanlardan önce Mitraiştler'de haftanın ilk günü pazardı ve 25 Aralık da Hz. Îsâ'dan önce Mitra'nın doğum günü idi. Mitraizm, IV. yüzyılın sonlarında diğer putperest kültlerle birlikte şiddetle yasaklanmış, Hıristiyanlığın Roma'ya hâkim olmasının ardından da tamamen ortadan kalkmıştır.

Aztek kozmogonisine göre insanlığın yaratılışı, her biri büyük bir tanrı

tarafından idare edilen beş döneme ayrılmaktadır. 1. Jaguar Güneşi. Bu dönemin nezaretçi tanrısı, sonunda kendini güneşe dönüştüren Tezcatlipoca idi. Onun zamanında jaguarlar insanları ve yeryüzünü imar eden devleri yemişlerdir. 2. Rüzgâr Güneşi. Kasırgaların dünyayı tahrip ettiği ve sonunda insanların maymuna dönüştüğü bu devrin nezaretçi tanrısı Ketzalkoatl'dır. 3. Ateş Yağmuru Güneşi. Nezaretçi tanrı Tlaloc'tur. Yağmur tanrısı Tlaloc'un dünyaya ışık verdiği bu dönem bir ateş yağmuruyla sona ermiştir. 4. Su Güneşi. Su tanrıçası Chalchiuhtlicve'nin nezaret ettiği dönemin sonunda bir tûfan gelip insanları balığa dönüştürmüştür. 5. Hareket Güneşi. Aztekler'in de yaşamış olduğu son kozmik dönemin adı dünyayı sona erdirecek olan zelzeleyi haber vermektedir; nezaretçi tanrı güneş tanrısı Tonatiuh'tur. Her dönemin sonunda tamamen yok edilen ve ardından daha yüksek bir derecede yeniden yaratılan insanların yaratılış amacı, insan yüreği yedirerek güneş tanrısının kuvvetini tazelemektir. Bu yüzden Aztekler savaşta ele geçirdikleri düşmanlarının yüreklerini güneşe takdim ederlerdi; böylece yaptıkları savaşlara da meşrûluk kazandırmış oluyorlardı.

Eski Türk dininde güneş kültü mevcutsa da güneş kozmogonide yer tutmamış, sadece gök tanrı inancına dayalı sistemin önemli bir parçasını oluşturmuştur. Hunlar'dan itibaren kutsal kabul edilen güneş dişi, ay ise erkektir. Güneş ve ay insanın ölümlü olmasına karşılık ebedîdir; ancak kendilerine ait güçleri yoktur, güçlerini ve ışıklarını tanrıdan alırlar. Altay Türkleri, güneşin kırıntılarından yaratılan ve insanlara daima iyilik getiren tanrı Suyla'ya da çok önem verirlerdi. Sibirya kavimlerinden Ostyaklar güneşe ve lekelerine bakarak fal açarlardı. Samanlar üzerlerine ay ile güneşi temsil eden yuvarlak levhalar takarlardı ki bunlar da sihir amacıyla

kullanılmaktaydı. Marco Polo’nun seyahatnâmesiyle Oğuznâme’deki ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla güneş bayraklarda amblem olarak da resmediliyordu (Roux, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, s. 106). Güneşin sembolik hayvanı ise kartaldı. Türkler’in Maniheizm’i kabul edişiyle birlikte güneş dinî önemini yitirmiş, ancak yine de Türkçe Maniheist metinlerde Kün Tegnri adıyla varlığını sürdürmüştür.

İbrânîce Eski Ahid’de güneş için şemeş ve heres kelimeleri kullanılır; rabbinik literatürde ise bazan “sıcaklık” anlamındaki hâmmâh kelimesine de rastlanır. Yahudi geleneğine göre güneş, mevsimlerin düzenlenmesi ve günün aydınlatılması için Allah tarafından yaratılışın dördüncü gününde meydana getirilmiştir (Tekvîn, 1/14-19). Güneşi yapan ve hazırlayan Allah (Mezmur, 74/16) ona emir verir, o da itaat eder (Eyub, 9/7); ayrıca görevini yapmak suretiyle Allah’a hamdetmiş olur (Mezmurlar, 148/3). Güneş sonunda kararacak (İşaya, 13/10; Hezekiel 32/7 vd.), fakat Allah’ın hâkimiyeti başladığında şimdikinden yedi kat daha fazla parlayacaktır (İşaya, 30/26; Enoch, 93/16). Bu ifadelerden, erken yahudi düşüncesinde güneşin sadece bir gök cismi olarak algılandığı anlaşılmaktadır. Eski Ahid’de güneş, özellikle Filistin’deki güneş kültleri hakkında bilgi verilirken geçer. Buna göre bölgede Beth Şemeş (Yeşu, 15/10; I. Samvel, 6/9) ve En Şemeş (Yeşu, 15/7; 18/17) gibi önemli güneş kültü merkezleri vardı. Yahudilere bu kült kesinlikle yasaklanmış (Tesniye, 4/19) ve güneşe kulluk edenin taşlanarak öldürüleceği bildirilmiştir (Tesniye, 17/3-5). Bununla birlikte Yahuda Kralı Manasse bu kültü resmen kabul etmiş (II. Krallar, 21/3, 5), Kral Yoşiya ise yasaklayıp ortadan kaldırmıştır (II. Krallar, 23/5, 11). Ancak Hezekiel’in günlerinde dahi bu kültün yahudiler arasında mevcudiyetini sürdürdüğü görülmektedir (Hezekiel, 8/16). Rabbinik gelenekte güneşin nasıl yaratıldığıyla ilgili pek çok rivayet nakledilmiştir. Bunlara göre güneş ve ay eylülün 28’inde yaratılmış, başlangıçta ikisinin hacmi eşit iken sonradan ayınki küçültülmüştür. Önce güneş Ya‘kūb’un hâmî yıldızıydı, fakat daha sonra Allah güneşi Esav’a, ayı Ya‘kūb’a uygun gördü. Cehennemde kötüleri yakacak olan ısının kaynağı da güneştir. Ayrıca Yahudilikte her yirmi sekiz yılda bir defa kutlanan “güneşe şükran” günü vardır. Son olarak 18 Mart 1981’e rastlayan bu günde Allah’ın güneşi yaratması ve güneşin bereketi takdis edilir.

Yeni Ahid’de güneşle ilgili inançlar geleneksel yahudi görüşü

doğrultusundadır. Güneş yalnızca bir gök cismidir ve herhangi bir kutsiyete sahip değildir (Matta, 13/43; Vahiy, 6/12). Bazan da ölümü sembolize etmek için kullanılmıştır (Matta, 27/45-56; Markos, 15/33; Luka, 23/44-49). Fakat Ortaçağ ikonografisinde güneşin Hz. Îsâ'nın sembolü olarak kullanıldığı görülür. Romanesk sanatta zamana hâkim olan Hz. Îsâ zamanı belirleyen güneşle özdeş tutulmuş ve bir güneş diski halinde tasvir edilmiştir. Hıristiyan ikonografisinde Hz. Îsâ ve azizlerin başında bulunan hâlenin kökeni de bazı uzmanlarca aya, bazılarınca güneşe bağlanmaktadır.

Bazı araştırmacılar, Câhiliye dönemi dininin temelde yıldızlara tapmak olduğunu ve bütün tanrı isimlerinin özde Ay (baba), Güneş (anne) ve bunların kızları Zühre'den (Venüs) meydana gelen semavî üçlüye (trinity, teslîs) irca edildiğini söylemektedirler. Kur'ân-ı Kerîm'de, "Gece ve gündüz, güneş ve ay O'nun alâmetlerindendir. Eğer Allah'a ibadet etmek istiyorsanız güneşe de aya da secde etmeyin; onları yaratan Allah'a secde edin" (Fussılet 41/37) denilmek suretiyle Câhiliye Arapları arasında güneş kültünün mevcudiyeti belirtilmektedir (Cevâd Ali, VI, 51, 55). Tedmûr kitâbelerinde erkek olarak geçmesine rağmen Câhiliye Arapları güneşi dişi kabul etmişlerdi. Maînliler, Hadramutlular, Katabânlılar ve Sebeliler arasında güneşin bir tanrıça ve ay tanrısının kızı olduğuna inanılırdı. Arabistan'da güneş kültünün ne zaman başladığı bilinmemekte, ancak Câhiliye dönemi onomastiğinde sıkça rastlanan Abdüşems adından İslâmiyet'in çıkışına kadar yaygın biçimde devam ettiği anlaşılmaktadır (ayrıca bk. ARAP [İslâm'dan Önce Araplar'da Din]).

## BİBLİYOGRAFYA

Clauson, Dictionary, s. 725, 729, 734; Herodotos, Tarih (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1973, s. 71; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), I, 230-232; G. L. Berry, Religions of the World, New York 1873, s. 24, 36-40, 53, 56-58; J. F. Clarke, Ten Great Religions, New York 1896, s. 96-98; S. Mathews - G. B. Smith, A Dictionary of Religion and Ethics, London 1921, s. 13-14, 30-33, 120-121, 133-134, 139, 229-230, 272, 301, 318, 410, 413, 429-432, 449, 461-462, 482; G. W. Gilmore, "Light and Darknes", a.e., s. 260; D. Saurat,

A History of Religions, London 1934, s. 86 vd.; M. Eliade, Traité d'histoire des religions, Paris 1949, s. 117-141; a.mlf., Patterns in Comparative Religions, London 1976, s. 231-233, 343; a.mlf., Histoire des crayances et des idées religieuses, Paris 1983, II, 349, 390-391; A. Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Ankara 1955, s. 25, 34, 54-57, 152-159, 162, 167-168, 179, 189, 193; O. J. Wiseman, "Babylonia", NBD, s. 123-124; J. S. Wright, "Divination", a.e., s. 320-321; K. A. Kitchen, "Egypt", a.e., s. 351-352; T. C. Mitchell, "Moon", a.e., s. 841-842; W. J. Cameron, "Sun", a.e., s. 1223; H. Ringgren - A. V. Ström, Religions of Mankīnd (trc. N. L. Jensem), Philadelphia 1967, s. 34, 56-58, 134, 234, 294, 305-306, 345, 409-411;

H. J. Schoeps, An Intelligent Guide to the Religions of Mankind, London 1967, s. 53, 91-94, 117-123, 134-137; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 51, 55; F. H. Hilliarad, How Men Worship, London 1969, s. 15-28, 37-39, 75; N. Smart, The Religious Experience of Mankind, New York 1969, s. 33, 91, 185, 286-287, 293-299, 310, 317-320, 325-326, 333-334; a.mlf., The World's Religions, London 1989, s. 182-185, 193-199; G. van der Leeuw, Le religion, Paris 1970, s. 55-61; DCR, tür.yer.; Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, İstanbul 1972, s. 168; S. Morenz, Egyptian Religion (trc. Ann E. Keep), New York 1973, s. 16-30, 43, 66, 116-118, 144-145, 163, 174-179, 243-344; İsmail Raci al-Faruki, "The Ancient Near East; Mesopotamia", Historical Atlas of the Religions of the World, Mcmillan 1974, s. 3, 10-11; S. Lauchili, "Ancient Greece and Rome", a.e., s. 41; G. Parrinder, Worship in the World's Religions, London 1974, s. 40; T. Ling, A History of Religion East and West, Mcmillan 1974, s. 1-2; Behçet Necatigil, Mitologya, İstanbul 1978, s. 12-13, 17-18, 25; G. C. Vaillant, Aztecs of Mexico, London 1978, s. 52, 176-180, 191-192; M. Bucaille, Kitâb-ı Mukaddes, Kur'ân ve Bilim (trc. Suat Yıldırım), İzmir 1981, s. 54; J. Chevalier - A. Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, Paris 1982, s. 891-896; Ekrem Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, İstanbul 1984, s. 27-28, 71, 74-75, 100-102, 121; Şaban Kuzgun, İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik, Ankara 1985, s. 29-49; Hikmet Tanyu, Türkler'de Tek Tanrı İnancı, İstanbul 1986, s. 156; J. R. Hinnells, Dictionary of Religions, London 1988, tür.yer.; M. M. Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi, İstanbul 1990, c. I; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, İstanbul 1991, II, 47-51; H. Biedermann, Dictionary of Symbolism, New York 1992, s. 330-332; Şinasi Gündüz, "Kur'an'daki Sâbiîler'in Kimliği

Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, Samsun 1992, s. 43-81; Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ankara 1993, s. 89, 107; M. Fatih Keşler, Kur’an’da Yahudiler ve Hıristiyanlar, Ankara 1993, s. 44-48; J-P. Roux, Türklerin ve Moğollar’ın Eski Dini (trc. Aykut Kazancıgil), İstanbul 1994, s. 103-109; a.mlf., “Turkic Religions”, ER, XV, 87-94; F. Challaye, Dinler Tarihi (trc. Semih Tiryakioğlu), İstanbul, ts., s. 101-102; T. H. Gaster, “Sun”, İDB, IV, 463-465; E. R. Pike, Encyclopedia of Religion and Religions, London 1951, tür.yer.; An. Pa., “Aztec”, EBr., II, 937-939; David Carrasço, “Aztec Religion”, ER, II, 23-29; Thorkild Jacobsen, “Mesopotamian Religions”, a.e., IX, 447-466; Gherardo Gnoli, “Mithraism”, a.e., IX, 580-582; Ş. Young, “Stars”, a.e., XIV, 42-46; Jean Rhys Bram, “Sun”, a.e., XIV, 132-143; F. von Oefele, “Sun, Moon and Stars (Introductory)”, ERE, XII, 48-61; E. N. Fallaize, “Sun, Moon and Stars (Primitive)”, a.e., XII, 62-65; S. Hagar, “Sun, Moon and Stars (American)”, a.e., XII, 65-71; E. J. Thomas, “Sun, Moon and Stars (Buddhist)”, a.e., XII, 71-73; M. A. Canney, “Sun, Moon and Stars (Hebrew)”, a.e., XII, 80-83; A. S. Geden, “Sun, Moon and Stars (Hindu)”, a.e., XII, 83-85; M. Anesaki, “Sun, Moon and Stars (Japanese)”, a.e., XII, 88.

Ahmet Güç

## II. KUR’AN ve HADİS

Yeryüzündeki hayatı ve ilk dönemlerden beri insanları birçok bakımdan etkileyen güneş, Kur’ân-ı Kerîm’in üzerinde en çok durduğu iki gök cisminden biri olup (diğeri ay) Allah’ın üzerine yemin ettiği nesneler arasında yer alır; bu yeminin geçtiği 91. sûre onun adını taşımaktadır (eş-Şems). Güneş Kur’ân-ı Kerîm’de otuz bir defa şems, bir defa da “gündüzün işareti” anlamında âyetü’n-nehâr adıyla anılmıştır (el-İsrâ 17/12). Güneşin ışık kaynağı, ayın ise yalnızca parlak olduğunu ifade etmek için bunların farklı kelimelerle nitelendirildikleri görülür. Güneş hakkında gösterici (mubsıra), ziyâ ve yanıp parlayan bir lamba (sirâcün vehhâc) veya sadece

lamba (sirâc) gibi benzetmeler yapılmış ve bu kelimelerin bir kısmı bazan tek başına zikredilmiştir (el-İsrâ 17/12; el-Furkān 25/61; en-Nebe' 78/13). Bunun yanında sadece aydınlık oluşu veya parlak kılındığı belirtilmiştir (Yûnus 10/5; el-Furkān 25/61; Nûh 71/16). Güneş için değişik sıfatlar seçilmesi, onun çeşitli durum ve işlevlerini açıklamak amacıyla, meselâ yanıp parlayan bir lamba veya bir çerağa benzetilmesi, enerji kaynağının kendi içinde bulunduğunu anlatmak için olabilir. Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde cehennemle güneş arasında benzetmeler yaptığı görülmektedir. Meselâ, "Ateş (nâr) rabbine, 'Benim bir kısmım diğer kısmımı yiyor' diye şikâyette bulundu. Yüce Allah da onun biri yazın, öteki kışın olmak üzere iki defa nefes almasına izin verdi. Mâruz kaldığınız en şiddetli sıcaklarla, sizi en çok üşüten zemheri işte budur" (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 10; Müslim, "Mesâcid", 185; İbn Balaban, IX, 277, nr. 7423) şeklindeki sözleriyle Resûl-i Ekrem'in, "güneşte devamlı surette hidrojen gazının helyuma dönüştüğü ve bu sırada ortaya enerji çıkarken bu gazın devamlı surette azaldığı" gerçeğini anlatmak istediği düşünülebilir. Yazın sıcak günlerinde öğle namazının serinlik çıkıncaya kadar ertelenmesini tavsiye ederken de Hz. Peygamber'in yine böyle bir benzetmesiyle karşılaşılmaktadır (bk. Müslim, "Mesâcid", 180). Kur'an'da cennetin mutedil iklimi anlatılırken de şems kelimesi "hararet" anlamında kullanılmıştır (el-İnsân 76/13).

Işık kaynağı olan gök cisimlerinin yaratılışı şüphesiz ki sonradan vuku bulan bir olaydır; daha önce uzayda mutlak bir karanlık hüküm sürüyordu. Konuyla ilgili âyetlerde karanlığın aydınlıktan önce zikredilişi bu gerçeğin bir ifadesi sayılabilir. Meselâ, "Hamd gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur" (el-En'âm 6/1) meâlindeki âyet ile, "Göklerle yer bitişik bir halde iken... " (el-Enbiyâ 21/30) mealindeki âyetin tefsirinde Abdullah b. Abbas ilk önce ortada yalnız karanlığın bulunduğunu söyler (bk. es-Sâbûnî, II, 506). Işık veren kütlelerin bu duruma gelişini anlatmak için âyetlerde "ca'l" (yapma; yaratma, yoktan var etme) fiili, "mevcut bir madde ve nesneye belli şekil ve nitelikler kazandırma" anlamıyla kullanılmıştır. Buna göre yukarıdaki âyette yer alan "önceleri göklerle yerin birleşik tek bir kütle olduğu" ibaresiyle, "gök adaların (galaksi) başlangıçta kızgın birer gaz bulutu iken (nebülöz) zamanla yıldızların ateş topu şeklinde yoğunlaşması üzerine bugünkü duruma geldikleri" ilmî tesbitinin dile getirilmiş olduğu düşünülebilir. Tek başına güneşin aydınlatma niteliği anlatılırken de daima ca'l fiilinin

kullanıldığı görülür. Bazan da, “Allah göğün gecesini karartıp aydınlığını ortaya çıkardı” (en-Nâziât 79/29) âyetiyle, “O -karanlıkları- yarıp sabahları çıkarandır” (el-En‘âm 6/96) meâlindeki âyette olduğu gibi güneşin adı anılmadan aydınlatma olayına dikkat çekilir.

Kur’an’da diğer gök cisimlerinin olduğu gibi güneşin de hareketlerine yer verilmiş ve bu hareketlerden “sibâha” (yüzme) ve “cerâ” (akma) fiilleriyle bahsedilmiştir. İki âyette geçen sibâha fiilinin her iki yerde de felekle birlikte kullanıldığı görülür: “O geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı yaratandır. Her biri bir felekte yüzmektedir” (el-Enbiyâ 21/33); “Ne güneş aya yetişebilir ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir felekte yüzmektedir” (Yâsîn 36/40). Bu âyetlerde felek ile gökyüzü (veya gök cisimlerinin yörüngeleri; bk. FELEK) kastedilmekte ve ayla güneşin burada birbiriyle yarış içinde olmadan -birer gemi gibi-kendi rotalarında yüzdükleri bildirilmektedir.

Cerâ fiili ise güneşin ve diğer gök cisimlerinin büyük çaplı dairevî hareketleriyle ilgili olmalıdır. Bu konuda beş ayrı âyet bulunmakta ve bunların yalnız birinde (diğer dördü er-Ra’d 13/2; Lokman 31/29; Fâtır 35/13; ez-Zümer 39/5) sadece güneşin hareketi söz konusu

edilmektedir: “Güneş kendisi için belirlenen yerde akar. İşte bu azîz ve alîm olan Allah’ın takdiridir” (Yâsîn 36/38). Müfessirler bu âyete zaman ve mekân açısından olmak üzere iki ayrı yorum getirmişlerdir. Mekânı esas alanlara göre güneş belli bir noktaya kadar, zamanı esas alanlara göre ise belli bir sürenin sonuna kadar akıp gitmesine devam edecektir. Müfessirlerin büyük çoğunluğu ikinci görüşü benimsemiş, fakat hareket için ayrı ayrı zaman süresi tayin etmiştir. Bir kısmına göre bu, âlemdeki mevcut düzenin bozulmasına kadar geçecek olan zamandır; bazıları ise güneşin akıp gitmesini yıllık veya günlük hareketi olarak anlamışlardır (İbn Kuteybe, s. 365; Beyhakī, s. 393-394; Zemahşehrî, V, 96; Ebüssuûd, VII, 168; es-Sâbûnî, III, 163). Herhalde güneşin bu tayin edilmiş akıp gitme hareketiyle Herkül takım yıldızına doğru gidişi, yani Samanyolu içerisindeki saatte 72.000 km. hızla 250 milyon yılda tamamladığı hesaplanan bir dönüşü kastedilmiştir. Abdullah b. Mes‘ûd, İkrime ve Abdullah b. Abbas güneşin söz konusu hareketiyle ilgili âyeti, “Güneş hiç durmadan ve herhangi bir gevşeklik göstermeden devamlı surette bir tarafa

doğru akıp gider” şeklinde anlamışlardır. Böyle mâna verildiğinde âyet, “Düzenli seyreden güneşi ve ayı size faydalı kıldı...” (İbrâhim 14/33) âyetiyle de uyum içinde olmaktadır (İbnü’l-Cevzî, VII, 19; Kurtubî, XV, 28; es-Sâbûnî, III, 163). Güneşin akıp gitme hareketiyle ilgili âyet hakkındaki Hz. Peygamber’in açıklaması ise şöyledir: “Resûl-i Ekrem -etrafındakilere-, ‘Bu güneş nereye gidiyor biliyor musunuz?’ diye sordu. Oradakiler, ‘Allah ve resulü bilir’ dediler. Bunun üzerine Peygamber şu açıklamada bulundu: ‘Güneş arşın altındaki belli yerine kadar gider ve orada secdeye kapanır. Secde durumunda iken ona, yüksel ve geldiğin yerden geri dön denilir; o da geri dönüp doğu tarafından doğar. Sonra arş altındaki belli yerine varıncaya kadar akıp gider. Orada secdeye kapanır ve bu halde iken ona, yüksel ve geldiğin yerden geri dön denilir; o da geri dönüp doğduğu yerden tekrar doğar ve bu şekilde akıp gitmesine, insanlar Allah’tan korkmadan her istediklerini yapar hale gelinceye kadar devam eder. Nihayet yine arşın altındaki belli yerine vardığı zaman ona, yüksel ve batıdan doğ denilir; o da batısından döner” (Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 4, “Tevḥîd”, 22-23, “Tefsîr”, 36/1; Müslim, “Îmân”, 250).

Kur’an’da ve hadislerde kıyamet sırasında vuku bulacak olaylar anlatılırken güneşten bahsedilir. Bazı müfessirler, “Güneşle ay bir araya getirildiği zaman” (el-Kıyâme 75/9) mealindeki âyeti güneşle ayın ve dolayısıyla dünyanın çarpışması şeklinde yorumlamışlardır. Bir hadiste de güneşin arza çok yaklaşacağı ve o sırada insanlardan ter boşalacağı ifade edilmektedir (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 3, 9; Hâkim, IV, 571). Adını güneşin kıyamet günündeki halinden alan Tekvîr sûresinde ise güneşin dürülüp tortop edileceği bildirilmektedir (et-Tekvîr 81/1).

Güneş, gökteki belirli düzenin bozulmasına kadar olan sürede bütün seyir ve dönüşlerini hiç şaşmaz bir şekilde ve ince bir plan dahilinde sürdürecektir. “Güneş ve ay bir hesaba göre hareket etmektedir” (er-Rahmân 55/5) meâlindeki âyet bu durumu açıklamaktadır. Güneşle ayın hareketleri insanlık için birer takvim oluşturmuş ve İslâmiyet’te belli bazı ibadetler zamana bağlı olduğu için Kur’an özellikle bu hususa dikkat çekmiştir: “Biz geceyi ve gündüzü birer delil olarak yarattık ve rabbinizin nimetlerini aramanız, ayrıca yılların sayısını ve hesabını bilmeniz için gecenin karanlığını silip yerine gündüzün aydınlığını getirdik” (el-İsrâ 17/12; ayrıca bk. Yûnus 10/5).

Ay ve güneş tutulması (husûf ve küsûf) eski çağlardan beri kehanete dayalı yorumlara tâbi tutulmuştur. Hz. Peygamber bunlara sadece birer tabii gök olayı şeklinde bakmış ve ilim dışı yaklaşımlara şiddetle karşı çıkmıştır. 9 (630) yılında ölen oğlu İbrâhim'in defni sırasında güneş tutulunca bazı kimseler bunu Câhiliye dönemi inanışlarıyla yorumlamak istemişler, Resûl-i Ekrem ise insanları bu tabii olay karşısında onun yaratıcısı olan Allah'ı teşbih etmeye ve iki rek'at küsûf namazı kılmaya davet etmiştir (Buhârî, "Küsûf", 1, 6; "Bedʾü'l-ḫalḳ", 4; Müslim, "Küsûf", 10; Nesâî, "Küsûf", 10; ayrıca bk. KÜSÛF).

"Gökte burçları var eden, onların içinde bir sirâc (güneş) ve nurlu bir ay barındıran Allah yüceler yücesidir" (el-Furkān 25/61) meâlindeki âyette güneş ve ay gökteki burçlar sistemine nisbet edilmiştir. Bazı müfessirler, âyette geçen "sirâc" kelimesini güneş yerine öteki parlak yıldızlardan biri olarak yorumlamışlardır (Taberî, XIX, 19-20; Kurtubî, X, 9; Nesefî, IV, 454).

İslâmiyet güneşe, Allah'ın varlığının bir belgesi ve insanlığın hizmetkârı (er-Ra'd 13/2; İbrâhim 14/33; en-Nahl 16/12; Lokmân 31/29) olmaktan başka bir gözle bakmamıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Bedʾül-ḫalḳ", 4, 10, "Tevḥîd", 22-23, "Tefsir", 36/1, "Fiten", 25, "Enbiyâʾ", 3, 9, "Küsûf", 1, 6; Müslim, "Mesâcid", 180, 185, "Îmân", 248, 250, "Küsûf", 10; İbn Mâce, "Fiten", 32; Nesâî, "Küsûf", 10; İbn Kuteybe, Tefsîru ġarîbi'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1398/1978, s. 365; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), XII, 12; XVII, 17-19; XIX, 19-20; XXI, 7; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 571; Beyhakī, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, Kahire 1358, s. 393-394; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. M. Mursî Âmir), Kahire 1397/1972, V, 96; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, VII, 19; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Tahran, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), XX, 71, 167-168; Kurtubî, el-Câmiʿ, X, 9; XI, 286; XIII, 65; XV, 28; Ebü'l-Berekât en-

Nesefî, Tefsîr, Kahire, ts. (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), IV, 454; Nîsâbûrî, Ġarâ᾿ibü'l-Kur᾿ân (Taberî, Câmiʿu'l-beyân [Bulak] içinde), XVII, 19; İbn Balabân, el-İḥsân bi-tertîbi Ṣaḥîḥi İbn Hibbân (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1407/1987, IX, 277; Ebü's-Suûd, Tefsîr, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), VII, 168; M. Ali es-Sâbûnî, Muḫtaṣaru Tefsîri İbn Kesîr, Mekke, ts. (el-Mektebetü'l-Faysaliyye), II, 506-507; III, 163-164; M. Bucaille, Tevrat, İnciller, Kur'ân-ı Kerîm ve Bilim (trc. Suat Yıldırım), İzmir 1981, s. 239, 248.

Celal Yeniçeri

## III. ASTRONOMİ

Güneşin yere göre görünür hareketini en iyi biçimde açıklayan ilk önemli teori, milâttan önce 11. yüzyılda yaşamış ünlü bilim adamı Hipparkhos tarafından ortaya atılmıştır. Hipparkhos, güneşin hareketlerini açıklamak için Aristo'nun evren modeline uygun bir sistem geliştirmiştir. Aristo'nun evren modeli şöyledir: Yer evrenin merkezinde ve hareketsizdir; güneş dahil bütün gök cisimleri yerin etrafında dairesel olarak dönerler ve hızları sabittir. Ancak yapılan gözlemler, gezegenlerin muntazam bir hızla hareket etmediğini ve ayrıca yerden uzaklıklarının sürekli değiştiğini göstermekteydi. Dolayısıyla gözlemler Aristo'nun temel prensipleriyle uyuşmuyordu. Hipparkhos dış merkezli (eksantrik) bir sistem kullanarak aradaki uyuşmazlığı ortadan kaldırmaya çalıştı.

Hipparkhos tarafından ileri sürülen ve daha sonra Batlamyus'un geliştirdiği bu teoriyi İslâm astronomları olduğu gibi kabul etmişlerdir. Buna göre güneş gerçekte kendi mümessel yörüngesinde değil bu yörünge ile aynı düzlemde bulunan dış merkezli bir yörünge, yani

"merkezi kaymış" bir daire (felekü'l-hârici'l-merkez, dış merkezli daire, eccentric) üzerinde bir yıllık sürede dolanmaktadır; bu daire güneşin dış merkezli yörünge-sidir. Buna göre güneş bir yıl boyunca "r" yarı çaplı bir daire çizer, yer ise bu merkezden "e" kadar bir mesafede bulunur (şekil 1).

Burada önemli olan yerin merkezden ne kadar kaydırılacağının, yani dış merkezliliğin (eccentricity) hesabıdır. Hipparkhos, bu yörüngenin merkeziyle yerin merkezi arasındaki mesafeyi mevsim farklarından faydalanarak hesaplar ve bunu, yörüngenin yarı çapı her biri “p” ile ifade edilen altmış birim kabul edildiğinde 2,5P olarak verir. Bu değeri Batlamyus 2P 29II Bettânî 2,08p, Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî ise 2,16p-2,33p olarak vermektedir.

Yerin merkezden ne kadar kaydırılacağının tesbiti için kullanılan bu yöntemde dönence noktalarının kesin biçimde belirlenebilmesi çok zor olduğundan daha başlangıçta işin içine hata giriyordu. Başka bir yöntem de geliştirilemediği için bu uygulama XVI. yüzyıla kadar sürdü. Copernicus (ö. 1543) ve Tycho Brahe (ö. 1601), dönence noktalarını hesaba katmayan ve “üç gözlem noktası yöntemi” adı verilen yeni bir usul geliştirdiler. Ancak bunun İslâm dünyasında çok önceleri Bîrûnî (ö. 1061 [?]), Nasîrüddîn-i Tûsî, Müeyyedüddin el-Urdî ve Nizâmeddin en-Nîsâbûrî gibi ilim adamları tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Takıyyüddin er-Râsıd da (ö. 1585) Sidretü’l-müntehâ adlı eserinde, gök cisimlerinin yörünge elemanlarını hesaplamak için bu üç noktalı yöntemi uygulamış ve Copernicus ile Tycho Brahe’nin çalışmalarını daha ileri götürerek dış merkezlik değerini 2P 0I 34II 34III 53IV 41V 8VI şeklinde vermiştir. Bu değer Copernicus’ta 1P 56I, Tycho Brahe’de ise 2P 9I 2II 24III’tür. Bu sistemde birincisi, dış merkezli dairenin merkezinden bakıldığında güneşin ortalama hareketiyle oluşan $$ açısı, ikincisi, güneşin yerden bakıldığında görülen hareketiyle oluşan a açısı, üçüncüsü, güneşte birleşen bu iki görüş hattının meydana getirdiği i açışı olmak üzere üç açı ortaya çıkmaktadır (bk. şekil). Bunlardan açısına “güneş düzeltimi” (ta‘dîlü’ş-şems, equation of sun) denir ve en büyük değeri Hipparkhos tarafından 2° 13I, Me’mûn zamanında yapılan ölçümlerde 1° 59I ve Bettânî tarafından da 1° 58I olarak hesaplanmıştır. Buna göre r açısının yardımıyla kolayca tesbit edilebilin güneşin yerden görülen hareketi ((); 180° için °°°°°°°°°°°°°180° için °°°°°° °°° olmaktadır.

Böyle bir dış merkezli sistemde güneşin hareketi bakımından iki nokta meydana gelir. Bunlardan biri güneşin yere en yakın olduğu “perije noktası” (hadîd), diğeri de en uzak olduğu “apoje noktası”dır (evc). Batlamyus apoje noktasının sabit olduğunu kabul etmiş, İslâm astronomları ise bu fikre karşı

çıkmışlardır. Bu noktanın hareket ettiğine ilişkin ilk verileri Bettânî'nin (ö. 929) bulduğu söylenirse de Fergānî (ö. 861'den sonra) Cevâmiʿu ʿilmi'n-nücûm adlı eserinde apojenin hareketinden bahseder ve bu noktanın yılda 36II katederek ekliptiğin kutupları etrafında batıdan doğuya doğru döndüğünü belirtir. el-Mecisṭî'nin doktrinlerinden birine karşı çıkış olan bu görüş diğer İslâm astronomları tarafından da benimsenmiş ve daha sonra Batı'ya geçmiştir. Apojenin yıllık hareketini Copernicus 24II, Tycho Brahe 45II ve Takıyyüddin er-Râsıd da 63II olarak tesbit etmişlerdir; gerçek değer ise 61II'dir.

İslâm astronomları, geçe-gündüz eşitliği zamanının geriye kayma (precession of the equinoxes) miktarını da oldukça doğru bir şekilde belirlemişlerdir. Konuya ilişkin ilk bilgileri verenler Mâşâallah b. Eserî ile (ö. 815) Fergānî'dir. Mâşâallah b. Eşerî Maʿrifetü ḥareketi'l-eflâk adlı eserinde, sabit yıldızlar küresinin bir yüzyılda bir derece (bir günde 36II) katet-tiğini belirtir. Aynı değeri Fergânî de vermektedir ki bu Batlamyus'un bulduğu ile aynıdır. Bu değeri Bettânî 54II, Nasîrüddîn-i Tûsî ise günümüzde tesbit edilen 50II, 26'lık değere çok yakın bir şekilde 51II olarak hesaplamıştır.

Zamanın ölçülmesini, güneşin bir yıl süresince dış merkezli kendi yörüngesi boyunca dolanımı ile doğudan batıya doğru olan günlük hareketi tayin etmektedir. Güneş bir yılda burçlar kuşağının on iki burcunu kateder ve tekrar başlangıç sayılan Koç noktasına (nuktatü'l-i'tidâl, ilkbahar noktası, vernal point) geri döner. Batlamyus, bu hareketin miktarını 365 gün 5 saat 55 dakika 12 saniye, Bettânî de 365 gün 5 saat 46 dakika 24 saniye olarak verir; gerçek miktar ise 365 gün 5 saat 48 dakika 46 saniyedir.

İslâm astronomları, güneş tutulmalarının başlangıç ve sürelerini tayin etme usullerinde güneşin paralaksı, görünür büyüklüğü, yere olan uzaklığı gibi konularda Batlamyus'un görüşlerini benimsemişlerdir.

Evrenin merkezinde yerin değil güneşin bulunduğu düşüncesi Copernicus tarafından ortaya konulmuştur. Gerçi Coperniçus'tan çok önce, Grek astronomu Samoslu Aristarkos da (ö. milâttan önce 230) güneşi merkez alan bir sistem önermiş, ancak bunu o dönemde hâkim olan Aristo fiziği sebebiyle kimseye kabul ettirememişti. Copernicus'a göre evrenin merkezi

güneştir; yer de dahil olmak üzere bütün gezegenler onun çevresinde, ay ise yerin çevresinde döner. Ancak Copernicus'un güneşin hareketine ilişkin hesapları Batlamyus'unkilerden farklı değildir.

Güneşe ve güneş sistemine ait kanunları tesbit eden Johannes Kepler'dir (ö. 1630). Kepler, Tycho Brahe'nin dikkat ve özenle topladığı gözlemlerine ait verilere dayanarak tekrar tekrar yaptığı hesaplar sonucunda, gezegenlerin dairesel yörüngeler üzerinde muntazam hızlarla döndükleri temel prensibini terketmiş ve aşağıdaki üç kanunu ortaya koymuştur: 1. Gezegenler güneşin çevresinde elips yörüngeler çizerler ve güneş bu elips yörüngelerin odaklarından birinde bulunur. 2. Güneşi gezegene bağlayan vektör eşit sürelerde eşit alanlar süpürür. 3. Bir gezegenin periyodunun (T) karesinin, güneşe olan ortalama uzaklığının (a) küpüne bölümü, başka bir gezegenin periyodunun (T1) karesinin ortalama uzaklığının (a1) küpüne bölümüne eşittir (T2/a3 = T12/a13).

Gezegenlerin niçin güneşin çevresinde döndüğü sorusunun cevabını ise Isaac Newton (ö. 1727) vermiştir. Ona

göre gezegenleri güneşin çevresinde tutan, bir taşın düşmesine sebep olan kuvvettir. Dolayısıyla eğer bir taş, merkezkaç kuvvetiyle çekim kuvvetinin dengeleneceği bir mesafeye fırlatılırsa düşmeyecek, yerin çevresinde dönüp duracaktır. Böylece yapma uydu kuramının temel prensibini de ilk defa açıklamış olan Newton, çekimin matematiksel ifadesini F = M. m / r2 (iki cismin arasındaki çekim kuvveti cisimlerin kütleleriyle doğru, aralarındaki mesafenin karesiyle ters orantılıdır) şeklinde formüle etmeyi başarmıştır. Newton daha sonra bunun bütün evrende geçerli olduğunu kanıtlamış ve bundan dolayı adına "evrensel çekim yasası" denilmiştir.

Güneşin mahiyeti hakkındaki sorular, XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde bulunan spektral analiz ve gelişen astrofizik sayesinde cevaplandırılabilmiştir. Spektral analiz, herhangi bir gök cisminin yaydığı ışığın spektroskop adı verilen aletten geçirilerek o cismin kimyasal yapısı hakkında bilgi edinilmesidir. Konu üzerinde ilk çalışan, güneş ışığını bir prizmadan geçirerek bu ışığın gerçekte yedi ana renkten oluştuğunu ortaya koyan Newton'dur. 1802'de W. Hyde Wollaston güneş ışığının spektrumunu (tayf) incelerken üzerinde birtakım karanlık çizgiler bulunduğunu farketmiştir.

1814’te Joseph Fraunhofer, bu siyah çizgilerin güneşten çıkan ışıkların daha soğuk gazlardan geçmesi sebebiyle spektrumda yer aldığını belirlemiş, 1856’da da G. Robert Kirchoff ve Robert Wilhelm Bunsen, spektrum çizgileriyle sıcaklık arasında bir bağıntının varlığını tesbit etmişlerdir. Kirchoff’un adıyla anılan bu kanuna göre her elementin spektrumda kendine özgü bir yeri vardır. Bu çizgiler aracılığı ile spektrumda belirli yer alan elementlerin hangileri olduğu bulunabilir. Aynı şey yıldızlar için de geçerlidir ve bu yöntemle yıldızların kimyasal yapısı hakkında ayrıntılı bilgiler elde edilebilir. Buna dayanan Angelo Secchi (ö. 1878), yıldızların beyaz veya mavi ışık veren hidrojen ağırlıklılar, bünyelerinde pek çok element barındıran ve sarı ışık verenler (güneş bu gruba dahildir), kimyasal molekülleri barındıran ve kırmızı ışık verenler, aşırı kırmızılar olmak üzere dört ana grupta toplanabileceğini belirlemiştir.

Günümüzde yapılan en son araştırmalar, galaksimizde yer alan 1011 yıldızdan sadece biri olan güneşin yaklaşık % 9O’ının hidrojenden, geri kalan yaklaşık % 10’unun helyumdan meydana geldiğini göstermektedir; ağır elementler ise %o 1 nisbetindedir. Ancak yüzey sıcaklığı bütün kimyasal elementlerin buharlaşma noktasının çok üzerinde olduğu için tamamen sıkışmış gaz halindedir (suya göre ortalama yoğunluğu 1,4’tür).

Güneşin yaklaşık rakamlarla yerden uzaklığı 149,6 × 10.000.000 km., en yakın yıldızdan uzaklığı 40 × 1012 km., çapı 1.392.000 km., kütlesi 2 × 1030 kg., yüzeyinde sıcaklığı 6000° C, en iç kısmında sıcaklığı 13.000.000° C’dir.

Güneş ve güneş sistemi bundan 6-8 milyar yıl kadar önce, çok daha büyük bir alanı kaplayan ve çok daha fazla hidrojen atomundan oluşan gaz moleküllerinin birbirlerini çekmesiyle oluşmaya başlamıştır. Büzülme zaman içinde hızlanarak gaz kütlesinin merkezinde büyük bir çekirdeğin doğmasına yol açmış, daha sonra bu kütle merkezkaç kuvvetinin etkisiyle ekvatorda genişleyerek kutuplan basık bir küre şeklinde güneşi ve onunla birleşmeyen artakalmış gaz kütleleri de dönüşe katılarak gezegenleri meydana getirmiştir. Ancak doğuş aşamasında güneşin merkezindeki atomik basınç ile kütlesinin oluşturduğu basınç denge durumunda değildi. Güneş bugünkü dengeli yapıya yaklaşık 3-4 milyar yıl sonra ulaştı ve aynı süreçte sıcaklığı da dengeli hale geldi. Denge durumu, yayılan ışın

miktarının üretilen enerji miktarına eşitliğiyle sağlanmaktadır. Ancak nükleer reaksiyonlar sonucunda hidrojen helyuma dönüşmekte ve böylece ortalama moleküler ağırlık yavaşça artarken buna paralel olarak ısı yükselmekte ve çap da genişlemektedir. Böylece gelecekte güneş dev bir kırmızı yıldız (kırmızı dev) haline gelecek, ardından hidrojeni bitinceye kadar parlaklığı artacak, daha sonra da büzülmeye başlayarak cüce bir beyaz yıldız (beyaz cüce) durumunu alacaktır. Her yıldızın sınırlı bir yaşı vardır ve ortalama ömür süresi kütlesine bağlıdır. Yıldız, kütlesi ne kadar fazla ise yakıtını o derece hızlı tüketir ve çabuk ölür. Güneş orta yaşlı bir yıldızdır ve yaklaşık 5 milyar yıl daha dayanacak kadar hidrojene sahiptir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ptolemy (Batlamyus), Almagest (trc. R. C. Taliaferro), London 1952, s. 77-107; Fergânî, Cevâmiʿu ʿilmi'n-nücûm ve uṣûlü'l-ḥarekâti's-semâviyye (trc. Jacobus Golius), Amsterdam 1669 → (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986; N. Copernicus, On the Revolutions of the Heavenly Spheres (trc. C. G. Wallis), London 1952, s. 510-529, 636-642, 653-674; R. Wolf, Geschichte der Astronomie, München 1877, s. 47, 160, 173; C. A. Nallino, al-Battānī sive Albatenii Opus Astronomicum, Milano 1899-1907, I, 41, 43, 71, 104, 135; II, bk. güneş cetvelleri; P. Duhem, Le système du monde, Paris 1914, s. 204-214; J. L. E. Dreyer, A History of Astronomy from Thales to Kepler, New York 1953, s. 148, 162-164, 192-193, 240-280; B. Richmond, Time Measurement and Calendar Construction, Leiden 1956, s. 160-161; 0. Neugebauer, The Exact Sciences in Antiquity, Rhode Island 1957, s. 191-207; Br. Ernst - Tj. E. De Vries, Atlas of the Universe, Nelson 1961, s. 211-215; E. J. Dijksterhuius, The Mechanization of the World Picture, Oxford 1961, s. 54-57, 109-115; Sevim Tekeli, "Takiyyüddin'de Güneş Parametrelerinin Hesabı", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 703-710; a.mlf., "Osmanlılar'ın Astronomi Tarihindeki En Önemli Yüzyılı", Fatih'ten Günümüze Astronomi: Prof. Dr. Nüzhet Gökdoğan Sempozyumu, İstanbul 1994, s. 69-85; a.mlf., "Birûnî'de Güneş Parametrelerinin Hesabı", TTK Belleten, XXVII/105 (1963), s. 25-36; a.mlf., "İslâm Dünyasında Güneş Parametrelerinin Hesabı", Araştırma

AÜDTCF Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, V, Ankara 1967, s. 1-43; C. Ronan, The Cambridge World's Science, London 1984, s. 207-223; C. Schoy, "Şems", İA, XI, 408-409.

Yavuz Unat

## IV. EDEBİYAT

Divan edebiyatında genellikle âfitâb, hurşîd, mihr, şems ve neyyir-i a'zam gibi isimlerle anılan güneş rengi, parlaklığı, şekli, sıcaklığı, yüksekliği, hareketi, bütün insanlarca bilinip tanınması, dördüncü felekte bulunması, dünyayı aydınlatması, ışıklarının her tarafa ulaşması, gölgenin ve inanışa göre zerrenin varlığına sebep olması gibi özellikleriyle ele alınmış, bu münasebetle çeşitli hayal ve benzetmelere konu edilmiştir.

Işıklarının dünyayı kaplaması sebebiyle "mihr-i âlem-tâb, âfıtâb-ı âlem-ârâ" gibi kelimelerle de anlatılmıştır. Memduh da (övülen) güneş gibi "cihân-gîr"dir; "nûr-efşân, rahşân, dırahşân, şu'le-dâr, pür-nûr, ziyâ-küster, âlem-tâb, tâbende, nûr-ı çeşm-i âlem, cihân-ârâ" sıfatlarıyla bir ışık kaynağı şeklinde ele alınır. "Sıddîk gibi k'ola mukārin Muhammed'e / Mihr ile tuttu ülfet-i vahşet-zedâ seher" (Necâti Bey) beytinde şair Hz. Peygamber'i güneşe, subh-ı sâdıkın "sâdık" kelimesinden hareketle dostu "sıddîk" lakaplı Hz. Ebû Bekir'i de sehere benzetmiştir. Güneş herkesçe bilindiği için "meşhur" veya "şöhret-i âfâk" diye adlandırılır. İspata muhtaç olmayan bir şey için de "gün gibi rûşen" (hüveydâ) denir. Bu durumda güneş sevgili veya övülenin benzetilenidir; fakat sevgili veya övülen ondan daha üstün gösterilir. Sevgilinin yüzü yahut yanağı güneşe, saçları geceye, âşık da karanlık gecede yalnız kalmış garibe

benzetilir. Güneş görününce yıldızlar kaybolur, yağmur diner; sevgili yüzünü gösterince de âşığın yıldız ve yağmura benzeyen göz yaşları görünmez olur. Tasavvuf edebiyatında da Hak nuru tecelli edince âşığın vücudundan eser kalmaz. Işınlarının veya aydınlığının yere vurması "yüzü yerde, yüzün düşüp sürünür, yerlere yüzün sürer" sözleriyle ifade edilir.

Batışı “zeval, tenha bir yana gitmek, felekten yüz döndürmek”, doğuşu ise “yüz urup âsitânı öpmek, mâhın işini bitirmek, zer-i encümü dermek” sözleriyle anlatılır. Güneşe uzun süre bakmak mümkün değildir. Bu durum hüsn-i ta‘lîl yoluyla anlatılır. Bazan, güneşe bakınca sevgili veya övülen hatıra geldiği için gözlerin yaşardığı, bazan da güneşin, sevgilinin yanağı dururken neden bana bakıyorsun diye kendine bakanı gözüne hançer sokarak cezalandırdığı şeklinde güzel sebeplere yer verilir. Güneşin sıcaklığı “germ etmek, germ eylemek, germ olmak” sözleriyle ateş hayali içinde ifade edilir. Gökyüzü tennûr, güneş de ateş şeklinde düşünülerek onun ay harmanına od saldığı söylenir.

Doğudan doğduğu için “sultân-ı hâver” denilen ve sevgilinin gülümsemesi doğuşuna benzetilen güneşin gökyüzündeki hareketi “garba, şarka varmak, yârin kûyunda dolaşmak, döne döne uçmak, üstüne dönmek, hercaîlik etmek, geştetmek, devretmek, çizginmek” ve meydana getirdiği kızıllık da “kan ağlamak” gibi sözlerle anlatılır; bazan da bu kızıllık her gün “bin kan eden” cellâda benzetilir. Batan güneşin üstündeki koyuluklar siper, yere gömülen şuleleri de kılıçtır. Güzelliğiyle ünlü Yûsuf’un kuyuya atılması ve zindana girmesi güneşin batmasına, güneş batınca görülen sararmış ay, babası Hz. Ya‘kūb’un hüzünler kulübesine (bk. BEYTÜLAHZÂN) ve yıldızlar da onun göz yaşlarına benzetilir. Yine batışı “zevâle ermek, başını vermek, korkudan gök kalkanını yüzüne tutmak” sözleriyle de ifade edilen güneş, kapıları aydmlatışından dolayı da kapı kapı gezen dilenci gibidir. Delileri zincire vururlar ve güneşin ışınları da zincire benzer. Onun için güneşin dağlarda, sahralarda görünmesi deli divane gibi dağlara düşmek şeklinde yorumlanır. Ay ışığını güneşten alır. Güneşin ay harmanına od salmasıyla bu hususa işaret edildiği gibi genellikle güneş doğunca ayın kaybolması da anlatılmış olur.

La‘l, yakut, zebercet, safir gibi bazı kıymetli taşların, güneşin taşı toprağı terbiye etmesi sonucunda oluştuğuna inanılır ve “zer ü gevher saçmak, cevâhir dökmek” sözleri güneşin ışınlarıyla birlikte bu inanışı yansıtır; aynı şekilde güneşe benzeyen sevgili veya övülenin de lutfuyla âşığı ve kulunu terbiye etmesi beklenir. Yine sevgilinin Bedahşan la‘line benzeyen dudakları da onun güneşe benzeyen yanağı sayesinde oluşmuştur. Güneş, çiğ tanelerini buharlaştırarak göğe yükselmelerine sebep olur. Aşk güneşinin (muhabbet mihri) ateşi de âşığın vücudunu çiğ damlaları gibi yok

eder; bunun gibi övülen de düşmanlarını ortadan kaldırır. Gölgenin varlığı ışıkla meydana geldiği için güneşe bağlıdır; zerre ise gün ışığında görülebildiği için onun eseri kabul edilir. Özellikle zerre, güneşin geçtiği yerlerde tenâsüp, tezat, mübâlağa yoluyla ve çeşitli mukayeseler içinde ele alınır. Bu durumda sevgili ve övülen güneş, âşık ve kul da gölge ve zerre olarak hayal edilir; "sâye sultanı" (himaye edici) sözü de buna işarettir. Güneş doğunca karanlık (zulmet) kaybolur ve övülen de tıpkı onun gibi zulmü ortadan kaldırır.

Güneş rengârenk ışınlarıyla tavusa benzer. O, sanki gece kargasının ay yumurtasını kanatları altına alması sonucu seher vaktinde ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda altın kanatlı bir şahbazdır (akdoğan); her seher gece kargasını avlayarak ortalığı aydınlatır. Gökyüzü fânus, güneş bir mumdur. Işığı ve hareketi sebebiyle hokkabaz, âteşbaz veya fişekçidir. Gökyüzü tekke, güneş ise parlaklığından dolayı "gözü kaşı yok, yüzü ak, alnı açık" bir ışık dervişi veya nurdan seccadesi sırtında gezen kalenderî bir derviş-i nûrânîdir. Işınlarının elif, yuvarlağının "h" ($$) harfine benzerliğinden dolayı "âh" mazmununu da ihtiva eder. Güneş bizzat ışık kaynağıdır, başkasına muhtaç değildir; bu sebeple vahdetin ifadesidir. Şekil, renk ve parlaklık yönünden sevgilinin yüzüne ve aynaya, yuvarlaklığından dolayı somun ekmeğine benzetilir; ışınlarının oka benzetilmesi sonucu da sadak şeklinde hayal edilir.

Sevgilinin saçları yüzünü örttüğü zaman güneş tutulmuş gibi olur. Bundan dolayı zülüf "fitne-i âhir zaman", onun altındaki yüz de kıyamet güneşi kabul edilmiştir. Sevgiliyi gören kişi yüzüne gün doğmuş, gözü aydın olmuş, gün görmüş sayılır. Âşık her zaman sevgilinin yüzünün açık olmasını istemez; bazan da zülfünü yüzünden kaldırmamasını arzu eder. Çünkü güneş ne kadar çok açılırsa sıcağı da o derece artar ve insanı yakar. Güneşin sabahları çırılçıplak dağlar arkasından doğması, Mecnun gibi dağlara düşmüş âşığı hatırlatır. Buna sebep de sevgilinin yanağını kıskanması veya ona olan tutkusudur. Güneş viranelere de girer. Sevgilisinden uzak kalmış âşığın gönlü de virane gibidir. Bu gönül viranesini ancak sevgili aydınlatır. Güneşin doğuşunu uyumayanlar görebilir. Âşıklar da geceyi uykusuz geçirdiklerinden sabahı iple çekerek sevgiliyi hatırlatan güneşin doğuşunu görmek isterler.

Esas itibariyle güzellik sembolü olan güneş, yüksekliği yönünden de sevgili ve övülenin benzetileni olmuştur: “Başı göğe ermek” deyimiyle buna işaret edilir. Güneşin ve Hz. Îsâ’nın dördüncü gökte bulunduğuna inanılır. “Rif‘at” kelimesi ile Hz. Îsâ, “âsumân-rif‘at” sözüyle de hem güneş hem Hz. Îsâ kastedilir. “Sultân-ı taht-ı çârümîn” tabiri güneşin dördüncü gökte oluşuyla ilgilidir. Güneş gökyüzünün sultanı, ay onun veziri, Utârid kâtibi, Zühre sâzendesi, Mirrîh başkumandanı, Müşteri kadısı, Zuhal hazinedarı, burçlar şehirleri, felekler ise hükmü altındaki ülkeleridir. Güneş ilm-i tencîme göre sa‘d-ı evsat (orta uğurlu yıldız) kabul edilir ve sevgili veya övülen hakkında kullanılan “saadet güneşi” sözü de bu inanıştan kaynaklanır. Yine ilm-i tencîme göre güneş pazar günü ile perşembe gecesine hâkimdir; mensupları zeki, kuvvetli, zevk u safaya düşkün ve hayalperest olurlar. İtidal üzere sıcak (hâr) ve kuru (yâbis) tabiata sahiptir; sarı renk ona mensuptur. Ay ve Müşteri dostu, Zühre ve Zuhal düşmanıdır. Bu arada Zühal’in siyah renge hâkim ve yedinci gökte bulunuşu sebebiyle kara cahillerin yüksek mevkilere çıkmalarından şikâyet edilir. Güneşin asıl burcu Esed’dir; Hamel burcuna girdiği Nevruz ilkbaharın başlangıcı kabul edilir. Akrep burcuna girmesi ayda olduğu gibi uğursuzluk sayılır.

Güneşin en iri, parlak ve yakıcı şekli olarak kuşluk vaktine ve kıyamet günündeki hallerine yer verilir. Kıyamet alâmetlerinden olan güneşin batıdan doğması ve güneş tutulması da çeşitli tasavvurlara konu olur. Güneş eski simya ilmine göre altındır. Mihr kelimesi “sevgi” anlamıyla da ele alınarak güneş cinas yoluyla rengi, şekli ve parlaklığı yönünden çeşitli nesnelere benzetilir. Güneş “âfi-tâb-ı aşk, hurşîd-i saâdet, mihr-i kerem, hurşîd-i cevr, hurşîd-i sitem, hurşîd-i

himmet, devlet güneşi” gibi mücerret kavramları ifade için de kullanılır. XV. yüzyılın ünlü divan şairi Ahmed Paşa, devrin padişahı Fâtih Sultan Mehmed için yazdığı yetmiş beyitlik Güneş Kasidesi’nde “güneş” kelimesini mısra sonlarında redif olarak kullanmış ve kelimenin çağrıştırdığı bütün mazmunları ortaya koymuştur.

Divan edebiyatı kadar olmamakla birlikte halk edebiyatında da güneşin geniş bir kullanım alanı vardır. Özellikle sevgili “gönül güneşi” olarak adlandırılır ve türkülerle mânilerde önemli bir yer tutar. Güneşin hikâye ve masallarda kötülükleri, karanlıkta işlenen suçları engellediği için halk

inançları açısından âdeta kutsallık kazandığı görülür. Birçok yerde ayla birlikte zikredilen güneş atasözleri ve deyimlerde de fazlaca kullanılmıştır (mimaride ve güzel sanatlarda güneş için bk. ŞEMSE).

## BİBLİYOGRAFYA

Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı, İstanbul 1943, s. 205; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Divanı'nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 247-252; a.mlf., "Kasîde", TDL, LII/415-417 (1986), s. 27-39; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 437-447; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Divanı Tahlili, Ankara 1987, s. 442-445; a.mlf., Taşlıcalı Yahyâ Bey Divanı'nda Kozmik Unsurlar (yüksek lisans tezi, 1981), Hacettepe Üniversitesi, s. 60-104; a.mlf., "Âha Dair", TK, XXV/292 (1987), s. 499-504; Sabahattin Küçük, "Divan Şiirinde Güneş Üzerine Bir Deneme", Mehmet Kaplan İçin, Ankara 1988, s. 149-176; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 375-377; Ahmet Atillâ Şentürk, Ahmed Paşa'nın Güneş Kasidesi Üzerine Düşünceler, İstanbul 1994; Ahmet Caferoğlu, "Türk Onomastiğinde Ay ve Güneş Unsurları", TDED, XIII (1964), s. 19-28; Semra Kapsal, "Güneş", TDEA, III, 407-409.

Cemal Kurnaz

# GÜNEŞ

Beşir Fuad'ın (ö. 1887) çıkardığı ilmî-edebî dergi.

Felsefe ve metafiziğe karşı olan, İslâmiyet'e ilmi teşvik edici hükümlerinden dolayı saygılı görünen, edebiyatı ise sadece gerçekleri dile getirdiği ve fenne hizmet ettiği takdirde kabul eden pozitivist Beşir Fuad, yazı ailesine dahil olduğu Hâver'in dört sayı çıkıp kapanmasından (Mayıs 1884) sonra düşüncelerine daha yakın bir dergi çıkarma teşebbüsüne girişir. Böylece Güneş, imtiyaz sahibi olarak Beşir Fuad'ın adıyla 1884 Ağustosunda yayın hayatına girer. Burada Hâver'deki yazı kadrosundan sadece Mahmud Hâmid imzası eksilmiştir. Fâtih dersiâmlarından olan Nevrekoplu Mahmud Hâmid hocanın Hâver'de kelâm ilmine dair makaleleri çıkmıştı. Böylece Beşir Fuad, yeni dergisinde kelâm ilmi gibi pozitivist görüşe en uzak bir konuyu dışarıda bırakmış olmaktadır.

Düzenli şekilde on beş günde bir kırk sekiz sayfa olarak yayımlanan derginin "Güneş" başlığı altında, devrin diğer dergilerinin çoğunda olduğu gibi "mesâil-i siyâsiyyeden başka her şeyden bahsedildiği" ifade edilmişse de muhtevasının ağırlığını fennî konular, kısmen de edebî yazılar teşkil etmiştir. İlk sayıda yer alan mukaddimeye göre dergi, Osmanlı gençlerini çağın ilimlerinden haberdar etme maksadıyla çıkarılmaktadır. Bütün sayıların kapağında, karanlık bir yeryüzü üzerinde gezegen ve yıldızlarıyla kâinat ve en üstte bulutları sıyıran parlak bir güneş resmi sayfanın tamamını süslemektedir. Böylece derginin cehalet karanlığı arasından doğan hakikat güneşi gibi olduğu anlatılmak istenmiştir.

Güneş'in edebiyata ayrılan sayfalarında Menemenlizâde Mehmed Tâhir'le Şemseddin Sami'nin birer hikâyesi dışında sadece şiirler bulunmaktadır. Bunların çoğu, Tanzimat ile Edebiyat-ı Cedîde arasındaki ara nesil edebiyatının özelliklerini taşıyan yeni tarz şiirler ve gazellerdir. Dönemin örnekleri arasında, öteden beri tenkitçilerin dikkatini çekmiş olan Recâizâde Mahmud Ekrem'in "Yakacık'ta Akşamdan Sonra Bir Mezar Âlemi", Abdülhak Hâmid'in (Tarhan) "Zamâne-i Âb" adlı şiirleriyle Muallim Naci'nin, "Bir hakîkat kalmasın âlemde Allāhım nihan" mısraını ihtiva

eden gazeli de ilk defa Güneş sayfalarında yayımlanmıştır. Derginin hemen her sayısında imzası bulunan Muallim Naci'nin "İrşad" adını taşıyan gazelindeki, "Hasmınız bir kuwe-i fikriyyedir fikr isterim / Ey zafer-cûyan hayâl-i tîğ u cevşenden geçin" mısraları, bir süre sonra hayal-hakikat, şiir-fen tartışmalarını açacak olan Beşir Fuad'ın Naci üzerindeki tesirini düşündürür. Bunlardan başka dergide şiirleri bulunanlar arasında Menemenlizâde Mehmed Tâhir, Mahmud Celâleddin Paşa ve Şeyh Vasfî isimleri de zikredilebilir.

Derginin ilim ve fen sayfalarında Şemseddin Sâmi'nin medeniyet, Mustafa Azmi'nin ilm-i servet (ekonomi). Besim Ömer'in (Akalın) sağlık konularında sürekli yazıları yer almıştır. Hüseyin Avni'nin Bernardin de Saint Pierre ve Spinoza hakkındaki oldukça geniş monografileri derginin politikası açısından dikkate değer yazılardır.

Edebiyatta hayalin ve hissîliğin aleyhinde olan, gerçek bir edebî eser için insan bedeninin iyi tanınıp mânâsız ve mübalağalı ifadelerden kaçınılması gerektiğine inanan Beşir Fuad'ın tezi, fizik ve kimya ilimlerindeki mekanizmanın aynısının hayat ilminde de bulunduğu, dolayısıyla hayatın da maddenin bir görünüşü olduğu şeklindedir. Hayatın bu şekilde mekanik telakkisi, onun bağlı olduğu Büchner materyalizminin prensiplerinden biridir. Beşir Fuad, daha sonra bu konuyla ilgili olarak yazacağı Beşer adlı kitabının esasını oluşturan, Jean Massé'den çevirdiği fizyolojinin hazım bahsini ihtiva eden bölümlerini sade ve didaktik bir üslûpla Güneş'te tefrika etmiştir. Beşir Fuad'ın dergideki diğer iki yazısı, Katolikler'in birer mûcize olarak inandıkları iki hadisenin (Salette ve Lourdes) aslında papazların şarlatanlıklarından başka bir şey olmadığını ispat için kaleme alınmıştır.

Beşir Fuad'ın hayatı boyunca yakın arkadaşı olan Mehmed Nâdir'in dergide yine tefrika halinde yayımladığı

"Mebâhiş-i Fenn-i Mihanikıyye" de aynı materyalist doktrinin bir başka konusunu teşkil etmektedir. Yazar eserinin son yazısında, fennin bu gerçekleri dururken hayalperest şiirlere rağbet etmenin, hatta böyle şiirlerde geçen meleklerin tebessümü, şeytanların cirit oynaması gibi evham ve hayalâtla meşgul olmanın mânasını anlayamadığını söyler.

Mukaddimede “şîve-i ifâdece” sadeliği tercih ettiklerini belirten yazı heyeti dergideki yazıların çoğunda bu prensibe uymuştur. Sahibinin uğradığı malî sakıntılara satışının düşük olması da eklenince 1885 yılı başlarında on ikinci sayıda derginin yayımına son verilmiştir. Güneş, XIX. yüzyılda pozitivist ve materyalist düşünceyi didaktik ve popüler seviyede telkin etmeye çalışan ilk yayınlardandır.

Derginin tam koleksiyonları İstanbul Üniversitesi, Atıf Efendi ve Bursa İl Halk kütüphaneleriyle İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı’nda mevcuttur.

## BİBLİYOGRAFYA

Beşir Fuad - Fazlı Necib, Mektûbât, İstanbul 1305, s. 83, 87, 114; Orhan Okay, İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad, İstanbul 1969, s. 50-53; a.mlf., “Beşir Fuad”, DİA, VI, 5; “Güneş”, TDEA, III, 409.

M. Orhan Okay

# GÜNEŞ

Orhan Seyfi Orhon'un (ö. 1972) çıkardığı sanat-edebiyat dergisi.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında Akbaba ve Papağan gibi mizah, Resimli Dünya gibi çocuk dergileri çıkaran Orhan Seyfi Orhon 1 Ocak 1927'de Güneş'i yayımlamaya başlamıştır. On beş günde bir büyük boyda ve bol resimli olarak çıkan Güneş bu görünüşüyle bir ölçüde devrin magazin dergilerine benzer. Divan şairlerinin ünlü beyit ve mısralarını resimleyen Münif Fehim ve Râtib Tâhir'in fantezi desenleri dışında dergideki şair ve yazarların fotoğrafları ve İstanbul manzaraları dergi sayfalarını süsler.

Bütün sayılarında mesul müdür olarak görünen Orhan Seyfi'nin ilk sayıya yazdığı imzasız takdim yazısı "Güneş'e Dair"de, eski veya yeni hiçbir edebî mektebe bağlı olmadıkları, sanat ve edebiyat hayatındaki durgunluğu gidermek için her nesilden, hatta birbirine zıt da olsa her çeşit fikir sahibine sayfalarını açacakları belirtilmiştir. Derginin yazı kadrosu da bu niyeti doğrulamaktadır. Edebiyât-ı Cedîde, Fecr-i Âti ve Millî Edebiyat dönemleriyle bunların dışında kalmış pek çok imza dergide yer almıştır. Şiirleriyle Ekrem Reşid (Rey), Faik Âli (Ozansoy), Celâl Sâhir (Erozan), Sâlih Zeki (Aktay), Şükûfe Nihal (Başar), Abdullah Cevdet, Emin Recep, Midhat Cemal (Kuntay), Enis Behiç (Koryürek), Orhan Seyfi, Yusuf Ziya (Ortaç), Nâzım Hikmet (Ran), Sabri Esat (Siyavuşgil), Suud Kemâleddin (Yetkin); hikâyeleriyle Cemil Süleyman (Alyanakoğlu); deneme ve edebî yazılarıyla Ahmed Hâşim, Cenab Sahabeddin, Sadri Edhem (Ertem), Reşat Nuri (Güntekin), Kâmran Şerif, Ali Cânib (Yöntem), Halil Nimetullah (Öztürk); hâtıra yazılarıyla Celâl Esat (Arseven), Ercümend Ekrem (Talu), Mehmed Rauf Güneş'in yazar kadrosunu teşkil etmişlerdir.

Derginin edebî muhtevası, o yıllardaki diğer dergilerin hamâsî-siyasî havasıyla pek paralellik göstermez. Özellikle "Güneş" imzasıyla yayımlanan baş yazıların hemen tamamı edebiyatla ilgilidir ve bunlarda zaman zaman sanat değeri taşımayan heyecan edebiyatını hoş görmedikleri de ifade edilmiştir. Güneş, yayın hayatı boyunca genel olarak bir sanat ve edebiyat dergisi olma vasfını korumuştur.

Bütün koleksiyonda 100’den fazla şiir, bir o kadar edebî makale ve tenkitle on iki hikâye çıkmıştır. Ölümleri dolayısıyla 3. sayı Süleyman Nazif’e, 11. sayı Ahmed Hikmet’e (Müftüoğlu) tahsis edilmiş, 16. sayı da “Adalar” özel sayısı olarak çıkmıştır. Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1924) münasebetiyle Cenab Sahabeddin’le İsmail Habip (Sevük) arasında dört büyük makale ile süren bir tartışma da (sy. 1, 4, 6, 8) dergide yayımlanan önemli yazılardandır.

Güneş, takip ettiği çizgi itibariyle Millî Edebiyat akımı içinde yer alır. Şiirlerin çoğu hece vezniyledir, kullanılan dil de hemen hemen aynı doğrultudadır. Halil Nimetullah’ın felsefî denemelerinde çağdaşlık, akılcılık ve inkılâplarla ilgili fazla aşırı olmayan bir yaklaşım dikkati çeker. Dergide Nâzım Hikmet’in “Kitâb-ı Mukaddes” adıyla yayımlanan şiiri, semavî kitaplara karşı şiddetli ve olumsuz tavrıyla türünün tek örneği olarak kalmıştır.

Ancak dokuz ay çıkabilen ve 1 Ekim 1927 tarihli 17. sayısıyla son bulan Güneş’in koleksiyonu İstanbul’da başta Beyazıt Devlet, İstanbul Belediyesi Atatürk ve Hakkı Tarık Us kütüphaneleri olmak üzere çeşitli kütüphanelerde mevcuttur.

## BİBLİYOGRAFYA

Hasan Duman, Katalog, s. 125-126; “Güneş”, TA, XVIII, 192; Meral Dağlı, “Güneş”, TDEA, III, 409.

M. Orhan Okay

# GÜNEŞ KURSU

Plastik ve yarı plastik sanatlarda güneşi sembolize eden ışınlı veya ışınsız disk

(bk. ŞEMSE).

# GÜNEŞ SAATİ

Bir kadran ile bunun üzerine dikili bir milden oluşan ve gölge hareketi sayesinde vakti tayine yarayan basit bir alet.

Mekanik saatlerin henüz bulunmadığı veya yaygınlık kazanmadığı devirlerde günün vakitlerini belirlemekte kullanılan güneş saati, genellikle taş veya madenden yapılan bir levha üzerine kazınmış göstergelerle gölge veren bir milden ibaret basit bir cihazdır. Bilinen ilk örnek eski Mısırlılar'a kadar ulaşmakta ve III. Touthmosis (m.ö. 1504-1450) zamanında yapılan bu saat halen Berlin Müzesi'nde

bulunmaktadır. Milât öncesine ait diğer bir örnek de Keldânî (Yeni Bâbil) astronomu Berossus'un (Bel-usur) milâttan önce 300'lerde yaptığı, iç yüzü taksimatlı bir yarım küre ile ortasında dikili bir milden oluşan cihazdır. Büyük İskender'in Bâbil'i fethinden sonra güneş saatini öğrenen Grekler daha sonra onu Batı'ya taşımışlar, Romalılar da bu aletlerin çeşitlerini bir hayli arttırmışlardır. İlkçağ'daki bu gelişmeye karşılık Ortaçağ'ın Batı dünyasında kayda değer bir ilerlemeye rastlanmamakta, ancak 1500-1800 yılları arasında aristokratların sanatkârları himaye ettiği dönemde, diğer gelişmelere paralel olarak güneş saatlerinin de hem çeşit hem kullanışlılık açısından değişik boyutlar kazandığı görülmektedir.

İslâmî güneş saatleri şekillerine göre yatay, dikey ve silindirik olmak üzere üç gruba ayrılır. Yatay gruptakiler günün saatlerini ve özellikle namaz vakitlerini, yüksekçe bir kaide üzerine oturtulmuş taş bir tablanın (kadran) güney kenarına yerleştirilen bir milin gölgesinin kadranın üzerinde bulunan çizgilerin üstüne düşmesine göre çizgilerin ucundaki yazı ve rakamlarla göstermektedir. Bazan her saat yirmi, hatta daha küçük zaman dilimine bölünmüştür. Gelişmiş tiplerde güneşin hangi burçta bulunduğunu gösteren içbükey ve dışbükey eğriler görülür. Bunlardan mile en yakın olan içbükey yay en uzun günü (21 haziran), en uzaktaki dışbükey yay ise en kısa günü (21 aralık) belirtir. İkindi ve akşam vakitlerini gösterebilmesi için binaların batı duvarına yerleştirilen dikey güneş saatlerinin daire, dörtgen, üçgen veya en az ikisinin bir araya getirilmesiyle oluşan birleşik çeşitleri

bulunmaktadır. Dairevî ve dörtgen tiplerdeki taksimat, milin dibinden eşit açılarla ışın biçimi dağılan ve her biri bir saati gösteren çizgilerden meydana gelir ve milin dibindeki çizgi öğle vaktine işaret eder. Üçgen güneş saatleri, basit örnekleri de bulunmakla birlikte genellikle diğerlerine göre daha hassas ve ayrıntılıdır. En çok İstanbul'da rastlanan bu tip saatlerin kadranında bir gösterge, milin hemen sağ altındaki küçük bir içbükey kış gün dönümü eğrisiyle daha sağdaki büyük bir dışbükey yaz gün dönümü eğrisini milin tam altında dikey olarak birleştiren öğle çizgisi ve bununla milin sağındaki yatay ufuk hattı arasında yer alan düz saat çizgileri bulunur. Üçgen saatlerde güneşin batışı daima 12 (0) olarak kabul edilmiş ve her saatin arası 15 veya 20'şer dakikalık dilimlere ayrılmıştır. Bunlardan başka yalnızca ikindi namazının asr-ı evvel ve asr-ı sânî vakitlerini göstermek için yapılmış, kadranında hafif kavisli birçok çizgi bulunan güneş saatleri de vardır ki bu tiplere "ikindi saati" adını vermek mümkündür. Bilinen tek silindirik güneş saati tahtadan yapılmış olup Kandilli Rasathânesi'nde muhafaza edilmektedir. XVIII. yüzyılda yapıldığı tahmin edilen bu saat sütun şeklinde ve 30 cm. boyunda olup üst tarafında dönen kapağa takılı ipten asılarak veya bir masa üzerine konulmak suretiyle kullanılır (Meyer, İstanbul'daki Güneş Saatleri, s. 77-78).

İslâm dünyasında güneş saatlerinin yatay tipleri için ruhâme yahut basîta, dikeyleri için de münharife terimleri kullanılmıştır; bugün ise modern Arapça'da genel olarak bu aletlere mizvele veya sâa şemsiyye denilmektedir. Yatay güneş saatleri hakkında kaleme alınmış günümüze ulaşan en eski eser Hârizmî'ye (ö. 232/847'den sonra) nisbet edilmekte ve bu çalışmanın on iki ayrı boylama göre saat tanzimine esas olacak koordinat cetvellerini kapsadığı görülmektedir. Dikey saatler hakkında bilinen ilk eser, X. yüzyılda yaşayan İbnü'l-Âdemî (Saîd b. Hafîf es-Semerkandî) tarafından yazılmıştır ve dikey saatlerin yanı sıra taşınabilir güneş saatleri üzerine de bilgi vermektedir. Yine X. yüzyılın başlarında ölen Sâbit b. Kurre'nin yatay güneş saatlerinin yapımına temel teşkil eden Maḳāle fî ṣıfati'l-eşkâli'lletî taḥdüs̱ü bi-memerri ṭarafi ẓılli'l-miḳyâs fî ṣaṭḥi'l-ufḳ fî külli yevm ve fî külli belde adlı geniş kapsamlı teorik eseri (Sezgin, VI, 166), daha sonra gelen astronomların konunun pratik yönlerine daha fazla ilgi göstermeleri yüzünden pek etkili olmamıştır. Buna karşılık 680 (1281) dolaylarında ilmî faaliyetlerde bulunan Ebû Ali el-Merrâküşî'nin küresel astronomiyle astronomi aletleri üzerine yazılmış olan ve çeşitli güneş

saatleri hakkında uzun bölümler ihtiva eden Kitâbü'l-Câmiʿi'l-mebâdî ve'l-ġāyât fî ʿilmi'l-mîḳāt'ı (EI2 [İng.], VI, 598) İslâm kültür coğrafyasında büyük tesir bırakmış bir eserdir. Merrâküşî'nin çağdaşı Şehâbeddin el-Maksî, Kahire boylamına göre güneş saatlerine esas olacak cetveller hazırlamış ve bunlar günümüze ulaşmıştır. Bu cetvellerin hazırlanmasından elli yıl kadar sonra da İbnü's-Serrâc adlı bir astronomi âlimi, Halep'te bütün boylamlara göre çeşitli güneş saatleri tasarlamıştır.

IX. yüzyıldan itibaren İslâm Ortaçağı boyunca binlerce yapılmış olması gereken güneş saatlerinden günümüze çok az örnek gelebilmiştir. Bunların en eskisi, Kurtuba'da yaşayan İbnü's-Saffâr'a (ö. 426/1035) aittir. Bugün sadece yarısı bulunan bu saat Kurtuba Arkeoloji Müzesi'nde sergilenmektedir. Muhtemelen XII. yüzyıl başlarına ait olan Fustat İbn Tolun Camii'ndeki güneş saatinden ise günümüze yalnız 1718 yılında alınmış bir estampaj kalmıştır. 746'da (1345-46) Ebü'l-Kāsım Hasan eş-Şeddâd'ın Tunus'ta imal ettiği güneş saati de günümüze ulaşmıştır. İslâm Ortaçağı'na ait güneş saatlerinin en mükemmellerinden biri olduğu kabul edilen, Emeviyye Camii başmuvakkiti İbnü'ş-Şâtır'ın 773'te (1372) yaptığı 2 × 1 m. ebadındaki yatay güneş saatinden kalan parçalar ise Şam Arkeoloji Müzesi'nin bahçesinde sergilenmektedir. Bugün mevcut olmayan kayda değer güneş saatleri arasında, Harranlı Bettânî'nin (ö. 317/929) hem yatay hem dikey saatiyle, aynı zamanda iyi bir usturlap ustası olan Ebü'l-Ferec Îsâ Muhammed'in Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî

için 1160 yılında yaptığı, Uluğ Bey'in Semerkant'taki sarayının duvarına yerleştirilen saatler zikredilebilir.

Anadolu'da bilinen en eski güneş saati (1409) Konya Hacı Hasan Mescidi'nde bulunmakta ve onu Topkapı Sarayı'ndaki Fâtih Sultan Mehmed devrine ait yatay bir güneş saati takip etmektedir. Fetihten XVIII. yüzyılın sonlarına kadar İstanbul'da çeşitli binalara, özellikle camilere oldukça ayrıntılı ve kullanışlı güneş saatleri yerleştirilmiş, mekanik saatlerin yaygınlaşmasıyla revaçtan düşmelerine rağmen Osmanlı Devleti'nin son zamanlarına kadar da bu saatleri çizen kişiler eksik olmamıştır; bu ustaların son temsilcisi ressam ve muvakkit Ahmed Ziya Akbulut'tur (ö. 1936). Osmanlılar'da güneş saati yapanlar yanında bu konuda eser veren âlimler de bulunmaktadır. III. Murad döneminde (1574-

1595) yaşayan Takıyyüddin er-Râsıd'ın Kandilli Rasathânesi'nde bulunan şu üç eseri oldukça önemlidir: Reyḥânetü'r-rûḥ fî resmi 's-sâʿat ʿalâ müsteve's-süṭûh (nr. 123/3), el-Mizveletü'ş-şimâliyye bi-fażli dâʾiri ufuḳi Ḳosṭantîniyye (nr. 547), ed-Düstûrü'r-racîḥ li-ḳavâʿidi't-tasṭîḥ (nr. 415/6). Bu eserler, 41°'li İstanbul ufkuna göre tanzim edilecek saatlerden bahsetmekte ve çeşitli örnekler vermektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Muhtar Paşa, Riyâz-ı Muhtar, İstanbul 1303, yazarın mukaddimesi; Ahmed Ziya (Akbulut), Kozmografya, İstanbul 1320; C. Schoy, Die Gnomonic der Araber, Berlin 1923; Aydın Sayılı, The Observatory in İslam, Ankara 1960, s. 96; Sezgin, GAS, VI, 166; S. L. Gibbs, Greek and Roman Sundials, London 1976; E. S. Kennedy, The Life and Work of Ibn al-Shatir, Aleppo 1976, s. 107-121; D. A. King, "Astronomical Timekeeping in the Fourteenth Century Syria", Proceedings of the First International Symposium on the History of the Arab Science: Aleppo 1976, Aleppo 1978, II; a.mlf., Islamic Astronomical Instruments, London 1987, tür.yer.; a.mlf., "Mizwala", EI² (İng.), VII, 210-211; a.mlf., "al-Marrakus̱ẖi", a.e., VI, 598; A. R. Green, Sundials, London 1978; W. Meyer, "Sundials of the Osmanic Era in Istanbul", International Symposium on the Obseruatories in Islam, İstanbul 1980, s. 193-195; a.mlf., İstanbul'daki Güneş Saatleri, İstanbul 1985, s. 77-78; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 336, dipnot 89; R. Rohr, Die Sonnenuhr, München 1982; A. Süheyl Ünver, İstanbul Rasathanesi, Ankara 1985, s. 88-89; a.mlf., Güneş Saatleri, Süleymaniye Ktp. Arşivi, dosya nr. 153; a.mlf., "Sur les cadrans solaires horizontaux et verticeux en Turquie", Archives internationales d'histoire des sciences, sy. 28-29, Paris 1959, s. 254-266; Nusret Çam, Osmanlı Güneş Saatleri, Ankara 1990; R. N. Mayall - M. L. Mayall, "Sundial", EAm., XXVI, 35-37; Cn. A. R., "Sundials", EBr., XXI, 422-424.

Nusret Çam

# GÜNEY AFRİKA CUMHURİYETİ

Afrika'nın en güneyindeki ülke.

I. FİZİKİ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Afrika kıtasının en zengin ülkesi olan Güney Afrika Cumhuriyeti (Afrikaaner dilinde Republiek van Suid-Afrika) kuzeybatıdan Namibia, kuzeyden Botsvana ve Zimbabve, kuzeydoğudan Mozambik ve Ngwane (Swaziland), güney ve güneydoğudan Atlas Okyanusu ile çevrilidir. Güneydoğuda bağımsız bir devlet olan Lesotho'yu tamamen kuşatır; bağımsız statüleri milletlerarası alanda tanınmayan Transkei, Bophuthatsvana, Venda ve Ciskei cumhuriyetleri hariç tutulduğunda yüzölçümü 1.123.226 km², nüfusu 1990 sayımına göre 30.797.000 (dört cumhuriyetle birlikte yüzölçümü 1.221.037 km², nüfusu 33.071.000 [1993 tah.]) ve para birimi randdır (= 100 sent). Kaaprovinsie (Cape of Good Hope), Natal, Transvaal ve Orange adlarında dört büyük eyalete ayrılan ülkenin yasama başşehri Cape Town (1.491.000), yürütme başşehri Pretoria (739.000), diğer önemli şehirleri de Johannesburg (1.726.000), Durban (961.000) ve Port Elizabeth'tir (585.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

1. Yüzey Şekilleri. Büyük kısmı geniş bir plato olan Güney Afrika Cumhuriyeti topraklan yüzey şekilleri bakımından üç bölgeye ayrılır: 1. 1200-1800 m. yüksekliğinde ve yer yer "highveldt" denilen daha yüksek otlaklarla kaplı üçgen şeklindeki geniş plato; 2. Bu platonun çevresini saran yarım ay biçimindeki dağlık bölge; 3. Denize bakan büyük yamaçlar ve dar kıyılar. Kuzeybatıda Kalahari çölünde yükseklik 900 metreye, doğuda Lesotho sınırındaki Mont aux Saurces dağında 3299 metreye ulaşır. Yamaçlar, kuzeydoğuda ortalama 2100 m. yüksekliğindeki Transvaal

Draken dağlarıyla başlar ve güneye doğru devam eder. Başlıca akarsu sistemleri, kolları Vaal ve Caledoon ile büyük bir alanı sulayarak Atlas Okyanusu'na dökülen Orange ve ülke topraklarını daha çok kollan Olifants, Marico ve Sand ırmaklarıyla suladıktan sonra Mozambik'te Hint Okyanusu'na dökülen Limpopo'dur.

2. İklim ve Bitki Örtüsü. Ülkede yağış yoğunluğuna bağlı olarak birbirinden farklılıklar gösteren dört ana iklim hüküm sürer: Geniş bir kesimi etkileyen astropikal iklim, büyük yamaçların güneyinde yarı kurak iklim, yüksek plato ile büyük yamaçlar arasında sıcak Mozambik akıntısının yol açtığı nemli tropikal iklim, Cape bölgesinde kışları yağışlı olan ılıman iklim. İç kesimdeki yüksek plato bölgesi savana tipi bitki örtüsüyle, daha yüksek olan "highveldt" kesimleri ise çayırlarla örtülüdür. Batıya doğru gidildikçe önce çalılıklar, daha sonra

bozkırlar ortaya çıkar; doğu kıyısında bitki örtüsü daha zengindir. Cape bölgesi kurakçıl ağaçlar, çalılıklar ve yaprağını dökmeyen makilerle kaplıdır; iç kesimlere doğru dikenli çalılıklar ve bozkırlar uzanır.

3. Nüfus ve Etnik Yapı. Güney Afrika'da etnik yapı beyazlar, siyahlar, "coloured" (renkli) denilen melezler ve Asyalılar olmak üzere dörde ayrılır. 1989 sayımına göre beyazların toplam nüfusu 4.530.000, siyahların 14.260.000, melezlerin 2.610.000 ve Asyalılar'ın 810.000 olup beyazlar İngilizlerle Afrikaaner denilen Felemenk-Fransız-Alman kökenlilerden, siyahlar çoğunlukla Bantu (Sotho, Zuhu, Owambo), Boşiman ve Hotantolar'dan, melezler Çinli-Hintli-Malay-Arap-Zenci kökenlilerin karışımından ve Asyalılar da Hint asıllılardan meydana gelmiştir. Nüfus yoğunluğu km²/31,5, yıllık nüfus artışı % 2,3'tür; halkın % 56'sı şehirlerde oturur.

Nüfusun % 57'sinin okur yazar olduğu ülkede beyazlar, siyahlar ve melezlerle Asyalılar için üç ayrı eğitim sistemi vardır. Devlet okullarında eğitim parasız olup yedi-on altı yaş arası beyaz çocukları için zorunludur. Başlıcaları yalnız beyazlar için olmak üzere ülkede on bir üniversite bulunmaktadır.

Ülkenin resmî dilleri İngilizce ile Afrikaaner dilidir (Güney Afrika

Felemenkçesi); kırsal kesimlerde Bantu ve Hoysan dilleri konuşulur. Nüfusun büyük çoğunluğunu hıristiyanlar (Protestan, daha az miktarda Katolik), geri kalanı ise Bantustan denilen kırsal idarî bölgelerde yaşayan animistlerle hıristiyanlar gibi şehirlerde oturan azınlık düzeyindeki müslüman, Hindu ve yahudiler oluşturur.

4. Ekonomi. Önceleri yalnız bir tarım ve hayvancılık ülkesi olarak bilinen Güney Afrika, XIX. yüzyılın sonlarında zengin elmas ve altın yataklarının bulunmasından sonra madencilik ve endüstri ülkesi olarak gelişti. Başlıca tarım ürünü mısır olan (7 milyon ton) ve 12,8 milyon büyükbaş, 31,3 milyon küçükbaş hayvan yetiştiren ülkenin en önemli yer altı kaynakları altın (617 ton), elmas (10,1 milyon kırat), uranyum (4500 ton), fosfat (2,5 milyon ton), taş kömürü (178,2 milyon ton), demir (15,6 milyon ton), krom (1,2 milyon ton) ve manganezdir (1,2 milyon ton). Önemli sanayi ürünleri ise şarap (820 milyon litre), şeker (2,1 milyon ton), çelik (9,1 milyon ton), elektrik (144,6 milyar kilovatsaat), tütün mamulleri, kimyasal maddeler, dokuma, elektrikli makineler ve motorlu araçlardır. Sanayi tesisleri Güney Transvaal, Cape Town, Durban ve Port Elizabeth bölgelerinde toplanmıştır.

Kişi başına gayri sâfi millî hâsılanın 1890 Amerikan doları (1987) olduğu ülkenin ekonomisi temelde özel girişimciliğe dayanır. Ancak devlet çeşitli kuruluşlar aracılığıyla madencilik, elektrik üretimi ve ulaşım alanlarında önemli rol oynar. Ülkedeki karayollarının uzunluğu 181.651 km., demiryollarının 20.823 kilometredir (15.427 kilometresi elektrikli). Faal nüfusun % 28'i tarım, % 31'i sanayi ve % 41'i hizmet sektöründe çalışır. Güney Afrika Cumhuriyeti'nin dış ticaretini gerçekleştirdiği ülkeler arasında Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Japonya ve İsviçre başta gelmektedir.

## II. TARİH

Afrika'nın güneyine ilk yerleşenler, Hotantolar tarafından yurtlarından çıkarılan Boşimanlar'dır. Bilindiği kadarıyla günümüzdeki Bantu dilini konuşanların ataları, II. yüzyıl dolaylarında güneye doğru inerek Transvaal'ın iç kesimlerine kadar gelmişlerdi. XI-XII. yüzyıllarda Limpopo vadisinde hüküm süren Mapungubve Krallığı'nın yıkılmasından sonra XIII-XVI. yüzyıllar arasında daha kuzeyde gelişen Zimbabve ve Ingombe ile de

krallıklarına bağlı bazı küçük devletler ortaya çıkmıştı. XV. yüzyılda Portekizliler'in Ümitburnu'nu ve Table körfezini keşfetmelerinden sonra (Bartolomeo Dias, 1488; Vasco de Gama, 1498) bu sahiller denizcilerin su ve erzak temini için karaya çıktıkları bir yer olmuşsa da XVII. yüzyılın ortasında Hollandalılar gelinceye kadar iskân edilmemiştir. 1648'de Güneydoğu Asya'daki kolonilere göçmen götüren bir Hollanda gemisinin fırtınaya yakalanıp Kaap (Cape) yarımadası sahillerinde kayalara bindirmesi ve yollarına devam edemeyen göçmenlerin buraya yerleşmek zorunda kalmaları üzerine, onları korumak amacıyla hareket eden Hollanda Doğu Hindistan Şirketi adına Jan van Riebeeck, Table dağı eteklerinde kalıntıları halen mevcut bulunan kaleyi inşa ettirmiş (1652) ve şirketin gönderdiği elemanlarla burada küçük bir koloni idaresi kurmuştur (1657). Koloninin kurulması üzerine bölgede yaşayan Hotantolar'la Boşimanlar'ın bir kısmı iç bölgelere çekildi. Zamanla Hollandalılar bu yerlilerle Güneydoğu Asya'daki kolonilerinden getirdikleri Malaylar'ı çiftliklerinde köle olarak çalıştırmaya başladılar; böylece "coloured" denilen melez ırk ve Hollanda, Almanya, İngiltere ile Fransa'dan yeni göçmen gruplarının gelmesiyle de içinde İngilizce, Fransızca, Almanca unsurların bulunduğu Felemenk lehçesini konuşan Afrikaaner ırkı ortaya çıkmaya başladı. Önceleri yalnız Kaapstad bölgesinde yaşayan ve Trek Boerler de (göçmen çiftçiler) denilen Afrikaanerler, nüfuslarının giderek artması üzerine iç bölgelere doğru yayılmaya başladılar ve karşılaştıkları yerlilerin ele geçirebildiklerini köleleştirirken diğerlerini daha içerilere sürdüler.

XVIII. yüzyılda sömürgeci devletler arasında rekabetin kızışması üzerine 1773'ten itibaren İngilizler'le Hollandalılar arasında birkaç defa el değiştiren Kaapstad, Napolyon savaşları sırasında Fransızlar'ın eline geçmesini önlemek için İngilizler tarafından bir defa daha işgal edildi (1795). Bölge 1802'deki Amiens Antlaşması ile tekrar Hollanda'ya verildiyse de 1806'da yine İngilizler'in eline geçti ve 1814'teki Paris Antlaşması ile de Cape adıyla resmen bir İngiliz kolonisi olarak tanındı. İngilizler'in buraya yerleşmesi ve özellikle Port Elizabeth'in kurulmasıyla (1820) imtiyazlı yeni bir nüfus oluştu. Bu durum Boerler'i endişelendirdi ve 1830'da birçoğu İngiliz yönetiminden ayrılarak kuzeye ve doğuya doğru göç etmeye başladı. İngilizler'in 1833'te köleliği kaldırmasına şiddetle karşı çıkan Boerler 1834-1835'te Cape kolonisinden tamamen ayrıldılar ve "büyük göç" (grand trek) denilen bir hareketle kuzeye yönelerek Zulular'ı

topraklarından atıp Natal, Transvaal ve Orange bağımsız cumhuriyetlerini kurdular. 1842'de Natal'e saldıran İngilizler burayı yönetimleri altına aldılarsa da diğer ikisinin bağımsızlıklarını tanımak zorunda kaldılar (1852-1854). Böylece ortaya çıkan iki Boer devleti yerli, melez ve Asyalılar'a hiçbir hak tanımadan tam bir ırkçı politika takip etmeye başladı.

1868-1870 yıllarında Orange ve Vaal ırmakları arasındaki bölgede elmas yataklarının bulunmasından sonra hem İngilizler hem de Boerler bölge üzerinde hak iddia etmeye başladılar ve aralarında çıkan sürtüşme 1877'de İngilizler'in Transvaal'i ilhakıyla sonuçlandı.

İngiltere'nin ilhakından sonra binlerce elmas arayıcısının hücumuna uğrayan Transvaal'de bunlara siyasî hak verilmesini isteyen İngilizler'le Boerler arasında yeniden anlaşmazlık çıktı; ayaklanarak silâha sarılan Boerler İngilizler'i Majuba Hill Savaşı'nda yenip tekrar bağımsızlıklarını elde ettiler (1881). Ancak İngilizler, Zambezi'nin kuzeyine kadar yerlilerden ele geçirdikleri topraklarla onları tamamen kuşatmış durumda olduklarından aralarındaki gerginlik her an yeni bir çatışmaya dönüşebilecek düzeyde devam ediyordu. Nitekim bölgede elmastan sonra 1886'da altın bulunmasıyla birlikte Cape eyaleti başbakanı C. Rhodes'in Boerler'den, gittikçe çoğalan altın ve elmas arayıcısı yabancı işçilerin haklarının korunmasını istemesi üzerine aralarında savaş çıktı. Boerler Savaşı denilen ve 1899'dan 1902'ye kadar süren bu çatışma Boerler'in yenilgisi ve devletlerinin doğrudan İngiltere'ye bağlı iki eyalet haline getirilmesiyle sonuçlandı. 1910 yılında eski iki İngiliz eyaletiyle (Cape ve Natal) bu iki Boer eyaleti ortaklaşa hazırladıkları bir anayasayı yürürlüğe koyarak İngiltere'ye bağlı Güney Afrika Birliği Devleti'ni kurdular. Devletin başı, İngiltere'den gönderilen ve yürütme gücünü de elinde bulunduran genel vali idi. Yasama gücü, üyelerinin bir kısmı beyazların oylarıyla seçilen, bir kısmı tayin yoluyla gelen çift meclisli parlamentoda bulunuyordu ve genellikle çoğunluk partisi başkanının kurduğu hükümet parlamentoya karşı sorumlu idi; ilk tayin edilen başbakan Boerler'den L. Botha Oldu (1910-1919).

Güney Afrika Birliği I. Dünya Savaşı çıktığında İngiltere'nin yanında fiilen çarpışmalara katıldı ve Alman Güneybatı Afrikası ile Alman Doğu Afrikası'nı ele geçirdi. Savaş sonrasında Milletler Cemiyeti, Güneybatı

Afrika'nın manda yönetimini Güney Afrika Birliği'ne verdi. 1926'da ülkeyi İngiltere'nin denetiminden çıkararak hükümran bir devlet olarak tanınmasını sağlayan Başbakan J. Hertzog'un takip ettiği politika ırkçılığın şiddetlenmesinde önemli rol oynadı. II. Dünya Savaşı başladığında tarafsız kalmayı tercih eden ülke daha sonra Almanya'ya karşı savaşa girerek birçok cepheye asker yolladı. Savaştan sonra iktidara gelen (1948) ve aşırı ırkçı görüşleri savunan D. F. Malan ırk ayırımı (apartheid) politikasını geliştirmek üzere bazı kanunlar çıkardı ve ırk ayırımının kapsamı sadece zencileri değil ülkede bulunan beyazların dışındaki diğer ırkları da içine alacak şekilde genişletildi. Beyazlarla beyaz olmayanlar arasındaki evlilikler yasaklandı ve ırk ayırımı okullardan iş yerlerine, trenlerden sinema salonlarına kadar her yerde sistemli bir şekilde uygulamaya konuldu. Malan'dan sonra başbakan olan J. C. Stridjom (1954-1958) ve 1966'da öldürülen H. F. Verwoerd de aynı siyaseti ilerleterek sürdürdüler. Ancak bu derece aşırı ırkçı davranışların sert bir muhalefetle karşılaşması gecikmedi ve aslında 1912'de kurulduğu halde fazla bir varlık gösteremeyen siyahların African National Congress of South Africa (ANC) adlı teşkilâtı, müslüman azınlıkların da güçlü desteğiyle kanunlara uymama boykotunu başlattı. Fakat hareket çok kanlı biçimde bastırılarak African National Congress of South Africa yasa dışı ilân edildi, liderleri hapse atıldı ve müslümanlar da değişik bölgelere dağıtıldı (1960). Bu arada, iktidarda bulunan Birleşik Ulusal Parti anayasada yaptığı bir değişiklikle Güney Afrika Birliği'ni şeklen bağlı olduğu Londra'dan ayırarak tamamen bağımsız Güney Afrika Cumhuriyeti adlı devletin kurulduğunu ilân etti (31 Mayıs 1961).

Birleşmiş Milletler teşkilâtı takip ettiği ırkçı siyaset yüzünden Güney Afrika'yı sürekli biçimde kınadı ve 1962'de bütün üyeleri tarafından bu devletle olan ilişkilerin kesilmesi ve ürünlerinin boykot edilmesi kararlarını aldıysa da Amerika ve İngiltere gibi devletlerin uygulamaya yanaşmamaları yüzünden bir sonuç elde edilemedi. 1968'de beyaz öğrencilerin tepkisine yol açan ırk ayırımcılığına din adamları da karşı çıkmaya başladı. 1970'teki seçimlerde sandalye kaybeden Birleşik Ulusal Parti bu tepkiler karşısında daha şiddetli tedbirler almaya yöneldi; ancak gittikçe yoğunlaşan gösteriler üniversite ve iş yerlerine de sıçrayarak ülkenin iç düzenini tehdit edecek hale geldi. Haziran 1976'da Soweto'da, dünyanın her yanında geniş yankı uyandıran yeni olaylar patlak verdi ve kısa sürede Cape Town gibi büyük

merkezlere de sıçradı. Bu gösteriler karşısında hükümet, milletlerarası ilişkilerinin hemen hemen tamamıyla kesilmesine sebep olan ırk ayırımcılığından taviz verme yoluna girdi. 1979'da, 1978'den beri görevde olan P. W. Botha hükümeti tarafından siyahlara sendika kurma hakkı tanındı ve 1980'de de melezlerle Asyalılar'a sınırlı siyasî haklar getiren reformlar yapıldı; ancak bu arada ırk ayırımcılığı politikasına da devam edildi. Bütün direniş teşkilâtları, 1960'ta yasa dışı ilân edilen African National Congress of South Africa'nın çatısı altında birleşerek protesto hareketlerini sürdürdüler. 1984'te cumhurbaşkanına geniş yetkiler veren ve bazı sınırlı reformlar ihtiva eden yeni bir anayasa kabul edildi. Bu anayasaya göre beş yıl için seçilen parlamento üç ayrı meclisten oluşmakta ve bunlardan millet meclisi beyazların, temsilciler meclisi melezlerin, delegeler meclisi de Asyalılar'ın kendi içlerinden seçecekleri milletvekillerinden meydana gelmekteydi; siyahların ise seçme ve seçilme hakları yoktu. 1984'te cumhurbaşkanı olan ve başbakanlığı da elinde tutan Botha baskı politikasını değiştirmedi; sürdürülen protesto hareketleri tam bir ayaklanmaya dönüşerek bütün ülkeyi sardı. Hükümetin buna gösterdiği şiddetli tepki ve Temmuz 1985'te

ilân ettiği sıkıyönetim, birçok Batılı ülkenin ekonomik müeyyide uygulamasına yol açtı. 1989'da Botha'nın istifası üzerine cumhurbaşkanı seçilen F. W. de Klerk Şubat 1990'da, bir süre sonra siyahlara oy hakkı tanınacağını ve azınlıkların korunacağını açıklayarak Africa National Congress of South Africa'yi yasallaştırıp ünlü siyahî lider Nelson Mandela'yı serbest bıraktı. Fakat bu defa siyahlar içinde bölünme meydana geldi ve başına Mandela'nın geçtiği zenci teşkilâtlarını birleştiren ılımlı Birleşik Demokratik Cephe ile fanatik Zulu Inkatha hareketi arasında kanlı olaylar baş gösterdi. Hükümet 30 Haziran 1991'de ırkçı politikayı kaldıracağını resmen açıkladı. 1993'te Ulusal Parti ile Africa National Congress of South Africa kongresi arasındaki görüşmelerde belli bir yakınlaşma sağlanarak 27 Nisan 1994'te ilk millî seçimlerin nisbî temsil sistemine göre yapılmasına karar verildi. Bu tarihte yapılan seçimlerde Africa National Congress of South Africa çoğunluğu elde ederken 342 yıllık beyaz azınlığının iktidarı ardından Nelson Mandela başkanlığında ilk defa siyah ve beyazlardan oluşan bir hükümet kuruldu.

## III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Ülkedeki müslümanların ataları, 1654'ten itibaren Hollanda'nın Uzakdoğu sömürgelerinden çiftliklerde çalıştırılmak üzere köle olarak gönderilen yerlilerle mahkûm ve siyasî sürgünler arasında bulunan müslümanlardır. Bunlardan Şeyh Yûsuf, Bentem Sultanlığı'nın bağımsızlığı için Hollandalılara karşı verilen mücadelede önce Seylan adasına sürgün edilmiş olan önemli bir liderdi. Oradan kırk dokuz müridiyle birlikte gönderildiği Kaap kolonisinde dinî bir çevre oluşturmaya çalıştı ve 1699'da öldüğünde Eerst nehrinin ağzında Zandvlei denilen yere gömüldü. Şeyh Yûsuf, bugün de Güney Afrika'ya İslâm'ı getiren kişi olarak saygıyla anılmaktadır. 1713'te çıkan bir salgın hastalıkta sayıları 570 olan mahkûm müslümanlardan 200'ü hayatını kaybetti; kalanlar İslâmiyet'i kabul eden zenci kadınlarla evlendiler. Sonradan hürriyetini elde eden bu topluluk buradaki müslümanların çekirdeğini oluşturmuştur.

Güney Afrika'da İslâmiyet'i yaymaya çalışan iki önemli şahsiyet, mahkûm olarak gelen ve mahkûmiyetlerini tamamladıktan sonra burada kalan Yemenli Saîd Alevî ile İmam Abdullah Kādî Abdüsselâm'dır. Bölgede Tuan (Malayca "hoca efendi") Saîd adıyla tanınan Saîd Alevî, 1743'te girdiği Table körfezi açıklarında bulunan Robben adasındaki hapishaneden on bir yıl sonra çıktığında polis oldu ve bu durum onun İslâm'ı öğretmeyi amaçladığı köleler arasına kolayca girmesini sağladı. Cape Town müslümanlarının Tuan Guru dedikleri İmam Abdullah da (ö. 1807) Robben adasındaki mahkûmiyetinden sonra İslâmiyet'i yaymaya başladı ve bu arada Arap alfabesinin kullanıldığı Malayca ile İslâm fıkhına dair bir kitap yazdı. İmam Abdullah, bugün Evvel Cami adıyla bilinen bir de medrese kurmuş (1797) ve bu medrese 1830'larda Bengalli İmam Ahmed tarafından geliştirilmiştir.

XIX. yüzyılın başından itibaren İngilizler'in Hollandalıların yerini alması üzerine Uzakdoğu'dan Güney Afrika'ya çeşitli yollarla müslüman gönderilmesi işi durdu. 1804 yılında Cape genel valisi, müslümanların yetkililerden izin almaksızın dinî vecîbelerini yerine getirebileceklerini bildiren bir kararname yayımladı. 1822'de Cape Town'da çoğu Malay asıllı 3000 müslüman bulunuyor ve İslâmiyet hür zencilerle köleler arasında gün geçtikçe yayılıyordu; 1843'te bu nüfus 7830'a çıktı. Şehirde ilk resmî İslâmî okul ve cami 1850'lerde açıldı. XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti Cape

müslümanları ile ilgilenmeye başlayarak dinî eğitimlerine yardımcı olmak üzere buraya Ebûbekir Efendi (ö. 1880) adında bir âlimi gönderdi ve şehirde açılan Mektebi Osmânî'nin masraflarını karşıladı. Özellikle Hanefî mezhebinin bölgede yerleşmesinde etkili olan Ebûbekir Efendi 1869 yılında Beyânü'd-dîn adında bir ilmihal kitabı yazmış ve eser 1877'de İstanbul'da basılmıştır (daha sonra M. Brandel-Syrier tarafından İngilizce'ye tercüme edilen kitap Leiden'de iki defa daha yayımlanmıştır [1960, 1971]; bk. bibi.). Ebûbekir Efendi'nin gayretiyle kız çocukları için de ayrı bir mektep açılmış ve hanımı burada hocalık yapmıştır. Ebûbekir Efendi'nin torunları halen Cape Town'da yaşamaktadır.

1860'lardan sonra Güney Afrika'da İslâmiyet'in gelişmesi Hintli müslümanların buraya gelişiyle yeni bir döneme girdi. Natal eyaletinin tarım kesiminde ortaya çıkan işçi sıkıntısı üzerine İngiliz koloni yönetiminin Hindistan'dan getirdiği anlaşmalı işçiler arasında müslümanlar da bulunuyordu. 1869'da ticaret yapmak amacıyla Kuzey Hindistan'dan büyük bir müslüman grubu geldi ve bunların çoğu Johannesburg'a yerleşerek ertesi yıl burada yapılan ilk camiyi ibadete açtılar. Hint kökenli müslümanlar zamanla zenginleştiler ve birçok şehre dağıldılar. Güney Afrika'da İslâm için bir başka dönem, 1875'te Doğu Afrika sahillerindeki Zengibar'dan sayıları birkaç yüzü bulan müslümanların Durban şehrine gelip yerleşmesiyle başladı. Bu müslümanlar Afrikalı olmalarına rağmen dinî bağlarından dolayı Asyalı telakki edildiler; Hintli müslümanların oturduğu mahallelere yerleştiler ve çocuklarını onların okullarına gönderdiler.

Müslümanların Güney Afrika'ya ilk ayak basmalarından itibaren karşılaştıkları güçlükler ve çeşitli yasaklamalara rağmen İslâmiyet ülkede gittikçe yayıldı. Yalnız Cape Town'daki müslümanların sayısı 1906'da 22.575'e, 1925'te de 24.434'e ulaşmıştı. Bu dönemde şehir ve çevresinde en az yirmi üç cami ile Arapça ve dinî ilimlerin okutulduğu çeşitli özel okullar bulunuyor, The Moslem Outlook, The Cape India, The African World gibi haftalık İslâmî gazeteler yayımlanıyordu. Bugün ise 1989 sayımına göre ülke nüfusunun yaklaşık % 1,2'si (462.000 kişi) müslüman olup ayrı dil ve etnik yapının doğurduğu tabii sonuçla bu azınlık biri melezler, diğeri Asyalılar arasında gelişmek üzere iki topluluğa ayrılmış durumdadır. Bunlardan melezler genellikle Cape Town'da, Asyalılar ise bu

şehirden başka daha yaygın olarak Johannesburg ve Durban’da oturmaktadırlar. Ülkede bu iki grubun dışında 13.000’e yakın da Afrika kökenli ve çok az sayıda beyaz müslüman yaşamaktadır.

Müslümanlar XX. yüzyılda eğitim alanında önemli faaliyetlerde bulundular. Cape Town’daki başlıca liderlerden Abdullah Abdurrahman, 1912’de kurulan Talfallah Enstitüsü (Medresetü’l-felâh) için devlet desteği sağlamak amacıyla büyük bir gayret gösterdi. XX. yüzyılın ilk yansında Cape eyaletinde on dört, Natal eyaletinde beş resmî müslüman okulu açıldı. Ancak ırk ayırımının iyice şiddetlendiği 196O’lı yıllarda bu okulların çoğu beklenen hizmeti yapamaz hale getirilmiş ve bazısında da ırk ayırımı güden eğitim sistemi uygulanarak siyah öğrenciler melez ve Asyalı öğrencilerden ayrılmıştır. Bugün müslümanlar daha çok camilere bitişik kendi özel okullarında çocuklara İslâm dinini öğretmeye çalışmaktadırlar. Ülkede tahminen 250 cami-okul bulunmaktadır; Durban’daki Mescidi Cum’a bunların en büyüğüdür.

Ülkede İslâmî yüksek eğitim yapan okullar 1960’lardan itibaren hızla arttı. İslâmî sahada çalışma yapmak isteyen müslüman gençlere gerçek bir eğitim vermeyi amaçlayan bu okullardan bugün açık olanlarının sayısı on altıdır. Bunların dördünde belirli zamanlarda eğitim verilirken diğerleri normal bir müfredat uygularlar. Altı tanesi “dârülulûm” adıyla anılan bu enstitülerin içinden en verimli çalışanları, Azadville Dârülulûmu ile Newcastle Dârülulûmu’dur. Hindistan’da Urduca eğitim yapan Diyûbend (Deoband) Dârülulûmu örnek alınarak 1971’de kurulan Newcastle’daki dârülulûmun eğitim dili İngilizce’dir. 1982’de açılan Azadville Dârülulûmu’nun eğitim dilinin Urduca olmasının yanı sıra gelenek ve ruh bakımından Diyûbend Dârülulûmu’na daha bağlı bir okul görünümündedir. Diğer dârülulûmlar ise Johannesburg, Chatsworth, Pietersburg ve Cape Town’da açılmıştır.

Özellikle Cape müslümanları siyasî hayatta aktif bir rol oynamışlardır. Bu cemaat, 1948’deki hükümet değişikliğiyle başlayan ve 1954’te şiddetlenen ırk ayırımcılığına sert bir şekilde karşı koydu. 1960’ta hükümetin Grup Alanları Yasası adıyla çıkardığı kanun uyarınca müslümanların büyük bir bölümü yerlerinden sürüldü ve böylece birer merkez haline getirdikleri camilerinden uzaklaşmaları sağlanmış oldu. Bunun üzerine müslümanlar

Cape Town'da çeşitli grupların bir çatı altında toplandığı The Call of Islam adlı cemiyeti kurdular. Bu cemiyetin başkanı İmam Abdullah Hârûn tarafından organize edilen protesto mitingleri ve yayımlanan bildiriler, müslüman cemaatinin Güney Afrika tarihindeki baskılara olan tepkisini gösterdi. İmam Abdullah Hârûn hükümetin kararlarına muhalefet ettiği için 1969'da tutuklandı ve tutukluluğunun üçüncü ayında esrarengiz bir şekilde öldü. Bugün de The Call of Islam, müslüman cemaati arasında dinamizmini dışarıdaki İslâmî hareketlerin eğilimlerinden değil doğrudan kendi Güney Afrika deneyiminden alan en güçlü teşkilâttır. Güney Afrika Cumhuriyeti'nde resmen tanınmış olan diğer İslâmî teşkilâtların başında üç büyük eyaletteki Jamiatu'l-ulama of Transvaal, Jamiatu'l-ulama of Natal, The Muslim Judical Council of Cape ve Madjlisu'l-ulama of Port Elizabeth gelmektedir. Bunun yanında İslâmî tebliğ çalışmalarını Durban'daki Islamic Propagation Center ve Johannesburg'taki Islamic Missionary Society gibi teşkilâtlar da yürütmektedir. İslâmî yapılanma sürecindeki güçlü teşkilâtlardan biri de The Muslim Youth Movement'tır. Örgütün politikası, tehdit unsuru olmaktan çok uzlaşmacı eğilimler üzerindedir. 1980 yılında kurulan Qiblah (Kıble), İran devriminden etkilenen müslümanlar tarafından kitle hareketi başlatmak amacıyla vücuda getirilmiştir. Cape Town'da faaliyet gösteren Muslim Students Assocation ise bir öğrenci teşkilâtıdır. Bunların yanında bir de 1975'te kurulan The Islamic Council of South Africa bulunuyorsa da bu teşkilât, ülke politikası üzerine uygulamaya çalıştığı yanlış çözümler sebebiyle müslümanlar arasındaki desteğini önemli ölçüde kaybetmiş durumdadır.

Bu teşkilât ve cemiyetler faaliyetlerini basın ve yayın dünyasına da yaymışlardır. Müslümanların çıkardığı The Muslim Digest, bütün dünya müslüman yazarlarının makalelerinin yayımlandığı aylık bir dergidir. Athlone'da basılan The Muslim News ise daha çok hükümetin aldığı kararları eleştiren siyasî bir gazetedir. 1974'te Muslim Students Assocation Inqilaab, The Muslim Youth Movement al-Qalam dergisini çıkarmaya başladı. The Madjlisu'l-ulama of South Africa teşkilâtının da The Majlis adlı bir yayın organı vardır. Ülkedeki İslâm araştırmaları ise Durban-Westville Üniversitesi'ne bağlı Arapça, Urduca, Farsça bölümü ile İslâm Araştırmaları Bölümü'nde, Cape Town Üniversitesi Din Araştırmaları Bölümü'nde, Johannesburg Rond Afrikaans Üniversitesi İslâm Araştırmaları Merkezi'nde ve Pretoria Güney Afrika Üniversitesi Dinî

İlimler Bölümü’nde yapılmakta ve çalışmalar bu kuruluşların ilmî dergilerinde yayımlanmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Ebûbekir Efendi, Beyânü’d-dîn: The Religious Duties of Islam as Taught and Explained by Abu Bakr Efendi (trc. Mia Brandel-Syrier), Leiden 1960; J. A. Lesourd, La république d’Afrique du sud, Paris 1963; E. A. Boateng, A Political Geography of Africa, New York 1980, s. 158-170; Cultural Atlas of Africa (ed. J. Murray), Oxford 1981, s. 206-209; The Cambridge Encyclopedia of Africa (ed. R. Oliver - M. Crowder), London 1981, s. 149, 169-171, 215-216; R. E. Ridd, “South Africans”, Muslim Peoples (ed. R. V. Weekes), Wesport-Connecticut 1984, s. 718-723; “Afrique de sud”, Le Grand Robert des noms propres, Paris 1987, I, 37-39; A. Mac. Gregor Hutcheson, “Physical and Social Geography”, Africa South of the Sahara 1988, London 1987, s. 888-889; D. D. Omer-Cooper, “History”, a.e., s. 890-901; L. Katzen, “Ekonomy”, a.e., s. 902-908; R. Hallett, Africa Since 1874, New Delhi 1989, s. 624-687; S. M. Zwemer, “Islam at Cape Town”, MW, XV/4 (1966), s. 327-333; D. Williams, “African Nationalism in South Africa; Origins and Problems”, JAfr.H, XI/3 (1970), s. 371-383; T. B. Irving, “South African Muslims Facing Discrimination”, The Muslim World League Journal, IX/6, Mekke 1982, s. 49-55; S. E. Dangor, “The Beginning of Islam in the Cape”, al-Ilm, IV, Durban-Westville 1984, s. 81-84; J. A. Naudè, “Islam in South Africa: A General Survey”, JIMMA, VI/1 (1985), s. 21-33; G. Lubbe, “Muslims and Christians in South Africa”, Islamochristiana, sy. 13, Roma 1987, s. 113-129; Muhammed Haron, “Islamic Dynamism in South Africa’s Western Cape”, JIMMA, IX/2 (1988), s. 366-380; a.mlf., “Islamic Education in South Africa”, Muslim Education Quarterly, V/2, Cambridge 1988, s. 41-54; Syed Habibul Haq Nadvi, “A Critical Overview of Muslim Education in South Africa”, a.e., s. 55-66; Ahmed Ayoob Chohan, “Muslim Education in South Africa: Its Present Position (Special Empasis on the Westem Cape)”, a.e., s. 67-75; M. Ajam, “Islamic Schools of Cape Town as Agencies of Socialization”, Journal for Islamic Studies, sy. 9, Johannesburg 1989, s. 70-98; Ferid Esak,

“Güney Afrika Özgürlük Mücadelesinde Üç İslâmi Yapılanma”, Dünya ve İslâm, sy. 2, İstanbul 1990, s. 15-36; Yusuf da Costa, “The Spatial Origins of Early Cape Muslims and the Diffusion of Islam to the Cape Colony”, Journal for Islamic Studies, X, Johannesburg 1990, s. 45-67; S. Salman Nadvi, “The Role of Dar al-ulum in a Muslim Society”, al-Ilm, XII, Durban-Westville 1992, s. 62-66; “Cape Coloureds”, The Illustrated Encyclopedia of Mankind, London 1978, III, 317-319; “Cape Town”, ABr., V, 316-318; “Güney Afrika Cumhuriyeti”, a.e., X, 174-183; “Güney Afrika”, MEMO Larousse, İstanbul 1991, 11,477-478.

Rıza Kurtuluş

# GÜNEYDOĞU ASYA ULUSLAR BİRLİĞİ

Güneydoğu Asya ülkeleri arasında ekonomik iş birliğini ve istikrarı geliştirmek amacıyla oluşturulan siyasî kuruluş.

Resmî adı Association of South East Asian Nations (ASEAN) olup üçüncü dünya ülkeleri arasındaki iş birliği teşkilâtlarının en başarılılarından biridir. 8 Ağustos 1967 tarihinde Endonezya, Malezya, Singapur, Filipinler ve Tayland dış işleri bakanları tarafından Tayland'ın başşehri Bangkok'ta açıklanan bir deklarasyonla kurulmuş, Bruney Dârüsselâm'ın İngiltere'den bağımsızlığını kazanmasından kısa bir süre sonra katılmasıyla da (7 Ocak 1984) üyelerinin sayısı altıya çıkmıştır. Merkezi Endonezya'nın başşehri Cakarta'da bulunan birliğin kuruluş amaçları Bangkok deklarasyonunda barış, ortaklık ve eşitlik ilkelerine dayalı olarak bölgede ekonomik büyümeyi, sosyal ve kültürel gelişmeyi sağlamak, istikrar ve barışı güçlendirmek, eğitim, teknoloji ve yönetim alanlarında araştırma ve geliştirmeye yardımcı olmak, endüstri alanında daha güçlü iş birliğine gitmek, halkın yaşama standardını yükseltmek, Güneydoğu Asya üzerindeki araştırmaları teşvik etmek, bölgesel ve milletlerarası teşkilâtlarla yararlı iş birliği ve ilişkileri sürdürmek şeklinde gösterilmiştir.

Birliğin üç önemli organı bulunmaktadır. 1. Hükümet başkanları zirvesi. En yüksek karar organı olup ilk defa Bali'de (1976), ikinci defa da Kuala Lumpur'da (1977) toplanmıştır. 2. Bakanlar toplantısı. Her yıl dönüşümlü olarak üye ülkelerden birinde dış işleri ve ekonomi bakanları toplantısı yapılır. İhtiyaç duyuldukça diğer bakanların toplanması da mümkündür. 3. Genel sekreterlik ve dâimî komiteler. Hükümet başkanları zirvesinde ve bakanlar toplantısında alınan kararların uygulanması ve toplantıların hazırlanmasıyla görevli genel sekreterliğin merkezi Cakarta'dadır. Dış işleri bakanları toplantısında rotasyon yöntemiyle ve alfabetik sırayla seçilen genel sekreterin görev süresi üç yıldır. Bu makama bağlı olarak faaliyet gösteren dâimî komisyonlar şunlardır: Gıda, tarım ve ormancılık; finans ve bankacılık; endüstri, madencilik ve enerji; taşımacılık ve haberleşme; ticaret

ve turizm; kültür ve enformasyon; bilim ve teknoloji ; sosyal gelişme.

Kurulduğu tarihten itibaren hem üye ülkeler hem de diğer ülkelerle ticaret ve iş birliğini geliştirmek için çeşitli çalışmalar yapan Güneydoğu Asya Uluslar Birliği özellikle endüstri projeleri alanında başarılı olmuştur. İlk yıllardaki faaliyetler, üye devletlerin ekonomik menfaatleri arasındaki çatışma ve iş birliğinin siyasî kıymet açısından farklı şekillerde algılanması sebebiyle başarısız oldu. 1975 yılında Kamboçya ve Vietnam'da komünizmin gösterdiği ilerleme, üyelerin tehdit unsurunu daha iyi kavramalarına ve ekonomik iş birliğini geliştirmenin gereğini kabul etmelerine yol açtı. 1976'da Bali'de yapılan zirve toplantısında bazı sanayi projeleri üzerinde görüş birliğine varıldı ve bir uyum deklarasyonu yayımlandı. Daha sonra Vietnam'ın Kamboçya'yı işgali (1978), üye ülkelerin iç istikrarı korumaları için ortak hareket etmelerinin mecburiyetini ortaya koydu. Bu işgal üzerine Güneydoğu Asya Uluslar Birliği, Vietnam'a karşı milletlerarası bir kampanya başlatarak işgali Birleşmiş Milletler'e intikal ettirmiş ve konferanslar düzenleyip dünya kamuoyunu Vietnam aleyhinde yönlendirmiştir. Bunun üzerine Çin de jeopolitik çıkarlarından ötürü Kamboçya meselesinde Güneydoğu Asya Uluslar Birliği'nin çizgisine gelerek bu meseleye Birleşmiş Milletler'in bir çözüm bulmasını sağlamış ve sonuçta Vietnam Kamboçya'dan çekilmek zorunda kalmıştır. Bu olay, Güneydoğu Asya Uluslar Birliği'nin diplomatik alandaki ilk büyük başarısı olarak kabul edilmektedir.

Endonezya, Malezya, Singapur ve Tayland'da bazı endüstri projelerini gerçekleştiren birlik ticaret, tarım, madencilik, enerji, haberleşme, eğitim, turizm ve kültür sahalarında ayrıca, teknolojik alanda bir kısım ortak çalışmalar yapmış ve başarılı sonuçlar almıştır. Bunun yanında üye ülkelerle diğer ülkeler arasındaki ilişkiler konusunda da önemli faaliyetlerde bulunulmuş ve Avrupa Topluluğu, Japonya, Çinhindi ülkeleri, Avustralya, Yeni Zelanda, Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada ile bir dizi ticaret anlaşması yapılıp iş konseyleri kurulmuştur. Öte yandan birlik üyesi ülkelerin başbakanları Singapur'da yapılan zirvede (Ocak 1992), 2008 yılında bütün üye ülkeleri kapsayacak bir serbest ticaret bölgesi oluşturmayı planladılar. Ağustos 1990'da Singapur ve Endonezya ekonomik iş birliği anlaşması imzalayarak özel ticaret bölgelerini genişlettiler. Bunun arkasından da Endonezya'dan Singapur'a su taşıma ve

Singapur'la Kalimantan arasında bulunan Güney Çin'deki Natuna'dan Riau adasına doğal gaz pompalama projeleri gündeme getirildi ve planlarının yapılmasına başlandı.

Son yıllarda soğuk savaşın bitmesiyle birlikte Güneydoğu Asya bölgesinin güvenliği ve ekonomisi açısından yeni şekillenmeler ortaya çıktı. Topluluğun ana üyelerinden Malezya, Singapur ve Endonezya, Tayland ve Filipinler'e göre daha fazla bir iş birliği sürecine girdiler. Bruney küçük olmasına rağmen stratejik konumu ve zenginliği sebebiyle ana üyelere yaklaşmakta ve bu üç ülke daha çok savunma ve askerî alanda iş birliği yapma yollarını araştırmaktadır. Sovyetler'in dağılmasından sonra Amerika Birleşik Devletleri'nin askerî bakımdan Güneydoğu Asya'ya verdiği önemin azalmasıyla birlikte yeni eğilimler ortaya çıktı. Meselâ Filipinler dış güvenlikten ziyade iç güvenliğiyle ilgilenerek komünist gerillalar ve müslüman ayrılıkçılarla meşgul olmaktadır. Buna rağmen Malezya, Singapur ve Endonezya ortak coğrafî konumları (takımada olmaları) dolayısıyla güvenlik ve savunma için birlikte hareket etmeye başladılar. Bu üç ülkeye yaklaşan Bruney ise denizden gelebilecek bir saldırıyı Tayland ve Filipinler'e

göre daha fazla hissetmektedir. Bu hususta en büyük tehlike, uzun vadede geniş etki alanını ve kuvvetli bir deniz gücünü hedefleyen Çin'dir. Bu arada Çin ile ilişkilerini ilerleten Tayland, bu tehlikeye en az mâruz kalacağını düşünen birlik ülkesidir. Malezya, Singapur ve Endonezya ortak askerî tatbikatlar yapmakta ve deniz kuvvetleri konusunda daha çok bilgi alışverişinde bulunmaktadırlar. Singapur başta olmak üzere bu üç ülke bütün teknolojik kapasitelerini silâhlı kuvvetleri için seferber etmiş durumdadır. 1991 Nisanında Malezya, Singapur, Avustralya, İngiltere ve Yeni Zelanda'nın savunma bakanları Kuala Lumpur ve Singapur'da toplanarak Five Power Defence Arrangement adı altında bir anlaşma imzaladılar. Bu anlaşma çerçevesinde Malezya ve Singapur'un daha güçlü iş birliği yapmaları hedeflenmiş ve birlikte bir hava savunma sistemi kurmaları planlanmıştır.

Güneydoğu Asya Uluslar Birliği'nin üç üyesinin (Malezya, Singapur ve Endonezya) özellikle askerî alanda yaptığı iş birliği, diğer iki üyeyi (Tayland ve Filipinler) bir noktada kendi yollarını bulma eğilimine itmiştir.

Bunun sebeplerinden biri, bu ülkeleri bir arada tutan Vietnam tehlikesinin artık bulunmamasıdır. Ancak Malezya, Singapur ve Endonezya'yı daha entegre olmuş bir savunma organizasyonuna iten sebepler politik ve ekonomik faktörlerle dengelenmiştir; dolayısıyla birliğin varlığı şimdilik tehlikede değildir. Çünkü birlik üyesi her ülke, kendi sınırları içinde meydana gelebilecek olayları bir başka birlik üyesinin desteklemeyeceği konusunda teminat almış durumdadır ve iç karışıklıkları önlemek için diğer üyelerle istihbarat alışverişinde bulunmaktadır. Güneydoğu Asya Uluslar Birliği'nin üyelere sağladığı en büyük avantajlardan biri de üye ülkelerin bu birlikten kendi bölgelerinde yapacakları ekonomik yatırımlar için faydalanmaları ve milletlerarası ilişkilerde onu bir araç olarak kullanmalarıdır.

## BİBLİYOGRAFYA

Indonesia 1986, An Offical Handbook, Indonesia 1986, s. 142-148; "Association of South East Asian Nations-Asean", The Far East and Australasia 1988, London 1987, s. 122-125: R. Stubbs, "Subregional Security Cooperation in Asean: Military and Economic Imperatives and Political Obstacles", Asian Survey, XXXII/5, Berkeley 1992, s. 397-410; B. Kuruş, "Understanding Asean: Benefits and Raison d'Etre", a.e., XXXIII/8 (1993), s. 819-831; W. A. Kinsel, "Association of Southeast Asian Nations", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, I, 102-103.

Davut Dursun

# GÜNGÖR, Erol

(ö. 1938-1983)

Sosyal psikolog, fikir adamı ve yazar.

25 Kasım 1938'de Kırşehir'de doğdu. Babası Hacıhâfızoğulları'ndan Abdullah Sabri Bey annesi Zeliha Gülsen Hanım'dır. İlk ve orta öğrenimini doğduğu şehirde yaptı. Dedesi Ahî Evran Camii imamı Hâfız Osman Efendi'nin çevresinde ve Kırşehir'in mânevî atmosferi içinde tarih ve kültür konularına ilgi duydu. Ortaokul sıralarında eski yazıyı öğrendi. Lise talebesi iken özel Arapça dersleri aldı. 0 yıllarda İslâm-Türk kültür tarihinin ana eserlerini okumaya başladı. Bu durum, onun daha sonraki ilim hayatının önemli bir tarafını teşkil edecek olan millî ve İslâmî kültür değerlerine ilgisinin temelini oluşturdu. Öte yandan Ziya Gökalp ve Hilmi Ziya Ülken gibi fikir adamlarının kitaplarını okudu. İlk yazısını da yine bu yıllarda mahallî bir gazetede takma adla yayımladı.

1956'da Kırşehir Lisesi'ni bitirdikten sonra İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne kaydoldu. Bu arada devrin ilim, fikir ve sanat adamlarının toplandığı meclislere katıldı; Fethi Gemuhluoğlu tarafından Mümtaz Turhan'a tanıtıldı. Onun teşvikiyle Hukuk Fakültesi'nden ayrılarak Edebiyat Fakültesi'nin Felsefe Bölümü'ne geçti; üniversitedeki tahsil hayatı boyunca hocasından çok etkilendi.

Erol Güngör öğrenciliği sırasında kendi fakültesinde memurluğa başladı (1957). Bu yıllarda Fransızca yanında İngilizce de öğrendi. Misafir profesör Hains'in laboratuvar asistanlığını yaptı ve derslerini Türkçe'ye çevirdi. Edebiyat Fakültesi'nden mezun olduğu yıl (1961) Tecrübî Psikoloji Kürsüsü'ne asistan tayin edildi. Asistanlığı sırasında Türkiye'de yeni bir ilim dalı olan sosyal psikolojiye yöneldi. Bu disiplinin önemli temsilcilerinden Krech ve Grutchfield'in eserini Sosyal Psikoloji adıyla Türkçe'ye tercüme etti. Akademik çalışmalarının yanı sıra dergi ve gazetelerde yazı yazmayı sürdürdü. 1965'te Mümtaz Turhan'ın yönetiminde hazırladığı Kelâmî (Verbal) Yapılarda Estetik Organizasyon adlı teziyle

doktor unvanını aldı. 1966’da Golorado Üniversitesi’nden sosyal psikolog Kenneth Hammond’un daveti üzerine Amerika’ya gitti. Bu üniversitenin Davranış Bilimleri Enstitüsü’nde milletlerarası bir ekibin araştırmalarına katıldı. 1968’de yurda dönerek Tecrübî Psikoloji Kürsüsü’nde sosyal psikoloji derslerini yürütmeye başladı. Askerliğini yaptığı yıllarda hazırladığı Şahıslararası İhtilâfların Çözümünde Lisanın Rolü adını taşıyan teziyle doçent oldu (1970).

Üniversitede verdiği dersler ve ilmî yayınları ile Türkiye’de sosyal psikoloji dalını önemli bir alan haline getiren Erol Güngör Başbakanlık Planlama Teşkilâtı’nda, Millî Eğitim Bakanlığı ve Kültür Bakanlığı’nın çeşitli komisyonlarında görev aldı. 1978’de, genel değerler sistemiyle ahlâkî değerler arasındaki ilişkileri sosyopsikolojik açıdan incelediği Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar başlıklı takdim teziyle sosyal psikoloji profesörü oldu. 1982 yılında Selçuk Üniversitesi’ne rektör tayin edildi. Bu görevi sırasında 24 Nisan 1983’te İstanbul’da vefat etti.

XX. yüzyılın ikinci yarısında İslâm’ı ve milliyetçiliği yeniden ele alıp değerlendirenler arasında önemli bir yeri bulunan Erol Güngör, bir tarafıyla Ziya Gökalp ve Mehmet İzzet’le başlayıp Mümtaz Turhan’la devam eden Türk sosyoloji mektebinin bir halkasını teşkil ederken diğer taraftan İslâm’ın ve milliyetçiliğin ilgiyle takip edilen bir yorumcusu olmuştur. Kendisinin de bir yazısında belirttiği gibi (“Mümtaz Turhan’ın Ardından”, Hamle, nr. 2, 17 Ocak 1983, s. 18-20) Mümtaz Turhan bir ilim adamıydı, fakat bir mütefekkir değildi. Psikolojiyi edebiyat ve felsefe ile karıştıranlara karşı çıkmış, meselelerine pozitivist bir zihniyetle yaklaşmıştı. Erol Güngör ise yine sağlam bilgilere ve objektif davranışa sahip olmakla beraber bu bilgileri her sınıftan aydının kavrayabileceği şekilde ifade edebilmiştir. Din, kültür, medeniyet, milliyet gibi birçok düşünür ve yazarın parça parça ele aldığı konulara Güngör sistematik, kategorik, hatta didaktik bir yön vermiştir. Bu bakımdan terkipçi bir zihniyete sahiptir.

Erol Güngör eserlerinde nakillerden çok birinci kaynaklara, tercümesi yapılmış

eserlerde bile orijinal metinlere başvurmuştur. Yazılarının ikna edici oluşunun sebeplerinin başında, ele aldığı her konuda metot olarak önce o

fikri veya insanı anlamak, öncekilerle veya başka fikirlerle kıyaslamak, daha sonra da tahlil ve terkip etmek gibi açık ve güvenilir bir yol tutması gelir. Kendisinin taraftarı olduğu dünya görüşünün mensuplarını da eleştirmesi inandırıcılığını destekler. Sosyal çalkantıların yoğunlaştığı 1960 sonrasının yayın hayatında Erol Güngör'ün kitaplarından bazılarının yüksek tirajlara ulaşması, birçok münakaşa ve ihtilâflarda aklî ve mantıkî delillerle ikna edici bir ifade kullanarak uzlaştırma kabiliyetiyle açıklanabilir (1996 yılı itibariyle Türk Kültürü ve Milliyetçilik 11., İslâmın Bugünkü Meseleleri 10., Kültür Değişmeleri ve Milliyetçilik 8., Tarihte Türkler 7., İslâm Tasavvufunun Meseleleri 5. basımına ulaşmıştır).

Erol Güngör, sosyolojiyi Türkiye'ye getirmesi ve üniversitelerde sosyoloji kürsüsünün kurulmasına öncülük etmesi, sosyolojik tahlillerini Türk sosyal hayatına uygulaması gibi başarıları dolayısıyla takdir ettiği Ziya Gökalp'in din konusundaki tereddütlü ve çelişkili fikirleriyle ("Ziya Gökalp ve Türkçülükte Din Meselesi", Atsız Armağanı, İstanbul 1976, s. 267-280) kültür-medeniyet ayırımını da ilmî bir şekilde ele almış ve eleştirmiştir (Muallâ Türköne, "Ziya Gökalp ve Erol Güngör'de Medeniyet Kavramı", Erol Güngör İçin, Ankara 1988, s. 179-189).

İslâmiyet'in güncel problemlerini çeşitli yazılarında ele alan Erol Güngör'ün İslâmın Bugünkü Meseleleri adlı kitabı Müslümanlığı hayata açmak, reform konusunu spekülasyona kapılmadan sağlıklı olarak yorumlamak, faiz meselesinde yeni bir hamle yapmak gibi önemli konulan ihtiva eder. Ona göre Hıristiyanlık'ta olduğu gibi Kayser'in ve Îsâ'nın ayrı ayrı hâkimiyetleri söz konusu olamaz. İnsanı maddî ve manevî bütünlüğüyle kavrayan İslâm'da bu bakımdan laiklik sadece vicdan hürriyeti mânasında düşünülebilir. İslâm Tasavvufunun Meseleleri adlı kitabında da şeriat, tasavvuf, akıl-bâtın, dünya nizamı-iç yaşayış konularını irdeler. Çeşitli felsefe ve dinlerde mistisizmi inceledikten sonra tasavvufun tarihî gelişimi, iktidarla ilişkisi, bilgi ve vecd gibi felsefî-psikolojik problemleri değerlendirir. Bütün gayretlere rağmen tasavvufî hareketin zaman zaman (özellikle bazı şathiyyat metinlerinde bir müslümanı ürkütecek kadar) Ehl-i sünnet itikadının dışına taşmasını ve birçok parlak zekâyı kültür alanının dışında bırakmasını, böylece mutasavvıfların toplum meselelerine ilgi göstermemelerini de hareketin olumsuz tarafı olarak görür. Buna karşılık pozitivist düşüncenin aşkı ve imanı kalplerden uzaklaştırdığı

bir çağda tasavvufun ahlâkî ve psikolojik değerini vurgular. Sonuç olarak İslâm toplumunun bugün sahip olduğu potansiyelin en çok ihtiyaç duyulan ictihad yönüne çevrilmesini ister.

Eserleri. Erol Güngör'ün kitap, makale, deneme, ansiklopedi maddesi ve tercüme şeklindeki neşirlerinin sayısı 300'ü bulmaktadır. A) Telif Eserleri. 1. Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri (E. Kırşehirlioğlu takma adıyla, İstanbul 1963). Türkiye'deki yabancı kültür hâkimiyetiyle Hıristiyanlık telkin ve propagandası hakkında yapılmış bir araştırmadır. Misyonerliğin dünyadaki tarihçesi ve yayınları ile Türkiye'de XIX. yüzyıldan başlayarak kurumlaşması ve faaliyetleri, bu misyonda görev almış yabancı ve azınlık okullarıyla bunların dernek ve hastahanelerinin incelendiği eserde konuya, önceki Osmanlı yazarlarının yaptığı gibi İslâmiyet ve Hıristiyanlık arasındaki farkların tartışılması yerine bir kültür değişmesi problemi olarak yaklaşılmaktadır. 2. Türk Kültürü ve Milliyetçilik (İstanbul 1975; 11. bs., 1995). Milliyetçilik düşüncesinin gelişmesini, Türk kültür ve milliyetçiliğinin dayandığı temelleri sosyal psikoloji açısından inceleyen yazılardan meydana gelmiştir. 3. Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik (Ankara 1980; 9. bs., İstanbul 1995). Çağdaş bir millî kültür kurmanın gereği üzerinde durarak teknoloji ve kültür değişmesi, millî tarih meselesi, örf ve âdetler, millî karakter gibi konulan ele alan bir çalışmadır. 4. İslâmın Bugünkü Meseleleri (İstanbul 1981; 10. bs., 1996). Hicrî XV. yüzyıla giriş sebebiyle kaleme alınmıştır. Eserin esasını, bütün müslümanların Batı medeniyeti karşısında yeni bir medeniyet kurmak ve bunu kabul ettirmek mecburiyetinde oldukları fikri teşkil eder. Kitapta İslâm dünyasının meseleleri özellikle bu açıdan ele alınmıştır. 5. İslâm Tasavvufunun Meseleleri (İstanbul 1982; 5. bs., 1993). İslâmın Bugünkü Meseleleri'nde eksik kalan tasavvuf konusunun ele alındığı bir kitaptır. Erol Güngör bir sosyal bilimci olarak tasavvufun tarih, felsefe ve sosyal psikolojinin ışığında nasıl teşekkül ettiğini ortaya koymuş ve İslâmiyet'teki yeri konusunda değerlendirmeler yapmıştır. 6. Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik (Ankara 1982; 7. bs., 1995). Çeşitli dergilerde yayımlanmış on altı denemeden meydana gelmiştir. 7. Tarihte Türkler (İstanbul 1988; 6. bs., 1995). Türk siyaset, kültür ve medeniyet tarihini geniş okuyucu kitlesine tanıtmak için kaleme alınmıştır. Erol Güngör'ün vefatı üzerine son şeklini almadan basılan eser, Türk tarihinin bir sosyolog gözüyle ele alınması bakımından dikkat çekicidir. 8. Sosyal Meseleler ve Aydınlar (haz. R. Güler

- E. Kılınç, İstanbul 1995). Müellifin çeşitli dergi ve gazetelerde yayımlanan millî kültür, edebiyat ve Türkiye'nin başlıca sosyal meselelerine dair yetmiş beş makale, ayrıca kendisiyle yapılan dokuz mülâkat ve sohbetten meydana gelmiştir. 9. Değerler Psikolojisi (Amsterdam 1993). Eser Güngör'ün profesörlük takdim tezidir. 10. Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk (İstanbul 1995). Müellifin, sağlığında neşretme imkânı bulamadığı "Ahlâk Psikolojisi" ve "Sosyal Ahlâk" başlıklı iki ayrı çalışmasından oluşur.

Erol Güngör bunlardan başka Emin Işık, Yaşar Erol ve Ahmet Tekin ile birlikte ortaokul ve liseler için ahlâk; Sabri Özbaydar, Belma Özbaydar ve Ayhan Songar ile birlikte lise ve yaygın yüksek öğretim kurumu için psikoloji ders kitapları da yazmıştır.

B) Tercümeleri. Sosyal Psikoloji, Nazariye ve Problemler (D. Krech - R. S. Crutchfield'den, İstanbul 1965, 1970, 1980); İktisadî Gelişmenin Merhaleleri (W. Rostow'dan, İstanbul 1966; 4. bs., 1980); Yirminci Asrın Manası (Kenneth Boulding'den, İstanbul 1969; 4. bs., 1980); Sanayileşmenin Kültür Temelleri (John Nef'ten, İstanbul 1970; 3. bs., 1980); Sınıf Mücadelesi (Raymond Aron'dan, İstanbul 1973); Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme (Paul Hazard'dan, İstanbul 1973; 2. bs., 1981); Dünyayı Değiştiren Kitaplar (Robert Downs'tan, İstanbul 1980). Bu son kitaba bir takdim yazısı yazan Erol Güngör mütercim olarak adını kullanmamıştır.

C) Makaleleri. Erol Güngör Diriliş, Türk Yurdu, Hisar, Yol, Ülkücü Öğretmen, Töre, Türk Edebiyatı, Millî Kültür, Yeni Düşünce, Yeni Sözcü, Türk Kültürü, Millî Eğitim ve Kültür, Konevî, Hamle, Ortadoğu, Millet gibi dergi ve gazetelere yazdığı makalelerle geniş okuyucu kitlesine ulaşmıştır. Onun psikolojik araştırmalarıyla ilgili ilmî yayınları da daha çok makalelerden oluşur. Bu

yayınların önemlileri şunlardır: "Kültür Temaslarının Atitüdler Üzerine Tesiri" (İ. Ü. Tecrübî Psikoloji Çalışmaları, III [İstanbul 1961], s. 21-32, müellifin mezuniyet tezinin özeti); "İntiharlar ve İçtimaî Kıymetleri" (Klinik Symposium, 1 [İstanbul 1962], s. 22-27); "Kelâmî (Verbal) Yapılarda Estetik Organizasyon" (İ. Ü. Tecrübî Psikoloji Çalışmaları, IV

[İstanbul 1966], s. 9-40, müellifin doktora tezinin özeti); “Şahıslararası İhtilâflar ve Sübjektif Mâna Sistemleri (The Role of Differential Connotations in Interpersonal Conflict)” (a.g.e., VII [İstanbul 1968], s. 25-50); “Interpersonal Conflict Reduction: The Effects of Language and Meaning” (Carl E. Kuhlman - Monroe J. Miller ile birlikte, Human Judgment and Social Interaction [USA 1973], s. 229-237); “Kültürde Eski Yeni” (İ. Ü. Tecrübî Psikoloji Çalışmaları, II [İstanbul 1974], s. 79-88); “Denotative and Connotative Meaning in Interpersonal Conflict” (Leadership and Menagement Appaisal [London 1974], s. 361-374).

Erol Güngör’ün eserlerinin bibliyografyası Vehbi Başar tarafından hazırlanmış (Erol Güngör İçin, Ankara 1988, s. 199-208), daha sonra Hanefi Bostan tarafından tamamlanmıştır (Yedi İklim, nr. 55, Ekim 1994, s. 69-70). Türkiye’de ve Türkiye dışında ölümünden sonra Erol Güngör’ü çeşitli yönleriyle ele alan birçok sempozyum ve anma toplantısı düzenlenmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

İÜ Ed.Fak. Arşivi, Erol Güngör Dosyası; Erol Güngör, “Hilmi Ziya Ülken İçin”, Ortadoğu, İstanbul 16 Haziran 1974; Hayrani Altıntaş, “İslâm Tasavvufunun Meseleleri’nin Bir Değerlendirilmesi”, Erol Güngör İçin, Ankara 1988, s. 113-121; Muallâ Türköne, “Ziya Gökalp ve Erol Güngör’de Medeniyet Kavramı”, a.e., s. 179-189; Vehbi Başar, “Erol Güngör Bibliyografyası”, a.e., s. 199-208; Fuat Yavuz, Erol Güngör’ün Dil, Edebiyat ve Edebiyat Sosyolojisiyle İlgili Görüşleri (yüksek lisans tezi, 1989), Gazi üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Adil Çiftçi, Erol Güngör Hakkında Bir Monografi Denemesi (yüksek lisans tezi, 1989), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Taşgetiren, “İslâmın Bugünkü Meseleleri”, Türk Edebiyatı, sy. 97, İstanbul 1981, s. 37-39; Emin Işık, “İçimdeki Erol’a”, Türk Edebiyatı, sy. 128, İstanbul 1984, s. 53-56; Yılmaz Özakpınar, “Prof. Dr. Erol Güngör’ün İlmî ve Fikrî Şahsiyeti”, a.e., sy. 152 (1986), s. 12-15; Sabri Özbaydar, “Hocam Erol Güngör”, Türk Kültüründe Dağarcık, sy. 3-5, İstanbul 1984, s. 5; M. Hanefi Bostan, “Prof.

Dr. Erol Güngör ve Türk Tarihi Hakkındaki Görüşleri", TDA, sy. 81 (1992), s. 35-45; Ali Akar, "Ölümünün 10. Yılında Erol Güngör Çağrışımları", Türkiye Günlüğü, sy. 22, Ankara 1993, s. 66-68.

Şeyma Güngör

# GÜNTEKİN, Reşat Nuri

(ö. 1889-1956)

Cumhuriyet döneminin önde gelen roman, hikâye ve tiyatro yazarlarından.

26 Kasım 1889'da İstanbul Üsküdar'da doğdu. Babası askerî doktor Nuri Bey, annesi Lütfiye Hanım'dır. Üsküdar Selimiye'de başladığı ilk öğrenimini Çanakkale mahalle mektebinde tamamladı. Bir buçuk yıl kadar Çanakkale İdâdîsi'ne devam ettikten sonra İzmir'de Frerler Mektebi'ne kaydoldu. Bu okulu bitirmeden tasdikname alıp o sırada açılan bir müsabaka imtihanını kazanarak İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Şubesi'ne girdi. 1912'de buradan mezun oldu. Bursa İdâdîsi'nde Fransızca öğretmenliğiyle ilk resmî görevine başladı (1913-1915). Daha sonra İstanbul'a gelerek sırasıyla Beşiktaş İttihat ve Terakkî (1915-1917), Fatih Vakfıkebir (1917-1919), Feneryolu Murâd-ı Hâmis (1919), Osman Gazi Paşa mekteplerinde, Vefa Sultânîsi (1919-1924), İstanbul Erkek, Çamlıca Kız, Kabataş, Galatasaray, Erenköy Kız liselerinde Fransızca, Türkçe, felsefe, pedagoji öğretmenliği ve idarecilik yaptı.

1927 yılında Millî Eğitim Bakanlığı müfettişliğine tayin edilen Reşat Nuri, bu görevini Çanakkale'den milletvekili seçilinceye kadar aralıksız sürdürdü. 1939-1946 yılları arasında iki dönem süren milletvekilliğinden sonra tekrar müfettişliğe döndü ve 1947'de başmüfettiş oldu. 1950 yılında UNESCO'nun Türkiye temsilcisi ve talebe müfettişi olarak Paris'e gitti. 1954'te emekliye ayrıldıktan sonra İstanbul Şehir Tiyatroları Edebî Heyet üyeliğine seçildi. Yakalandığı akciğer kanserinden tedavi olmak üzere gönderildiği Londra'da 7 Aralık 1956'da öldü. Kabri Karacaahmet Mezarlığı'ndadır.

Reşat Nuri edebiyatla ilgisinin, çocuk yaşlarda teyzesinin oğlu Ruşen Eşrefle (Ünaydın) beraber dinledikleri lalası Şakir Ağa'nın masallarıyla başladığını, daha sonra Çanakkale'de otururlarken ev hanımlarının kendi aralarında okudukları hissî romanlara kulak misafiri olduğunu, bunlar arasında özellikle Fatma Aliye Hanım'ın Udî adlı romanını unutamadığını

söyler. Fakat asıl bir süre sonra Halit Ziya'dan (Uşaklıgil) okuduklarıyla hevesinin arttığını ifade eder. Ayrıca evde babasının Türkçe ve Fransızca edebiyat ve felsefe kitaplarını ihtiva eden oldukça zengin bir kitaplığı vardır. İzmir'de Fransız misyonerlerinin çalıştırdığı Frerler Mektebi'ne devam ederken öğrendiği Fransızca'sı ile Batı klasiklerini tanıdı. Babasının memuriyeti dolayısıyla çocukken, daha sonra öğretmenlik ve müfettişlik yıllarında yakından tanıdığı ve müşahede ettiği Anadolu şehir ve kasabaları, insanları, karşılaştığı olaylar roman ve hikâyelerinin zengin malzemesini oluşturmuştur. Yine çocukluğunda çadır tiyatrolarına düşkünlüğü, ilk öğretmenlik yıllarında Bursa'da Ahmed Vefik Paşa'nın yaptırmış olduğu tiyatroda seyrettiği oyunlar da bu edebî türle ciddi olarak ilgilenmesine yol açmıştır.

İlk gençlik yıllarında yazdığı ve imzasız yayımladığı birkaç şiir denemesinden sonra Reşat Nuri Genç Kalemler'deki ilk makalesiyle edebiyat dünyasına girer (1911). La pensée turque dergisiyle (1917) Zaman gazetesine (1918) edebiyata, özellikle tiyatroya dair makaleler yazar. İlk hikâyesi "Eski Ahbap" Diken mecmuasında neşredildikten sonra (1917) kitap halinde de çıkar. İlk romanı Harabelerin Çiçeği 1919'da Zaman gazetesinde tefrika edilir. Yine bu yıllarda Tristane Bernard'dan Hakiki Kahramanlık (1918) adıyla adapte ettiği ilk piyesi Hayreddin Rüşdü takma adıyla yayımlanmıştır.

Reşat Nuri'ye asıl şöhretini kazandıran Çalıkuşu adlı romanıdır. Vakit gazetesinde tefrika edildikten sonra aynı yıl (1922) kitap halinde yayımlanan Çalıkuşu, bu tarihten günümüze kadar sürekli olarak okuyucuların ilgisini çeken ve en çok basılan romanlar arasına girmiştir. 1923-1924'te Mahmud Yesâri, Münif Fehim ve İbnürrefik Ahmed Nuri ile beraber Kelebek adlı haftalık mizah dergisini çıkarır. Bundan sonra tiyatro, hikâye, roman, mizah, tenkit, tercüme, uyarlama, antoloji, sözlük alanlarında

pek çok kitap yayımlamış ve dergilerde yazıları çıkmıştır. 1947'de Cumhuriyet Halk Partisi'nin çıkardığı Memleket adlı gazetenin bir süre başında bulunmuştur. Bazı yayınlarında Hayreddin Rüşdü, Cemil Nimet, Sermed Ferid, özellikle mizahî yazılarında Yıldız Böceği, Ağustos Böceği, Ateş Böceği takma adlarını kullanmıştır. Yazılarını yayımladığı gazete ve

dergilerin başlıcaları şunlardır: Zaman, Vakit, Kelebek, Diken, Şâir, Nedim, Temâşâ, Büyük Mecmua, Edebî Mecmua, İnci, Dersaadet, Tercümân-ı Hakîkat, Fikirler, Hayat, Yeni Türk, Varlık, Aydabir, Çınaraltı, Cumhuriyet, Milliyet, Resimli Şark, Ulus, Tan, Memleket, Türk Yurdu, Yeni Mecmua, Güneş, Muhit, Ana Yurt, Akbaba, Yedi Gün.

Reşat Nuri'nin ilk bakışta aşk konusu üzerine kurulmuş gibi görünen romanları, gerçekte verilmek istenen mesajların şahıs ve olaylarla örülmüş edebî metinleridir. Bu bakımdan genel anlamıyla tezli roman kategorisine girerler. Başta Çalıkuşu olmak üzere romanlarının çoğunun Türk okuyucusu tarafından hemen her dönemde okunması ve sevilmesi bunların sevgi, merhamet ve şefkat duygularıyla işlenmiş olmasındandır. Roman kahramanları arasında bulunan düşmüş kadınlar, dilenciler, toplumun çeşitli şekillerde damgaladığı suçlular bile okuyucuya fazla itici gelmez. Çalıkuşu, Dudaktan Kalbe, Akşam Güneşi, Bir Kadın Düşmanı gibi ilk romanlarında şahıslar, olaylar, hatta anlatım tarzında duygu ağırlık kazanır. Daha sonrakilerde duygu yönü ihmal edilmemekle beraber toplum meseleleri ön plana çıkar. Bu açıdan bakıldığında Reşat Nuri'nin eserlerini birer içtimaî tenkit romanı olarak değerlendirmek mümkündür. Yer yer ironik bir ifade bu tenkidi destekler. Genellikle klasik roman yapısı içinde kalan Reşat Nuri, romanlarının hemen tamamını kahramanlardan birinin ağzından nakletmiştir. Merhamet duygusunu uyandırmak için sık sık melodramatik unsurlar kullanmış, olağan üstü tesadüflere de önemli ölçüde yer vermiştir.

Romanlarındaki zaman, istibdat dönemiyle Cumhuriyet dönemini içine alan bir kesittir. Hemen her romanında şu veya bu vesile ile II. Abdülhamid dönemine eleştiriler yönelten romancı. Yeşil Gece romanı ile Hülleci piyesi dışında ideolojik edebiyata iltifat etmemiştir. Roman kahramanları arasında öğretmenler, memurlar, doktorlar ve subayların ayrı bir yeri vardır. Özellikle cehalete karşı öğretmenlerin, bedenî hastalıklara karşı da doktorların verdiği mücadele Reşat Nuri'nin romanlarında yüceltilmiştir.

Hiçbir romancıda görülmediği kadar Anadolu'nun hemen her bölgesine eserlerinde geniş yer veren Reşat Nuri romanlarının konuları bakımından da zenginlik gösterir. Çalıkuşu'nda Feride'nin şahsî macerası etrafında XX. yüzyılın başlarında Osmanlı bürokrasisinin, eğitim sisteminin, kadının toplumdaki yerinin, bâtıl inançların tenkidi vardır. Gizli El ve Değirmen'de

bozulan devlet mekanizması, bürokrasi, rüşvet ele alınır. Damga’da toplum içinde haksız yere suçlanmış, Harabelerin Çiçeği’nde sakat kalmış insanlar adına merhamet ve hoşgörü istenir. Yaprak Dökümü ve Gökyüzü Cumhuriyet döneminde yanlış Batılılaşma’nın getirdiği zihnî ve ailevî krizlerin romanıdır. Romanları arasında yalnız Yeşil Gece katı bir ideolojik temel üzerine kurulmuştur. Hemen bütün eserlerinde belli bir ölçüde içtimaî tenkide yer veren Reşat Nuri, diğer romanlarında birbirine zıt görüşleri, ahlâkî değer yargılarını ve bu değerlere sahip roman kahramanlarını dengeli bir yapı içinde verdiği, zıtlıkları sevgi ve merhamet duygusuyla yumuşatmaya çalıştığı halde Yeşil Gece’de baştan sona kadar softalıkla inkılâpçılığın, en küçük hoşgörü duygusuna imkân tanımayan çatışmasını ortaya koyar. II. Meşrutiyet’le Cumhuriyet’in ilk yılları arasında geçen roman vak‘ası, başlangıçta İslâm birliği idealine sahip bir medrese mollası olan Şahin’in, daima menfi örnekler görerek gittikçe dinî inançlarını kaybetmesinin ve “cumhuriyetperver bir inkılâpçı” öğretmen olarak bir Batı Anadolu kasabasında dinî inançlar, kişiler ve kurumlarla mücadelesinin hikâyesidir. Yeşil Gece’de dindar tiplerin hepsi cahil, riyakâr, menfaatçi, hatta düşman karşısında iş birlikçi veya kaçaktır. Bir bakıma Millî Mücadele yıllarının sonuna doğru yazılan Çalıkuşu romanına inkılâp yıllarında verilmiş bir karşılık gibidir. Çalıkuşu’ndaki temel vak‘a ve bazı tiplerin Yeşil Gece’ye insanî duygularını kaybetmiş şekilde yansıdığı dikkat çeker. Şahin de Feride gibi Anadolu’ya giden, cehaletle, geri kalmışlıkla, menfaatçilerle mücadele eden bir öğretmendir. Aradaki fark yalnız Çalıkuşu’nun bir aşk romanı olmasından ibaret değildir. Hemen bütün yapıyı değiştiren unsur Yeşil Gece’de iyi niyete, sevgiye, merhamete yer verilmemiş olmasıdır. Şahin Bey, daha romanın ilk sayfalarında gittiği kasabanın insanlarıyla özellikle dindarlıklarından dolayı kavga etmeye kararlıdır. İnandırıcı olmaktan çok propagandanın hâkim olduğu romanın, Atatürk’ün “yobazlığı tenkit eden bir roman yazması” direktifi üzerine kaleme alındığı yaygın bir kanaat olarak kabul edilmiştir. Nitekim Yeşil Gece’nin 1926’da yayımlanmasından çok sonra Reşat Nuri bir mülâkatında romanının devamını yazmayı düşündüğünü, bunda Şahin Bey’in çok yaşlanmış olarak roman yazarıyla karşılaşacağını ve, “İkimiz de o zaman gençtik, toyduk, birçok şeyleri yanlış gördük” diyeceğini ifade etmiştir (Baydar, s. 90). Yeşil Gece, Nazım Hikmet’in Reşat Nuri’nin en derin eseri olduğunu ve ateist propaganda yürütülmesinde pek faydalı olacağını belirten bir takdim yazısıyla Rusça’ya (1963) ve Bulgarca’ya (1965)

çevrilmiş, ayrıca Bulgaristan'da Türkçe olarak da yayımlanmıştır (1966).

Hikâye yazarlığı 1930'a kadar devam eden Reşat Nuri'nin hikâyelerinin konuları ile roman ve tiyatroları arasında belirli ilişkiler vardır. Bunlarda da ferdî ve sosyal konuları işleyen yazar daha çok kadın, çocuk, aile ve ahlâk meseleleri üzerinde durmuştur.

Oyunlarının bir kısmı sıradan okul piyesleri iken ekserisi profesyonel sahneler için yazılmış olan eserlerdir. Konularının çoğu romanlarıyla paralellik gösterir. Hatta Eski Şarkı'nın Eski Hastalık adıyla, Yaprak Dökümü'nün aynı adla roman olarak karşımıza çıkması, Çalıkuşu'nun başlangıçta "İstanbul Kızı" adıyla tiyatro eseri olarak yazılmış olması, ayrıca her romanının bir de senaryosunu kaleme alması, Reşat Nuri'nin tiyatro eserleriyle romanlarının genellikle aynı temaları ihtiva ettiğinin delilleridir.

Yeşil Gece gibi Hülleci de özel bir maksatla yazılmış izlenimi vermektedir. Oyun saf, biraz da alıkça bir hâfız olan Halil'i, annesi ve ağabeyinin bir olup genç karısı Melek'ten ayırarak parası için çirkin ve aptal bir kızla evlendirmek istemeleri, bunun için de bir düzenle boş düştüğünü iddia ettikleri gelinlerinin bir süre sonra iyi bir mirasa konduğunu öğrenince niyetlerinden vazgeçip eve giren bir hırsızla hülle yaptırmaları olayına dayanır. Hülleci ve Melek bu ilk gecelik beraberliklerinden hoşnut kaldıkları için evliliklerini devam ettirmeye

karar verirler. Bütün bu düzene yalancı şahitler ve şer'î çıkış yolları bulmaya çalışan, rüşvet alan tipiyle mahalle imamı da karıştırılmıştır. Bir halk komedisi gibi gösterilen oyunda hülle ile beraber şeriat, dinî nikâh, tesettür, nâmahremlik, cerre çıkma gibi dinî meseleler ve âdetler hep olumsuz örnekleriyle bazan cehalet, bazan menfaat sebebiyle gülünç gösterilmiştir. Hülleci'yi yayımlayan Basın Genel Direktörlüğü'nün kitabın baş tarafında "halka yeni davalarını anlatacak piyeslerin azlığı, bunu telâfi için ulusal tezlerimizi yığına anlatacak eserlerin tanınmış yazarlara ısmarlandığı, Hülleci'nin bu serinin ilk kitabı olduğu" şeklinde bir notu vardır.

Kendi tarzında orijinal ve dikkat çekici bir eser olan Anadolu Notları Reşat

Nuri'nin müfettişlik yıllarına ait gözlemlerini yansıtır. 1928-1939 yıllarını içine aldığı anlaşılan bu notlar, yurdun hemen her köşesini gezen ve ince bir gözlem kabiliyeti olan romancının seyahat intihalarıdır. Karşılaştığı kişilere benzer tiplerin az çok değişerek romanlarında yer alması, yazarın gerçekçiliğini ve hayat tecrübelerinin eserlerine yansıdığını gösterir. Düzenli ve kronolojik bir seyahatnâme olmayan Anadolu Notları'nın orijinalliği, zamanında tutulmuş küçük notlara hâtıra ve çağrışımların da eklenmesiyle bir çeşit deneme karakteri kazanmış olmalarıdır. Bu notlarda dönemin Anadolu kasaba ve şehirleri, bunları birbirine bağlayan yollar, otel, han, lokanta gibi mahaller, at arabası, kamyon, otomobil, tren gibi yolculuk araçlarının yanı sıra Anadolu insanının özellikleri, yoksulluğu, mahrumiyeti, aydının sorumluluğu, eski yaşama alışkanlıklarından modern hayata geçişin intibaksızlıkları ve gülünçlükleri, tulûat tiyatroları, kahve ve cambazhâne gibi eğlence yerleri, bütün meşakkatlere rağmen şikâyetsiz bir yazarın kaleminden anlatılır. Böylece bir tarafta gelişen dünya karşısında Anadolu'nun yoklukları dile getirilirken faziletleriyle bu açıklarını kapatmaya çalışan insanlar anlatılır. Bu insanların yoksulluğa rağmen yabancıyı rahat ettirmek, ele güne karşı küçük düşmemek için çırpınmaları, dünya nimetlerinin en azıyla yetinip mutlu olmaları, bu kadarını bile elde etmek için tek varlıkları olan toprakla didişmelerinin anlatılması eserin dikkat çeken özeliiklerindendir. Reşat Nuri, romanlarının çoğunda sergilediği özelliğiyle Anadolu insanının cehaletini, buna karşılık gelenekten ve hayat tecrübesinden gelen irfanını yer yer vurgular. Kitabın II. cildinin son bölümündeki not, bu yazıları dönemindeki emsallerinden ayıran özelliğe işaret eder. Notların ilk cildini okuyan bir dostunun kendisine, süratle ilerleyen inkılâbın Anadolu'ya yansımasını gösterecek yerde eskiyi, kötüyü, sakatı ve geriyi göstermekten hoşlandığı şeklinde ithamda bulunması üzerine Reşat Nuri insanları ve memleketi sevme yolunun tek olmadığını, bunun ise kendi tarzı olduğunu söyler.

Eserleri. Romanları. Çalıkuşu (1338), Dudaktan Kalbe (1341/1923), Gizli El (1343/1924), Damga (1342/1924), Akşam Güneşi (1926), Bir Kadın Düşmanı (1927), Yeşil Gece (1928), Acımak (1928), Yaprak Dökümü (1930), Kızılcık Dalları (1932), Gökyüzü (1935), Eski Hastalık (1938), Ateş Gecesi (1942), Değirmen (1944), Miskinler Tekkesi (1946), Harabelerin Çiçeği (1953), Kavak Yelleri (1961), Son Sığınak (1961), Kan Davası (1962), Ripka İfşa Ediyor (1949 yılında Ulus gazetesinde tefrika edilmiş,

ancak basılmamıştır; diğer romanların hepsi İstanbul'da yayımlanmıştır).

Hikâye Kitapları. Recm, Gençlik ve Güzellik (İstanbul 1335), Roçild Bey (İstanbul 1335), Eski Ahbap (İstanbul, ts.). Sönmüş Yıldızlar (İstanbul 1339), Tanrı Misafiri (İstanbul 1927), Leylâ ile Mecnun (İstanbul 1928), Olağan İşler (İstanbul 1930).

Tiyatroları. Reşat Nuri'nin yirmi dokuzu telif, yirmi biri tercüme veya adapte olmak üzere tesbit edilebilen elli oyunu vardır. Telif oyunları şunlardır: Gönül (İnhidam, telifi 1918, yayımlanmamış), Bâbür Şah'ın Seccadesi (1919), Hançer (İstanbul 1336), Asker Dönüşü (temsil tarihi 1921), Eski Rüya (İstanbul 1338), Kırçiçeği (1923), Ümidin Güneşi (İstanbul 1342/1924), Gazeteci Düşmanı, Şemsiye Hırsızı, İhtiyar Serseri (üçü bir arada İstanbul 1342/1924), Kızıl Şenlik (temsil tarihi 1925), Taş Parçası (İstanbul 1926), Bir Köy Hocası (İstanbul 1928), Bir Kır Eğlencesi (İstanbul 1931), Felâket Karşısında, Gözdağı, Eski Borç (üç temsil bir arada, İstanbul 1931), Ümit Mektebinde (İstanbul 1931), İstiklâl (Ankara 1933), Vergi Hırsızı (İstanbul 1933), Hülleci (İstanbul 1933), Bir Yağmur Gecesi (Ankara 1943), Yol Geçen Hanı (temsil tarihi 1944), Ağlayan Kız (temsil tarihi 1946), Bir Başka Gece (temsil tarihi 1956), Eski Şarkı (İstanbul 1971), Yaprak Dökümü (İstanbul 1971), Tanrıdağı Ziyafeti (İstanbul 1971), Balıkesir Muhasebecisi (İstanbul 1971), Daktilo Makinası (radyo oyunu). Tiyatro üzerine yazdığı yazılarının büyük bir kısmı Kemal Yavuz tarafından Reşat Nuri Güntekin'in Tiyatro ile İlgili Makaleleri adıyla bir araya getirilmiştir (İstanbul 1976).

Diğer eserleri de şunlardır: Türk Kıraati (İstanbul 1930), Fransızca-Türkçe Resimli Büyük Dil Kılavuzu (İstanbul 1935), Anadolu Notları (I-II, İstanbul 1936, 1966), Dil ve Edebiyat (Ankara, ts.).

Reşat Nuri'nin Fransızca'dan yaptığı çoğu edebiyat dışı dokuz tercüme eseri vardır. Tesbit edilebildiği kadarıyla Çalıkuşu ile Akşam Güneşi İngilizce'ye; Damga, Yaprak Dökümü, Değirmen, Çalıkuşu ve Yeşil Gece romanları ile sekiz hikâyesi Rusça'ya; Çalıkuşu ve Yeşil Gece ile bir hikâyesi ("Rü'yâ-yı Sâdık") Bulgarca'ya; Çalıkuşu, Kızılcık Dalları, Dudaktan Kalbe adlı romanları, altı hikâyesiyle Bâbür Şah'ın Seccadesi adlı piyesi Sırpça'ya çevrilmiştir. Ayrıca bu dillerde ve diğer Batı dillerinde

Reşat Nuri ile ilgili olarak yapılmış bir hayli tercüme, araştırma ve inceleme yayımlanmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Hilmi Yücebaş, Bütün Cepheleriyle Reşat Nuri, İstanbul 1957; Mustafa Baydar, Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar? İstanbul 1960, s. 90; Muzaffer Uyguner, Reşat Nuri Güntekin, İstanbul 1967; İbrahim Tatarli - Rıza Mollof, Hüseyin Rahmi'den Fakir Baykurt'a Kadar Türk Romanı, Sofya 1968, s. 35-53; Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler (İstanbul 1969, haz. Zeynep Kerman), İstanbul 1992, s. 439-443; Kemal Yavuz, Reşat Nuri Güntekin'in Tiyatro ile İlgili Makaleleri, İstanbul 1976; İbrahim Zeki Burdurlu, Reşat Nuri Güntekin, İstanbul 1977; Fethi Naci, Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme, İstanbul 1981, s. 185-202; a.mlf., Reşat Nuri'nin Romancılığı, İstanbul 1995; İnci Enginün, Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları (İstanbul 1983), İstanbul 1991, s. 217-229; Ramazan Kaplan, Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Köy, Ankara 1988, s. 33-35, 269-271; Birol Emil, Reşat Nuri Güntekin'in Romanlarında Şahıslar Dünyası I, İstanbul 1989; a.mlf., Reşat Nuri Güntekin, Ankara 1989; a.mlf., "Öğretmenler Romancısı Reşat Nuri Güntekin", MÜ Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi, sy. 2, İstanbul 1990, s. 73-83; Olcay Önertoy, Reşat Nuri Güntekin, İstanbul 1991; Hüseyin Çelik, Reşat Nuri Güntekin'in Romanlarında Sosyal Tenkit, Van 1995; a.mlf., Genç Kalemler Mecmuası Üzerinde Bir Araştırma, Van 1995, s. 159-160; İsmail Eren, "Reşat Nuri Güntekin'in Rusça, Sırpça ve Bulgarca'ya Çevrilen Eserlerinin Bibliyografyası", TDED, XX (1973), s. 185-192; Oktay Akbal, "Yeşil Gece'den Kubilay'a", Cumhuriyet, İstanbul 25 Ocak 1973.

Hüseyin Çelik

# GÜRÂNÎ, Molla

(bk. MOLLA GÜRÂNÎ).

# GÜRCİSTAN

Bağımsız Devletler Topluluğu'na üye bir Kafkasya cumhuriyeti.

I. FİZİKİ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

Rusça'da Gruzya, Gürcüce'de Sakartvelo ve Batı dillerinde Georgia / Géorgie olarak bilinen ülkenin resmî adı Gürcistan Cumhuriyeti'dir (Sakartvelos Respublika). Büyük Kafkas sıradağlarının güney tarafında yer alır; kuzeyden Rusya Federasyonu, güneyden Ermenistan ve Türkiye, doğu ve güneydoğudan Azerbaycan, batıdan Karadeniz ile çevrilidir. Federal bir yapıya sahip olan Gürcistan'ın sınırları içinde Abhazya ve Acara özerk cumhuriyetleriyle Güney Osetya özerk bölgesi bulunmaktadır. Yüzölçümü 69.700 km², nüfusu 5.493.000 (1993 tah.) ve başşehri Tiflis'tir (Tbilisi).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Yüzey Şekilleri. Gürcistan yüzey şekilleri bakımından üç bölgeye ayrılır. 1. Kuzeyde Büyük Kafkas sıradağlarının bulunduğu bölge. 2. Güneydeki Acara-İmereti, Trialeti, Borcomi-Bakuriani ve Ahalstihe dağlarının bulunduğu Küçük Kafkas kütlesinden oluşan bölge. 3. Bu iki kütle arasında ova ve yaylaların yer aldığı engebeli çöküntü bölgesi. Batıdan doğuya doğru gittikçe yükselen Büyük Kafkas sıradağları ülkeyi Rusya Federasyonu'ndan ayırır. En yüksek dorukları teşkil eden Sara (5068 m.), Kazbeg (5047 m.), Rustavi (4960 m.), Tetnults (4852 m.) ve Uşba (4700 m.) bu bölgede bulunmaktadır; güneydeki Küçük Kafkaslar daha alçak olup yükseklik Didi-Abuli doruğunda ancak 3301 metreye kadar çıkar. Kuzey ve güneydeki dağlık kütleler arasında kalan çöküntü alanının batı tarafında Kolhit ovası, doğuda Kartli ve Kaheti yaylaları bulunur. Kar ve buzullarla kaplı olan dağlardan inen çok sayıda ırmağın suladığı Kolhit ovasının Karadeniz'e yakın yerlerindeki bataklıkların kurutulmasıyla tarıma elverişli araziler kazanılmıştır. Mesheti ve Lihi dağları, çöküntü bölgesini kuzey-güney doğrultusunda keserek Büyük Kafkaslar'la Küçük Kafkaslar'ı

birleştirir. Bu dağlar aynı zamanda Karadeniz ve Hazar havzaları arasındaki su bölümü çizgisini oluşturur. Doğuda 2500 metreye kadar yükselen Kaheti, İori ve Kartli yaylaları Kura nehrinin kolları tarafından parçalanmış ve engebeli bir görünüm almıştır.

İklim ve Bitki Örtüsü. Gürcistan'ın iklimi coğrafî bölgelere göre farklılık gösterir. Kafkaslar'ın soğuk kuzey rüzgârlarını engellemesi ve ülkenin Karadeniz'den gelen nemli ve sıcak bir hava akımının etkisinde kalması iklimin yumuşak ve yağışlı olmasına yol açar; Karadeniz'e yakın Kolhit ovasında ise astropikal iklim özellikleri görülür. Genellikle sonbahar ve kış aylarında yağan yağmurlar batıdan doğuya doğru gidildikçe azalır. Kolhit ovasında yılda ortalama 1600-2000 mm. olan yağış miktarı Kartli ve Kaheti yaylalarında 508 milimetreye kadar düşer. Yaz ve kış arasındaki sıcaklık farkı batıda fazla değilken kara ikliminin hüküm sürdüğü doğuda daha çoktur. Bol yağış alan Kolhit ovasında astropikal bitki örtüsü görülür ve burada bambu, okaliptüs, palmiye gibi ağaçların da yetişmesine uygun ortam bulunur. Karadeniz'e yakın bölgelerde 1000-1200 metreye kadar gürgen ve 2000 metreye kadar çam ağaçlarından oluşan ormanlar hâkimdir; daha yükseklerde ise otlaklar yer alır. Doğuya doğru gidildikçe iklimin karasallaşmasıyla birlikte bitki örtüsü de bodurlaşır. Topraklarının üçte biri ormanlarla kaplı olan ülkede çam, ladin, meşe, kestane, kayın, köknar, dişbudak ve ıhlamur boldur. Ormanların yüksek yerlerinde ve dağlarda yaban keçisi, karaca, yaban domuzu, ayı, vaşak, tilki ve kurt gibi hayvanlar, ırmaklarında bol miktarda alabalık yaşar.

Akarsu ve Göller. Akarsular bakımından zengin bir ülke olan Gürcistan'da Büyük Kafkaslar'ın buzullarından doğan Bzipi, Kodori, Enguri, Tskhenistskali ve Rioni nehirleri sularını Karadeniz'e boşaltırlar. Türkiye'den doğan Çoruh Batum yakınlarında Karadeniz'e, Kura ise Hazar denizine dökülür. Kura'nın kolları olan Liakhvi, Dzama, Tana, Tedzami, Azagvi, İori ve Alazani'den tarım alanlarının sulanmasında faydalanılır. Cavaheti volkanik yaylasında bulunan irili ufaklı birkaç göl yağmur ve yer altı sularıyla beslenir; bu göllerde bol miktarda alabalık ve sazan yetişir.

Nüfus ve Etnik Durum. Ülke nüfusunun % 70'e yakınını Gürcüler, % 11'ini Ermeniler, % 10'unu Ruslar ve geri kalanını da Acarlar, Abhazlar, Osetler ve diğer bazı küçük gruplar meydana getirir. Kafkas halklarının güney

koluna mensup olan Gürcüler, kendilerini efsanevî ataları Kartlos'tan dolayı Kartveli şeklinde adlandırırlar ve dillerine Kartuli, ülkelerine de Sakartvelo derler. Gürcüler kendi aralarında birçok soya ayrılır; Batum ve Acara'da Acarlar, Kolhit ovasında Gūrî ve İmeretiler, Batı Gürcistan'ın dağlık yöresinde Svanlar ve Hevsurlar, güneyde Meshiler Gürcüce konuşan topluluklardır. Üç asır Osmanlı hâkimiyetinde kalan Acarlar, Gürcistan'a bağlı özerk bir cumhuriyet şeklinde teşkilâtlanmış olup merkezleri Doğu Karadeniz kıyısındaki Batum şehridir. Acarlar ve Gūrîler genellikle çay ve turunçgil tarımı ile uğraşırken dağlık bir bölge olan Svaneti'de yaşayan Svanlar'la Hevsurlar hayvancılık yaparlar. Hevsurlar'ın konuştukları dil modern Gürcüce'den bazı farklılıklar taşır. Ülkenin en eski halkı güneydeki Meshiler'dir. Güney Osetya özerk bölgesinde yaşayan ve etnik bakımdan Gürcülerle akrabalıkları bulunmayan Osetler, Farsça'ya yakın bir dil konuşan tipik bir Kafkasya halkı olup müslümandırlar

ve çiftçilik-hayvancılıkla geçinirler. Etnik bakımdan yine Gürcüler'le akrabalıkları bulunmayan Abhazlar, ülkenin kuzeybatısındaki merkezi Sohumi olan Abhazya Özerk Cumhuriyeti'nde yaşamakta ve Kafkas dillerinin kuzeybatı grubunu oluşturan bir dil konuşmaktadırlar. Çiftçilik, hayvancılık ve denizcilikle uğraşan Abhazlar'ın bir kısmı müslüman, bir kısmı ise hıristiyandır. Ülkede yaşayan Ruslar'ın çoğu kamu kurumlarında, Ermeniler ticaret sektöründe, daha küçük topluluklardan Rum ve yahudiler ise el sanatları ve sanayide etkin konumdadırlar. Nüfusun % 60'tan çoğu şehirlerde, kalanı köylerde yaşamaktadır. En büyük şehir aynı zamanda başşehir olan Tiflis'tir (nüfusu 1991'de 1.279.000); diğer önemli şehirler Batum, Kutaisi, Gori, Sohumi, Rustavi, Kaheti ve Poti'dir.

Dil. Gürcistan'ın resmî dili Gürcüce olmakla beraber Rusça, eski Sovyetler Birliği'nin diğer cumhuriyetleri gibi burada da hemen herkes tarafından bilinen ikinci dildir. Bölgeler arasında bazı farklılıklar gösteren Gürcüce'nin çeşitli lehçeleri bulunmaktadır. Kolhit ovasında yaşayan Megreller'in dili Lazca veya Çanca (Çanuri) adıyla bilinir; Svaneti bölgesinde Svanca (Svanuri), Acara'da Acarca (Acaruli), Tiflis ve yöresinde modern Gürcüce konuşulur. Kendi dillerine sahip olan Abhazlar'la Osetler Gürcüce ve Rusça'yı da bilirler. Kafkas dil grubunun güney kolunu meydana getiren Gürcüce beşi ünlü, yirmi sekizi ünsüz toplam otuz üç harften oluşan özel bir alfabe ile yazılır.

Din. Büyük çoğunluğun dini olan Ortodoks Hıristiyanlık, IV. yüzyılın ilk yarısında Azize Nino (ö. 338) tarafından bu ülkeye getirilerek yayılmıştır. V. yüzyılda Gürcü kilisesi kurulmuş ve İncil Gürcüce'ye tercüme edilmiştir. Filistin'den çıkarıldıktan sonra Gürcistan'a da gelen Mûsevîler'in bir kısmı zamanla hıristiyanlaşmış, küçük bir topluluk ise dinini korumuştur. Gürcistan'a oldukça erken dönemlerde ulaşmış olan İslâmiyet özellikle ülkenin güney bölgelerinde yayılmıştır. Ülkenin XIX. yüzyılın başlarından itibaren Rusya'nın hâkimiyetine girmesi, İslâmiyet'in yayılmasını engellediği gibi mevcut müslümanların çoğunun Türkiye ve İran'a göç etmelerine sebep olmuştur. Günümüzde bu ülkedeki müslümanların sayısı konusunda kesin bilgi elde etmek mümkün değildir. Çünkü Sovyet dönemi süresince nüfus sayımlarında dinin belirtilmemesi ve müslüman isimlerinin yasaklanmış olması bu konuda sağlıklı bilgi elde etme imkânını ortadan kaldırmaktadır. Özellikle Stalin döneminde dinî yapıların yıktırılması, din eğitiminin yasaklanması, çocuklara İslâmî isimlerin verilememesi gibi sebeplerle Müslümanlık Gürcistan'ın her tarafında iyice gerilemiş olup bugün hemen sadece yaşlı kesim arasında yaşamaktadır. 1878 yılına kadar Osmanlı yönetiminde kalan Acara'da ise halkın çoğu müslümandır ve Abhazlar'la Osetler gibi Hanefî mezhebine bağlıdır. Fakat bunlar da sistemli bir Ortodokslaştırma politikasıyla karşı karşıyadırlar. Çünkü 1990 yılında din hürriyeti tanınmasının, müslümanlardan çok Ortodokslar'ın faaliyetlerini yoğunlaştırmalarına hizmet ettiği görülmektedir.

Tiflis, Batum ve diğer bazı şehirlerde Osmanlı ve İran hâkimiyeti dönemlerinden kalma 200'ü aşkın cami mevcut iken Sovyet döneminde bunların çoğu yıktırılmış, kalanları da ya kapatılmış veya başka hizmetlere tahsis edilmiştir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra açılmasına müsaade edilen veya yeni yapılan camilerin sayısı bugün 100'ü aşmıştır.

Ekonomi. Gürcistan'da hem makineli tarım hem de endüstri gelişmiş durumdadır. Astropikal iklime sahip batı bölgelerinde çay (özellikle Batum çevresinde), turunçgiller, mısır ve pirinç ziraatı yapılır. Kuzeye ve doğuya doğru gidildikçe çayın ve turunçgillerin yerini mısır, şeker pancarı, tütün, üzüm ve dut alır. Kutaisi dolaylarında üzüm, Gori'de elma tarımı gelişmiştir. Ülkenin güney taraflarında hayvancılık ve buna bağlı olarak süt endüstrisi de önemli yer tutar. Kaheti yaylasında sebze ve meyvecilik

yapılır.

Ülke yer altı servetleri bakımından çok zengin olmamakla birlikte Kvirila vadisinde manganez, Tkibuli ve Tkvartcheli'de kömür, Mirzani'de petrol, Kutaisi yakınlarında baryum ve andezit yataklarına sahiptir. Rustavi'de ağır sanayi ve gübre sanayii, Kutaisi'de traktör ve tarım aletleri, Tiflis'te ipek, Gori'de pamuklu dokuma, Tchiatura'da elektrik endüstrisi, Batum'da çay ve Poti'de ilâç sanayii gelişmiştir. Dağların dik yamaçlı olması ve nehir sularının hızlı akması, hidroelektrik santrallerinin kurulmasını ve enerji üretimini kolaylaştırmıştır. Enguri ve Kura nehirleri üzerindeki barajlardan elektrik üretilmekte ve tarım alanları sulanmaktadır.

Gürcistan'da karayolu şebekesi yaygın durumda değilse de demiryollarıyla hava ve deniz yolları gelişmiştir ve taşımacılıkta daha çok demiryolu kullanılmaktadır. Ülkenin önemli şehirleri hava ve demiryollarıyla eski Sovyetler Birliği'nin diğer önemli şehirlerine bağlanmıştır.

Gürcistan ekonomisinde turizm güçlü bir potansiyele sahiptir. Karadeniz kıyısındaki turist çeken çok sayıda plajın yanı sıra, gelişmiş sağlık hizmeti verilen kaplıca ve tedavi merkezleriyle temiz havalı yüksek yaylalar da turizmin gelişmesinde önemli rol oynamaktadır.

Eğitim. Gürcistan'da ilk ve orta eğitim zorunlu ve parasızdır. Marksist-Leninist ideolojinin gençlere benimsetilmesi amacına yönelik olan eğitim politikası, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra ülkede gelişen demokratik eğilimler ve iktidara gelen muhalif gruplar sebebiyle önemli değişikliklere uğramıştır. Milliyetçiliğe dayalı yeni eğitim politikası çocuklara dinî ve millî değerlerin kazandırılması amacını gütmektedir. Okuma yazma oranının çok yüksek olduğu ülkede eğitim ve öğretim dili Gürcüce'dir. En eski üniversite durumunda olan Tiflis Devlet Üniversitesi'nin (1918) bünyesinde pek çok fakülte bulunmaktadır; ikinci üniversite Sohumi'dedir. Batum ve diğer bazı önemli şehirlerde ise pedagoji ve politeknik enstitüleri faaliyet gösterir. Ülkenin ilim hayatına 1941'de açılan Gürcistan Bilimler Akademisi yön vermektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Özkan, Gürcistan, İstanbul 1968; Sh. V. Dzidziguri, The Georgian Language, Tbilisi 1969; P. Hodges, “The Georgians”, World Minorities, Surrey 1977, I, 68-73; S. A. Shuiskii, “Ossetians”, Muslim People, I, 596-598; R. G. Suny, The Making of The Georgian Nation, London 1989; “Georgians”, The Illustrated Encyclopedia of Mankind, London 1978, VI, 675-677; “Géorgie”, EUn., VII, 672-679; V. Minorsky - C. E. Bosworth, “Al-Kurdj”, EI² (Fr.), V, 489-500; “Georgian Soviet Socialist Republic”, GSE, VII, 193-196, 205-230; İnâyetullah Rızâ, “Abhâz”, DMBİ, I, 364-370; a.mlf., “Âcâristân”, a.e., I, 112-114.

Davut Dursun

## II. TARİH

İslâmî Dönem. İslâm ordularının Kafkasya’ya yönelik harekât Hz. Ömer devrinde başladı. Sürâka b. Amr 22’de (643) Bâbülebvâb Kralı Şehr-Berâz ile barış yaptıktan sonra Habîb b. Mesleme ileri harekâta devam ederek bazı yerleri ele

geçirdi. Habîb b. Mesleme daha sonra Hz. Osman zamanında İrmîniye’nin fethiyle görevlendirildi. Duvîn’i zapteden Habîb Gürcistan’ın merkezi Tiflis üzerine yürüdü ve şehri fethedip Gürcüler’le bir anlaşma yaptı (25/645-46). Buna göre halkın canına, mâbedlerine, kiliselerine ve havralarına dokunulmayacak, onlar da her aile için 1 dinar cizye ödeyecek, müslümanlarla dost olacak, Allah ve Resulü’nün düşmanlarına karşı düşmanlık edeceklerdi (Belâzürî, s. 289). Habîb b. Mesleme, Abdurrahman b. Cez’i Tiflis halkına İslâmiyet’i tebliğ etmek üzere gönderdi. Onun gayretleriyle çok sayıda Gürcü Müslümanlığı kabul etti. Hz. Osman ve Hz. Ali zamanında İrmîniye valiliğine bağlanan Gürcistan Emevîler devrinde el-Cezîre valiliğine tâbi oldu. Gürcistan’daki fetih harekâtı Emevîler tarafından da sürdürüldü ve Hişâm b. Abdülmelik zamanında (724-743) Gürcistan tamamen fethedilerek Arrân’ın merkezi Berdea’da bir ordugâh

tesis edildi. Azerbaycan, Arrân, Şirvan, İrmîniye ve Gürcistan'ın dahil olduğu büyük bir vilâyet kuruldu. 689'dan itibaren İslâm ve Bizans orduları Gürcistan için mücadeleye girdiler. Mervân b. Muhammed, 736'da Batı Gürcistan'ı Bizans İmparatorluğu'ndan koparmaya çalıştı. 740'larda Bizans nüfuzu tekrar hissedilir oldu. Hârünürreşîd'in 786'da İrmîniye'ye vali tayin ettiği Huzeyme b. Hâzim, müslümanlara karşı isyan eden Kartlı İberiya üzerine yürüdü ve ileri gelenleri öldürttü. Kaynaklar Huzeyme'nin halka çok sert davrandığını kaydeder.

Gürcistan'da 683'te başlayan Hazar akınları aralıklarla 764-765 yıllarına kadar devam etti. Hazarlar bu tarihte büyük bir ordu ile Kur ve Araş boylarını istilâ ve Tiflis'i zaptederek Gürcistan'a yerleştiler. Abbasîler zamanında İrmîniye ve Şirvan ayrı vilâyetler haline getirilince Tiflis'te İshak b. İsmâil tarafından bir İslâm emirliği kuruldu (833-852). Halife Mütevvekkil-Alellah zamanında Tiflis ile Bağdat arasında bazı anlaşmazlıklar çıktı. Bunun üzerine halife, meşhur Türk kumandanı Boğa el-Kebîr'i İshak'ı te'dip etmekle görevlendirdi. Boğa, İshak ile oğlunu esir alıp öldürttü ve Tiflis'teki emirliğe son verdi. Tarihçiler, bu emirliğin yıkılmasını halifelik için telâfisi mümkün olmayan bir hata olarak değerlendirirler ve bunun Kafkasya'daki çöküşün başlangıcı olduğunu söylerler. III-IV. yüzyıllarda (IX-X. yüzyıl) Gürcistan'da hüküm süren müslüman ailelerden biri de Benî Ca'fer idi. Tiflis Valisi Ca'fer b. Ali ve halefleri Abbâsî halifeleri adına para bastırmış ve onları metbû tanımıştı. 1020'den sonra Gürcistan'ın bazı toprakları Bizans İmparatoru II. Basileios tarafından ilhak edildi ve yeni bir askerî ve idarî bölge kuruldu.

Türkler, Selçuklular'ın ortaya çıkışından önceki tarihlerde Abbâsî ordusunda ücretli asker olarak Gürcistan'a girmiş ve kuzeyden gelen ırkdaşlarıyla buraya yerleşmiş bulunuyordu. Selçuklular 1049'dan itibaren Gürcistan'a akınlar yapmaya başladılar. Sultan Alparslan Gürcistan'ın küfür, isyan ve azgınlık içinde olduğunu söyleyen Türkmen beylerinden Tuğtegin'in teşvikiyle, burayı itaat altına almadan Bizanslılar'la savaşmanın tehlikeli olacağını düşünerek Gürcistan seferine çıktı. Selçuklular'ın öncü birliklerine esir düşmekten zor kurtulan Kral IV. Bagrat sonunda Selçuklular'a tâbi olmayı kabul etti ve bir barış antlaşması imzalandı (456/1064). Alanlar'ın 1065'te Selçuklular'ın nüfuz ve hâkimiyeti altındaki yerleri tehdit etmesi sebebiyle Alparslan ikinci defa

Gürcistan seferine çıktı. Şeddâdîler ve Şirvanşahlar sultana itaat arzettiler. Şekkî bölgesini itaat altına aldıktan sonra Gürcü Kralı Bagrat üzerine yürüyüp bazı yerleri fethetti. Beş ay süren seferden 1068'de geri döndü. Sultan Melikşah tahta çıktıktan sonra Gürcistan'ın bazı şehir ve kalelerinde isyan çıktı. Bunun üzerine Melikşah, kendisine bağlı kalan Gürcü kumandanlarından Liparit oğlu Yuane ile birlikte Gürcistan üzerine bir sefer düzenledi. Karthili'ye kadar gelip pek çok esir ve ganimetle geri döndü ve bölgenin sorumluluğunu Serhenk Savtekin'e verdi (1076). Ancak Kral II. Giorgi Savtekin'le yaptığı savaşları kazanıp Selçuklu hakimiyetindeki bazı yerleri geri aldı. Bu gelişmeler üzerine Sultan Melikşah yeniden Gürcistan seferine çıktı ve Aras üzerinden Gürcistan'a girdi (471/1078-79). Somkheth bölgesini yağmalayıp Yuane'yi esir aldı ve Savtekin'i takviye birlikleriyle orada bırakıp döndü. Savtekin'in Gürcüler karşısında tekrar bozguna uğraması üzerine Melikşah Emîr Ahmed'i Gürcistan seferine memur etti. Emîr Ahmed, kralı Kouel'de ağır bir bozguna uğrattıktan sonra Kars'ı ve Gürcü işgali altındaki diğer yerleri geri aldı. Emîr Ebû Ya'kūb ile Emîr Îsâ Böri Gürcistan üzerine seferlere devam ettiler ve Trabzon'a kadar bütün sahil bölgesini ele geçirdiler. Ülkesinin tamamen istilâ edilmek üzere olduğunu gören Giorgi, hiç olmazsa bazı topraklan elinde tutabilmek için Melikşah'a itaat arzetmek üzere İsfahan'a gitti. Sultan Melikşah da kendisini metbû tanıması, haraç ödemesi ve askerî yardımda bulunması şartıyla ülkesini korumaya söz verdi. Sultan Melikşah son olarak 1086'da büyük bir ordu ile bir defa daha Kafkaslar'a geldi ve bölgeyi tamamen itaat altına aldı. X. yüzyılın sonlarında Doğu Gürcistan'da on binlerce Türk yaşamaktaydı. Bu sebeple Gürcüler bölgeye "Didi Turkoba" (büyük Türkeli) adını vermişlerdi.

Kral II. David, Kıpçaklar'dan sağladığı büyük bir ordu ile yeni bir istilâ harekâtı başlatıp Gence'ye kadar gelince Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar Gürcistan üzerine yürüdü. Gürcü kuvvetlerini bozguna uğratarak bazı şehirleri tahrip etti (503/1110). Kıpçaklar Gürcistan'ın tarihinde önemli rol oynadılar. XII. yüzyılın sonlarında devletin iktisadî hayatına Kıpçaklar hâkim olmuştu. 580'de (1184-85) Kraliçe Tamara devrinde Kutlu-Arslan devletin kaderine hükmedecek kadar güçlüydü. Müslüman olan Kıpçaklar ise Dağıstan yoluyla Azerbaycan'a girmiş ve buradaki Türkler'le beraber Gürcüler'le mücadele etmiştir.

Kral David'in Tiflis ve Gence gibi müslümanların hâkimiyetindeki şehirlerden haraç istemesi üzerine müslümanlar Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar'dan yardım istediler. O da kardeşi Gence Meliki Tuğrul, Atabeg Gündoğdu, Dübeys b. Sadaka ve Artuklu İlgazi'yi Gürcistan'a sefere memur etti. Ancak müslümanlar Gürcü, Ermeni ve Kıpçaklar'dan oluşan Gürcistan ordusu karşısında başarı sağlayamadılar. Gürcüler, 12 Ağustos 1121'de Didgori yakınlarında cereyan eden bu savaştan sonra asırlardan beri İslâm hâkimiyetinde bulunan Tiflis ve Ani'yi işgal ettiler. Tiflis Gürcistan'ın başşehri oldu. Şirvan halkının yardım istemesi üzerine Sultan Mahmud Gürcistan'a bir sefer daha düzenledi, fakat kayda değer bir başarı elde edemedi (517/1123). Kral David aynı yıl Şirvan'ı ilhak etti. Gürcüler 1161'de Ani'yi, ertesi yıl Kars ve Duvîn'i istilâ ettiler; çok sayıda müslümanı öldürüp cami ve evleri yaktıktan sonra Tiflis'e döndüler. Müslüman kadınları çırılçıplak vaziyette götürdüler; Gürcü kadınları bunu yadırgayıp müslüman kadınları giydirdiler. Bu olay müslümanlar arasında büyük tepki yarattı. Azerbaycan Atabeği İldeniz, Ahlatşah Sökmen, İzzeddin Saltuk,

Merâga Emîri İbn Aksungur, Irak Selçuklu Sultanı Arslanşah ve bazı Anadolu beyleri Nahcıvan üzerinden Gence'ye geldiler. 5O.OOO'i aşkın mücahid doğrudan Gürcü topraklarına saldırdı ve 1163'te Gürcistan'ı istilâ edip çok sayıda esir aldılar. Ardından da XII. yüzyılın sonlarına kadar Doğu Gürcistan'a hâkim olan Selçuklular, İldenizliler, Mengücüklüler, Saltuklular ve Ahlatşahlar Gürcüler'le mücadeleyi sürdürdüler. Anadolu Selçuklu Sultanı II. Süleyman şah, Gürcüler'in sürekli olarak Türk topraklarına saldırması üzerine 1202'de Gürcistan seferine çıktı. Ancak ordugâhta istirahat halinde iken Gürcüler'in baskınına uğradı ve ağır kayıplar verdi. Esirler arasında Erzincan Mengücüklü Beyi Behram Şah da bulunuyordu. Süleyman Şah 1204'te ikinci defa Gürcistan üzerine yürürken yolda öldü. Sultan I. Alâeddin Keykubad devrinde 1232'de Kemâleddin Kâmyâr ile Mübârizüddin Çavlı Gürcistan'a sefer düzenlemiş ve bazı kaleleri ele geçirmişlerdi. Selçuklu ordusuna karşı koyamayan Kraliçe Rusudan barış teklifinde bulundu. Yapılan anlaşmada kraliçe, kızı Tamara'yı Sultan Alâeddin Keykubad'ın oğlu II. Gıyâseddin Keyhusrev'e nikâhlamayı kabul ediyordu. Celâleddin Hârizmşah Tebriz'e yerleştikten sonra Gürcistan'a sefer hazırlıklarına başladı. Diplomatik teşebbüslerinden bir sonuç alamayınca 622'de (1225) Duvîn'i zaptetti. Kerbi ve Zûn şehirlerini de ele

geçirip Azerbaycan'a döndü. Ertesi yıl tekrar Gürcistan seferine çıkan Celâleddin Hârizmşah Tiflis'i fethetti (Rebîülâhir 624 / Nisan 1227). Aynı yıl Ani'yi ve Kars'ı kuşattı; Gürcistan'ın kuzeyine akınlar yaptı ve pek çok ganimet elde etti. Celâleddin Hârizmşah, Ahlat'ın muhasarasıyla meşgul olduğu sırada Gürcistan'da bıraktığı veziri Şerefülmülk'ten Gürcüler'in Tiflis'i ele geçirme hazırlıkları yaptığını haber aldı. Bunun üzerine Betak gölü civarında Gürcü, Ermeni ve Kıpçaklar'dan oluşan müttefiklerin karşısına çıktı. Kıpçaklar'ı diplomatik yollarla saf dışı etmeyi başardıktan sonra da Gürcü ordusunu bozguna uğratıp Tiflis'e girdi (627/1229).

İlk defa 1220'de Gürcüler'i bozguna uğratan Moğollar 1231'de Gürcistan'a girdiler. Kraliçe Rusudan Papa IX. Gregorios'tan yardım istedi, fakat bir sonuç alamayınca Tiflis'i terketmek zorunda kaldı. Moğollar 633'te (1235-36) Gürcistan'ı tekrar işgal ettiklerinde Gürcü ileri gelenlerini Moğolistan'a gönderdiler; bunlar yıllarca orada kaldı. Moğollar çok sayıda Gürcü askerini de seferlerde kullandılar. Kraliçe Moğollar'la başa çıkamayacağını anlayınca haraç ödeyerek onlara tâbi olmayı kabul etti ve 1243'te Büyük Han'ı resmen metbû tanıdı. Rusudan'ın ölümünden sonra Moğollar Kafkasya'yı sekiz eyalete böldüler. Büyük Moğol Hanı Mengü Han'ın tahta çıkışından (1251) sonra onun görevlendirdiği David adlı Gürcistanlı iki kişi, Moğolistan'daki Karakorum'dan ülkelerine dönerek birlikte hüküm sürdüler. Daha sonra Batu Han ile Hülâgû Gürcistan'da hâkimiyet tesis etmeye çalıştılar. Berke Han 1266'da Tiflis'e kadar geldi. İlhanlı hâkimiyetindeki Gürcistan'ın refah seviyesi oldukça yüksekti. Kral IV. David, Tiflis'in en büyük Ortodoks papazı ve kadısının da bulunduğu bir sefâret heyetini İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han'a göndermişti. İlhanlılar da Gürcüler'i seferlerde kullanıyor ve onları müslüman olmaya teşvik ediyorlardı. Kral V. Giorgi, İlhanlılar'ın son dönemindeki karışıklıklardan istifade ederek Gürcistan'daki Moğol hâkimiyetine son verdi. Gürcü kralları bu tarihten sonra Bizans İmparatorluğu ile iyi ilişkiler kurmaya çalıştılarsa da Timur 1386'da Gürcistan üzerine bir sefer düzenledi. Tiflis Kalesi'ne sığınan Kral V. Bagrat ile Kraliçe Anna esir alındı. Bazı Gürcü tarihçileri Bagrat'ın ihtidâ ettiğini söylerse de bu ihtidâyı topraklarını kurtarmak amacıyla başvurduğu bir hile şeklinde değerlendirenler de vardır. Timur daha sonra Tiflis yoluyla Şeki'ye geldi ve burayı da zaptetti. 1395'te Bagrat'ın yerine geçen oğlu Kral VI. Giorgi, Timur'un 1399-1400'deki seferinin ardından haraç ödeyerek onun hâkimiyetini kabul etti. 1401'de

Sivas-Bağdat-Tebriz üzerinden tekrar Kafkaslar'a dönen Timur, kendisine asker göndermesi ve müslümanlara iyi davranması şartıyla Giorgi'ye eman verdi (1402). Ancak Erzurum'a dönünce Yıldırım Bayezid'e karşı kazandığı zaferden dolayı tebriklerini sunmadığı için Kral Giorgi'yi cezalandırmaya karar verdi. Kral hediyeler gönderip af dilediyse de Timur bunu kabul etmedi ve 1403'te Gürcistan seferine çıktı. Çok sayıda şehir ve köyü tahrip etti. Ulemâ, Gürcistan halkına eman verilebileceğine dair fetva verince Timur bölgedeki katliama son verdi ve bütün manastır ve kiliseleri yıkıp Tiflis'ten Beylekān'a gitti. Beylekān-Trabzon arasındaki topraklan Halil Mirza'ya iktâ etti.

Timurlular'dan sonra Bagratoğullan'ndan I. Alexandre (1412-1442) Gürcistan'da hâkimiyet tesis edip birliği sağlamaya muvaffak oldu. Fakat daha sonra Gürcistan üç krallığa (Kartlıya, Kahetya, İmeretiya) ve beş beyliğe ayrıldı.

Karakoyunlu Kara Yûsuf 815'te (1412-13) Gürcistan'a gelerek bazı yerleri tahrip etti. 841'de (1437) Şâhruh Gürcistan'a girince Kral Alexandre ona kıymetli hediyeler gönderdi. Karakoyunlu Cihan Sah 848'de (1444) Ahıska'ya bir akın yaptı. Uzun Hasan ilk defa 1466'da Gürcistan topraklarına girdi. İç karışıklıklar yüzünden Ahıska'yı alamadıysa da Gürcüler'e esir düşmüş olan bazı müslümanları kurtardı. Akkoyunlu Sultanı Yâkub 1486'da Samtslehe'yi ele geçirdi ve Sûfî Halil Bey'i Gürcistan'ın fethiyle görevlendirdi. Uzun süren kuşatmadan sonra Veli Ağa Tiflis'i zaptetti (894/1489).

Safevî Hükümdarı Şah İsmâil 1501'den itibaren Gürcistan'a akınlar düzenledi. Şah Tahmasb da Gürcistan'a dört büyük sefer düzenledi ve 1540'ta Tiflis'i ele geçirdi.

## BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 224, 278-279, 288-289, 290, 297, 302-303; Ya'kūbî, Târîẖ, II, 168, 372, 428, 435, 463-464, 475, 489; Taberî, Târîẖ

(Ebü'l-Fazl), IV, 155-158, 162; VIII, 7, 27; IX, 188, 192-193; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn, s. 42, 97-98, 250; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 24, 32, 57, 82, 94, 100, 104, 111, 113, 120, 132-133; Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mîngburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, s. 113, 145, 150-156; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 31, 37, 39, 133, 134, 174, 196, 212; Nizâmeddîn-i Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, bk. İndeks; İbn Arabşah, ʿAcâʾibü'l-maḳdür (nşr. Ahmed Fâiz el-Hımsî), Beyrut 1407/1986, s. 358 vd.; W. E. D. Allen, History of Georgian People, London 1932; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 7-10, 14, 113-114; Aydın Taneri, Celâlü'd-dîn Hârizmşâh ve Zamanı, Ankara 1977, s. 47-51; V. Minorsky, "Caucasia II: The Georgian Maliks of Ahar", The Turks, Iran and the Caucasus in the Middle Ages, London 1978, V, 868-877; a.mlf., "Tiflis", İA, Xll/1, s. 264-272; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "al-Kurdj", EI² (İng.), V, 486-492; Cl. Cahen, Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, bk. İndeks; Mehmet Altay Köymen, Alp Arslan ve Zamanı, Ankara 1983, I, 25-40; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, bk. İndeks; R. G. Suny, The Making of the Georgian Nation, London 1989, s. 27-45; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 13, 21, 23-25, 31, 51; Mirza Bala, "Gürcistan", İA, IV, 838-841.

Hüsamettin M. Karamanlı

**Osmanlı Hâkimiyeti Dönemi.**

Osmanlılar'ın Anadolu'nun kuzeydoğusundaki Gürcü prenslikleriyle ilgilenmeye başlaması XV. yüzyılın ortalarına rastlar. Osmanlı kaynaklarında bulunmamakla birlikte Gürcü kronikleri, bir Osmanlı donanmasının 1455'te Sohumi'yi aldığını, fakat burada idarî teşkilât kurulmayıp yönetimin haraç vermek kaydıyla eski beylerine bırakıldığını belirtir. Ceneviz kaynaklarında ise elli altı gemilik bir Osmanlı

donanmasının 1454 Haziranında Sohumi bölgesine gelerek burayı ve Batı Gürcistan kıyılarını vurduğu kaydedilir. Bu şekilde ilk ciddi bağ, Karadeniz kıyılarındaki Abhaz ve Dadyân / Megrel bölgeleriyle kurulmuş oluyordu.

Fâtih Sultan Mehmed'in Trabzon'u fethinden sonra Güneybatı Gürcistan'a da akınlar yapıldı. Acaristan (Batum) ve çevresi 1479'da fethedildi. Aynı yıl Borçka ve Aşağı Acara'yı içine alan Maçahel bölgesi Osmanlı idaresine girdi. Yavuz Sultan Selim Trabzon valisi iken 1508'de Güryel ve İmeret (Açıkbaş) Krallığı'nı Osmanlılar'a itaat ettirip haraca bağlamıştı. Böylece Osmanlı hâkimiyeti, Karadeniz kıyılarının ötesine Batı Gürcistan içlerine kadar ulaşmış oldu. Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran zaferi (1514) sonucunda Kartli ve Kahet krallıklarının yer aldığı Doğu Gürcistan da Osmanlı idaresine girdi. Yavuz'un vefatından sonra ise Safevî Devleti hâkimiyetine geçti. Kanunî Sultan Süleyman devrinde Osmanlılar Güney ve Güneybatı Gürcistan'ın bazı bölgelerini ele geçirdiler. 1541-1554 yılları arasında Şah Tahmasb dört defa Gürcistan'ın doğu bölgesi olan Kartli'ye saldırmış, bazı kalelerini ele geçirmiş ve 30.000 kadar esir alıp İran'a götürmüştü. Gürcistan'ın yakın olması sebebiyle çoğunlukla İran'a, bazan da Osmanlılar'a meyletmesi iki devlet arasında güç durumda kalmasına sebep oluyordu. Safevîler'in de desteğiyle, Osmanlı padişahının Avrupa'da seferde bulunduğu sıralarda Osmanlı topraklarına karşı harekete de geçmekteydi. Nitekim bu faaliyetleri üzerine Vezir Kara Ahmed Paşa, ikinci İran seferi sırasında (1549) bir buçuk ay içinde Gürcistan'ın yirmi kalesi dahil, Tortum, Ağcakale, Livane deresi, Artvin ve Kamhıs'ı aldı. 1551'de de Ardanuç, Şavşat, Göle ve Ardahan Osmanlı idaresine katıldı. Osmanlı-Safevî savaşlarına son veren Amasya Antlaşması'na göre (1555) İmeret, Dadyan (Megrei ve Svanet), Güryel, Daveli / Tao-eli Osmanlı Devleti'ne; Kartli, Kahet ve Mosuk ise Safevî Devleti'ne veriliyordu.

Osmanlılarla Safevîler arasında çıkan savaşlara sahne olan Gürcistan, 1555-1578 yıllan arasında Amasya Antlaşması'nın şartlarına göre taksim edildiği halde bu durum devam etmedi. Şah Tahmasb'ın ölümünden sonra Safevî Devleti'nde çıkan iç karışıklığı fırsat bilen Osmanlı Devleti, Safevîler'in Osmanlı Devleti'ne yönelik iç istikrarı bozma faaliyetini durdurmak amacıyla İran üzerine sefer düzenleyerek Lala Mustafa Paşa'yı Gürcistan ve Şirvan'ın fethi için serdar tayin etti (1578).

Osmanlılar'ın Çıldır'da Safevîler'i yenmesi Gürcistan'ı ele geçirme hususunda kolaylık sağladı. Osmanlı ordusu Posof, Ahıska, Tümük, Hırtıs, Çıldır, Ahılkelek, Koblıyan ve Azgur'u fethetti. Lala Mustafa Paşa'nın gönderdiği itaat mektubunu kabul eden Dadyan ve Güryel melikleri, Meshiya Prensi Minûçihr Osmanlılar'a tâbi olduklarını bildirdiler. Minûçihr ihtidâ edip Mustafa adını aldı ve kendisine Azgur has olarak verildi. Minûçihr'in annesi Dedis-İmedi'ye üç köy has, kardeşi Kuarkuare'ye Oltu sancak olarak tevcih edildi; daha sonra ele geçirilen bölgelerde Osmanlılar Çıldır eyaletini kurdular.

Ağustos 1578'de şark serdarı Lala Mustafa Paşa'nın seferi esnasında Osmanlılar, Gori ve Muhran kesimlerindeki Gürcü beylerini itaat altına aldılar ve 24 Ağustos'ta Tiflis şehrini savaşsız ele geçirdiler. Tiflis'in fethinden sonra İmeret ve Kahet yöneticileri Osmanlılar'a itaatlerini bildirdiler; her yıl otuz yük ipek, on erkek hizmetçi ve on câriye vermek üzere haraca bağlandılar. Kahet ülkesi ocaklık olarak buranın eski hâkimi Alexandre'a bırakıldı. Kartli ve Kahet Tiflis eyaleti haline getirildi. Tiflis şehrinde iki kilise camiye çevrilerek III. Murad adına iki, Lala Mustafa Paşa adına da bir cami yaptırıldı.

Osmanlılar bölgenin idarî düzeninde bazı değişiklikler yaparak Tiflis eyaletinin güney bölgesinde Tumanıs eyaletini (1584), Ferhad Paşa'nın serdarlığı sırasında batı bölgesinde Gori eyaletini (1587) kurmuş, böylece Osmanlılar tarafından tamamen fethedilen Gürcü beylerine bağlı topraklar Tiflis, Tumanıs, Gori ve Çıldır eyaletlerine dahil edilmişti.

1578-1584 yıllarında fethedilen topraklarda karışıklık çıkarmak amacıyla Şah Tahmasb, 1569'dan beri elinde esir tuttuğu Kartli'nin eski hâkimi Şimon'u serbest bırakarak Kartli'ye gönderdi. Bunun üzerine yapılan savaşlar sonunda Serdar Ferhad Paşa ile Simon arasında bir antlaşma imzalandı (1588). Buna göre Simon, Kartli hâkimi sıfatıyla Osmanlılar'ın hâkimiyetini vassâl olarak kabul etmiş ve haraca bağlanmıştı. Bu tarihe kadar Osmanlılar'ın idaresinde kalan kaleler hariç Kartli'nin diğer bölgelerinin Simon tarafından idare edilmesini III. Murad onayladı (1589). Ancak Simon isyan ederek Gori Kalesi'ni ele geçirdi. Bunun üzerine Osmanlılar kaleyi Gürcüler'den geri aldılar ve Simon'u esir edip İstanbul'a gönderdiler (1601).

1578-1590 Osmanlı-İran savaşlan Safevî Devleti'nin içinde bulunduğu siyasî istikrarı bozmuş, Osmanlı Devleti'ne ise malî açıdan sıkıntı, askerî bakımdan da zorluklar yüklemişti. İki devlet arasında İstanbul'da imzalanan antlaşmaya göre (1590) Tebriz, Karacadağ, Gence, Şirvan, Karabağ, Nihâvend, Lûristan, Şehrizor'la beraber Gürcistan Osmanlı idaresine geçti.

1590-1614 yılları arasında Osmanlı idaresinde kalan Gürcistan'da düzenli bir yönetim sistemine geçildi ve bu amaçla eyaletlerin tahrirleri yapılarak kanunnâmeler çıkarıldı. Bagratlı Simon Han'ın İstanbul'a yazdığı mektuptan anlaşıldığına göre, 1588'de doğu ve batı Kartli'yi içerisine alan Tiflis eyaleti dört sancaktan oluşmaktaydı. Tiflis eyaletinin Safevî devrinden kalma idarî yapısına göre Gori sancağında otuz altı, Tiflis sancağında on altı, Tumanıs sancağında otuz dört ve Lori sancağında yirmi köy bulunuyordu. 1592 ve 1595 yıllarında Osmanlılar Çıldır eyaletinin tahririni yaptılar. Bu tahrirlere göre 1592'de Çıldır eyaletinde merkez sancak dışında Ahıska, Altınkale, Osıkha, Çeçerek, Aspinze, Hırtıs, Ahılkelek, Posof adlı sancaklar yer alıyordu. 1595 tarihli mufassal defterde ise adı Ahıska olarak geçen vilâyette Altınkale, Osıkha, Aspinze, Çeçerek birer nahiye şeklinde Ahıska sancağına katılmış, yeni olarak Bedre sancağı kurulmuştu.

1595 tarihli mufassal defterin kanunnâmesine göre Osmanlılar, imparatorluğun diğer vilâyetlerinde olduğu gibi Ahıska vilâyetinde de ziraî ekonominin hukukî ve malî esaslarını belirlemişlerdi. Siyasî istikrarın sağlandığı bu vilâyette altı sancağa bağlı 711 köyün tahriri yapılmış, ziraî üretimin bütün alanlarında hububat, pamuk, bağcılık ve meyve üretimi geliştirilmiş, vergi olarak öşür,

hayvancılıkla ilgili ve diğer maktû vergiler ve mukātaalar, avârız vergileri belirlenmişti. Osmanlı devrinde Ahıska vilâyetinde hayvancılık, balıkçılık, arıcılık ve bağcılık gelişmiş, hububat üretimi de bazı Avrupa devletlerindeki hububat üretiminin seviyesine ulaşmıştı. Osmanlılar Gürcistan'da timar sistemini uygulamış, siyasî istikrarsızlığı önlemek ve Gürcü hâkimlerinin Osmanlılar'a karşı Safevî yardımına başvurmalarını engellemek amacıyla onlara Osmanlı öncesinde idare ettikleri toprakların bir kısmını yurtluk ve ocaklık şeklinde vermişlerdi.

1603’te Şah I. Abbas Tiflis şehrini Osmanlılar’dan geri alıp Kartli’yi hanlık olarak ilân etti. Kahet’te Yenisel Sultanlığı’nı kurdu ve 1606’da Lori ve Tumanıs’ı ele geçirdi. Ancak İstanbul Antlaşması’na göre (1612) Kartli ve Kahet tekrar Osmanlı idaresine geçtiyse de Osmanlılar’a vassâl bağlılığı olan Gürcü hâkimleri Şah I. Abbas’ın saldırılarına karşı dayanamadılar. Sonunda Şah Abbas, Kartli hâkimi II. Luarsab’ı esir aldığı gibi (1616) Kahet’te Nodar Corciadze ve David Candiyeri’nin isyanını bastırdı. Kartli ve Kahet’i tamamıyla ele geçirmeyi planlayan Şah Abbas, İran’a iltica etmiş olan Karçiha-han ve Giorgi Saakadze’yi 1625’te ordu ile buraya gönderdi. Fakat bunlar, Kartli ve Kahet’in büyük toprak sahipleri olan Tavadlar’la birleşerek Safevîler’e karşı mücadele başlattılar. Şah Abbas, meseleyi kökten halletmek amacıyla İmeret’e kaçmış olan Teymuraz’ı Rusya’nın aracılığı ile Kartli ve Kahet’in kralı olarak tanıdı.

XVII. yüzyıldan itibaren Gürcistan Osmanlı Devleti ve İran arasında zaman zaman el değiştirdi. İran hâkimiyeti döneminde bazı Gürcü kralları Müslüman oldular. Fakat İran Batı Gürcistan sahillerine ve Karadeniz’e ulaşamadı. 1625’te Safevî idaresine katılan Kartli ve Kahet, 1632’de Tiflis vilâyeti olarak tekrar Osmanlı idaresiyle birleştirilmiş ve ihtidâ etmiş olan Rostom buraya vali tayin edilmişti. Kartli 1711, Kahet ise 1724 yılına kadar ihtida etmiş olan Gürcü asıllı valiler tarafından yönetildi.

Gürcistan’ı ziyaret eden Evliya Çelebi, Tiflis’i camileri ve ulemâsıyla bir müslüman şehri olarak tanıtır. Osmanlı Devleti, Karlofça Antlaşması’ndan (1699) sonra hâkimiyetini tanıyan ve vergi ödeyen Açıkbaş, Guril ve Dadyam’ın Gürcü prensleriyle iyi ilişkiler kurdu.

XVIII. yüzyılın başlarında Şafevî Devleti’nde görülen siyasî istikrarsızlığı “sıcak denizlere inme” siyaseti doğrultusunda kullanan Rusya Devleti, 1723 yazında Hazar denizinin batı kıyılarını ele geçirmeye başladı. İmparatorluğun doğusunda tehlike yaratması ihtimali olan Rusya’nın bu siyasetine mukabil Osmanlı Devleti ordusunu Safevîler’e karşı harekete geçirdi. Rusya, Derbend ve Bakü dahil olmak üzere Hazar denizinin batı kıyılarını zaptetti. Osmanlılar ise Kartli ve onun büyük şehirleri Tiflis ve Gori’yi alıp burayı yurtluk ve ocaklık olarak Kartli Çarı Vahtang’ın oğlu olup ihtidâ eden İbrâhim’e verdiler. Fransa’nın aracılığıyla İstanbul’da

imzalanan antlaşmaya göre (1724) Gürcistan'ın Kartli ve Kahet bölgeleri Osmanlı idaresine katıldı. Burasını düzenli şekilde idare etmek için Osmanlılar 1728 yılında Kartli ve Kahet'in tahririni yaptırdılar. Bu tahrir, "Defteri Mufassal-ı Eyâlet-i Tiflis" adıyla defter halinde hazırlanmıştır. Böylece Osmanlılar Tiflis şehrinde imar işlerine başladılar. Tiflis beylerbeyileri Receb Paşa ve İshak Paşa, Gence Beylerbeyi Ahmed Paşa, Şirvan hâkimi Dâvud Han bu şehirde birer vakıf kurdular. Osmanlılar Kartli ve Kahet'i birleştirerek altı sancaktan oluşan Tiflis eyaletini teşkil ettiler. Tiflis eyaleti Baratlı, Baydar, Demircihasanlı nahiyelerini içine alan Tiflis sancağı; merkez, Taşır, Penbek nahiyelerinden oluşan Şomhurut sancağı; Ahtala, İnce, Çuvar, Türk nahiyelerini içine alan Ağcakale sancağı; Sisi, Bedre, İmlahor, Karakalkan, Şansi, Muhran nahiyelerinden meydana gelen Gori sancağı; Tıryaled ve Kumared nahiyelerinden oluşan Tıryaled sancağı ile Kaygulu sancağından müteşekkildi. Aynı zamanda Osmanlılar Tiflis eyaletinde Tiflis, Gori ve Tıryaled kaza merkezlerini kurdular. Bu eyalette siyasî istikrarı temin etmek için Osmanlılar Tiflis, Gori, Topkaraağaç ve Havlabar kalelerinde 1113 yeniçeri, 342 topçu, 163 cebeci ile beraber çok sayıda gönüllü, levend ve arabacı bulundurmuş ve bunların masraflarını Tiflis eyaleti mukātaa ve ocaklık gelirlerinden karşılamışlardı.

1732'de Safevî iktidarını ele geçiren Nâdir Şah, Osmanlılar'a karşı başlattığı savaşlarda birçok şehri geri aldı. Tiflis ve aynı eyaletin diğer kaleleri savaşsız Nâdir Şah'a teslim oldu. Osmanlı Devleti ve Rusya'nın eline geçen Safevî topraklarını kısa sürede geri alan Nâdir Şah Tiflis, Şirvan, Gence-Karabağ, Tebriz ve Çukursaad (Revan) eyaletlerini Azerbaycan vilâyeti olarak birleştirdi. Fakat 1735-1744 yılları arasında Kartli ve Kahet'te çıkan isyanlar, Nâdir Şah'ı Tiflis eyaletini Azerbaycan vilâyetinden ayırmaya mecbur bıraktı. Bundan sonra Nâdir Şah II. Teymuraz'ı Kartli'nin, oğlu Irakli'yi ise Kahet'in çarı olarak tanıdı. II. Teymuraz'ın ölümünden sonra 1762 yılında Irakli, Kartli ve Kahet'i bir idare altında birleştirdi.

Bölgenin Osmanlı Devleti, İran ve Rusya arasında nüfuz mücadelesine sahne olması üzerine Kartli Çarı II. Iraklı, Rusya himayesini tercih ederek siyasî bağımsızlığının tanınması şartıyla Ruslar'la anlaşma imzaladı (1783). 1795'te İran Şahı Âgā Muhammed Gürcistan'a sefer düzenleyip burayı ve özellikle Tiflis şehrini tamamen tahrip etti. Bunun üzerine Rus Çarı I. Pavel,

1800’de Kartli ve Kahet çarlığını feshedip 12 Eylül 1801 tarihli emirle Rusya’nın bir eyaleti ilân ederek Rusya’da uygulanan idare sistemini yerleştirmeye başladı. Bu tarihten itibaren Gürcistan bağımsızlığını kaybederek siyasî ve ekonomik yönden Rusya’nın kolonisi haline geldi. Birkaç yıl içinde Megreliya (1803), İmeretiya ve Guriya (1804), Abhaz knezliği (1810), Svanetiya (1856) Rusya ile birleşti. Rusya’nın Gürcistan’ı ilhakına karşı çeşitli isyanlar çıktı.

1828 -1829 Osmanlı-Rus savaşına kadar Gürcistan’ın büyük bir kısmını ele geçirmiş olan Rusya ile imzalanan Edirne Antlaşması’na göre (1829), Anapa’dan Batum’a kadar olan Karadeniz’in batı kıyısı ve Ahıska Ruslar’a verilmiş ve Rusya’nın Gürcistan’daki hâkimiyeti Osmanlılar tarafından tasdik edilmiştir. 1840 yılında Gürcistan, Gürcistan-İmeretiya guberniyası ilân edildi; 1846’da ise Tiflis ve Kutais olmak üzere iki guberniyaya bölündü. Kırım Harbi’nden sonra Megreliya, Svanetiya ve Abhaz knezlikleri feshedildi.

Rus İdaresi Dönemi. Rus hükümetinin Gürcistan’da uyguladığı Ruslaştırma siyasetiyle beraber yerleştirilmek istenen toprak köleliği sistemine (servaj rejimi) karşı çok büyük tepkiler oldu. 1861’de Rusya’nın iç eyaletlerinde kaldırılmaya başlanan toprak köleliği rejimi 1864 yılında Gürcistan’ın Kartli ve Kahet bölgelerinde, ardından İmeretiya ve Guriya’da (1865), Megreliya’da (1866), Abhaziya’da (1870) ve son olarak da Svanetiya’da (1871) kaldırıldı. Servaj rejiminin ortadan kalkması sonucu Gürcistan’da 75.565 hâne (yaklaşık 350.000 kişi) bu

rejimden kurtulduysa da bunların % 10 civarında bir kısmı topraksız bırakıldı. Geri kalanlar ise servaj rejimi devrinden farklı olarak daha az toprak almış oldular. Servaj rejiminin kaldırılması ile Gürcistan’da birçok fabrika açıldığı gibi sanayide gelişmeler başladı. Fakat içtimaî ve millî meselelerin çözülmemesi, özellikle Gürcü dilinin gelişmesini engellemeye yönelik siyasetin devam ettirilmesi, yeni açılan lise ve kolejlerde eğitimin Rusça yapılması, hatta “Gürcistan” (Gruziya) kelimesinin kullanılmasının yasaklanması Gürcü aydınlarını hürriyet mücadelesine yöneltti. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Gürcü aydınları halkı çar rejimine karşı mücadeleye çağırdılar. Bu amaçla Gürcü dilinde yayımlanan Droeba ve İveria gazetelerinde milliyetçi fikirleri yaymaya çalıştılar.

Rusya'daki Şubat 1917 devriminden sonra Gürcistan'ın siyasî hayatında sosyal demokratların menşevikler kolu Mart 1917'de Tiflis'te geçici hükümet kurdu ve Azerbaycan, Ermenistan ile beraber Seym adı verilen Transkafkasya Parlamentosu'na üye oldu. Fakat 3 Mart 1918 tarihli Brest-Litovsk Antlaşması'na göre Sovyet Rusyası'nın Batum, Ardahan, Artvin ve Kars sancaklarının Osmanlı Devleti'ne iade edilmesine katılmayan ve Transkafkasya Seymi'nden de destek görmeyen Gürcistan, Seym'in üyeliğinden çıkarak 26 Mayıs 1918 tarihinde bağımsızlığını ilân etti. Gürcistan Devleti'nin bağımsızlığı Azerbaycan, Ermenistan, Rusya, Osmanlı Devleti ve birçok Avrupa devleti tarafından tanındı. Ancak Azerbaycan ve Ermenistan'ı istilâ eden Sovyet Rusyası, Şubat 1921'de Gürcistan'ı da işgal ederek burada Sovyet rejimi kurup hâkimiyeti Bolşevikler'e verdi. 1921-1922 yıllarında Bolşevikler aydınlara ve öğrencilere karşı baskı uyguladılar. Gürcü menşevikleri 1922-1924 yılları arasında Bolşevikler'e karşı mücadelede başarılı olamadılar. 1922-1936 yıllarında Gürcistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin üyesi olarak Transkafkasya Federal Devleti'nin oluşumunda yer aldı. Aralık 1991'de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin dağılması üzerine diğer Sovyet cumhuriyetleriyle beraber Gürcistan da tekrar bağımsızlığına kavuştu.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, TT, nr. 897, 900; Narodna biblioteka Kirila i Metodiya (Sofya / Bulgaristan), fond 1, dosya 4193, v. 2; dosya 6917, v. 2; dosya 21326, v. 2; fond 312, dosya 32a, v. 2; fond 313, dosya 31a; dosya 40a; dosya 47; dosya 176, v. 1; dosya 181, v. 1 -2; dosya 182, v. 1; dosya 188; dosya 199; dosya 247a; dosya 358; dosya 362a; dosya 376; fond 327, dosya 123; Defteri Mufassal-ı Vilâyet-i Gürcistân (nşr. S. S. Cikiya), Tbilisi 1947, I, 19-339; Rahîmîzâde İbrâhim Harîmî, Zafernâme-i Sultân Murâd Han, İÜ Ktp., TY, nr. 2372, vr. 1b-53b; A. A. Rahmânî, Târîh-i Âlemârâ-yi Abbâsî, Bakü 1960, s. 120, 125-126; "Dni gospodstva menşevikov v Gruzii (dokumenti i materiali)", Sbornik sostavil G. Deuradiani, Gosizdat Gruzii 1931, s. 231;

G. V. Haçapuridze, K istorii Gruzii pervoy polovini XIX veka, Tbilisi 1950, s. 11, 35-36, 41, 54, 56, 75, 254, 259-260, 274, 540-542; N. A. Berdzenişvili v.dğr., "İstoriya Gruzii", Tsodno, Tbilisi 1960, s. 140, 141, 143, 145, 146, 149, 151, 153; M. R. Arunova - K. Z. Aşrafyan, Gosudarstvo Nadir-şaha Afşara: izdatelstvo vostoçnoy literaturı, Moskva 1958, s. 111, 126, 263; "Gruziya, Kratkiy istoriçeskiy oçerk", Metsniereba, Tbilisi 1966, s. 32-33, 36-38, 40-41, 43, 45, 53; İ. G. Antelava v.dğr., K voprosu o genezise i razvitii kapitalizma v selskom hozyastve i promışlennosti Gruzii, Tbilisi 1967, s. 36, 37; "İstoriya Gruzii", Uçebnoye posobiye: Sabçota Sakartvelo, Tbilisi 1968, 1, 288, 291, 294, 295, 296, 300, 304; III, 9, 19, 31, 32, 44-46, 136-137; "İstoriya SSSR s drevneyşih vremyon do naşih dney", Nauka, Moskva 1968, IV, 84-89, 406-412; S. S. Cikiya, "Osmanskiye yuridiçeskiye dokumenti o kartli v pervoy poiovine XVIII veka", Vostoçnaya filologiya, Tbilisi 1969, I, 165-182; a.mlf., "Firman Sultana Ahmeda III Bakaru Bagrationi", Gruzinskoye istoçnikovedeniye, III, Tbilisi 1971, s. 278-282; a.mlf., "Turetskiy sudebniy dokument-VIII veka", Pismenniye pamyatniki vostoka, Moskva 1972, s. 142-144; M. H. Svanidze, "İz istorii gruzino-turetskih otnoşeniy v XVI-XVII w.", Metsniereba, Tbilisi 1971, s. 332-333; A. Ya. Pantshava, Voproso agrarnoy istorii Gruzii pervoy polovini XIX veka, İzdatelstvo Tbilisskogo Universiteta, Tbilisi 1973, s. 301-306; N. N. Şengeliya, Osmanskiye istoçniki istorii Gruzii XV-XIX vv., Tbilisi 1974, s. 247, 256, 259, 260; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlıların Kafkas-ellerini Fethi: 1451-1590, Ankara 1976, s. 1-21, 83-99, 168-205, 274-307, 339-355; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 360-361; III/1, s. 58, 59, 61, 62, 63, 64-67; III/2, s. 104 vd.; Süleyman Kocabaş, Kuzeyden Gelen Tehdit: Tarihte Türk-Rus Mücadelesi, İstanbul 1989, s. 155, 215-222; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993, s. 23, 32, 41, 57, 58, 73, 197, 277; Nebi Gümüş, Osmanlı Devleti'nin Gürcistan Siyaseti: 1808-1839 (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Peter Hodges, "The Georgians", World Minorities, I (1977), s. 68-73; Mirza Bala, "Gürcistan", İA, IV, 841-845; G. A. Dzidzariya, "Abhazskaya ASSR", Sovetskaya İstoriçeskaya Entsiklopediya, Moskva 1961, I, 53-58; M. K. Dumbadze - N. T. Nakaşidze, "Adjarskaya ASSR", a.e., I, 208-211; N. İ, Sturua - E. V. Hoştaria, "Grunzinskaya SSR", a.e., I, 805-845; E. V. Hoştaria. "Gruzinskaya SSR", Bolşaya Sovetskaya Entsiklopediya, Moskva 1972, VII/3, s. 363-369; V. Minorsky - C. E.

Bosworth, “al-Kurd̲j̲”, EI[2] (İng.), V, 493-497; Feridun Emecen, “Çıldır Eyaleti”, DİA, VIII, 300-301.

Hüsamettin M. Karamanlı

# GÜRER, Selâhattin

(ö. 1896-1978)

Son dönem zâkirbaşılarından.

İstanbul Şehremini’de doğdu. Mûsiki çevrelerinde daha çok Albay Selâhattin Bey adıyla tanınır. Babası Hasan Efendi, annesi Şâhende Hanım’dır. Küçük yaşta babasının vefatı üzerine dayıları Şehremini’deki Remlî Tekkesi şeyhi, bestekâr ve zâkirbaşı Hafız Hüseyin Hâlis Efendi ile devrinin önde gelen zâkirbaşısı Şeyh Râşid Efendi’nin himayelerinde tekke ortamında büyüdü ve tasavvuf terbiyesi aldı.

Mektebi Harbiyye’nin son sınıfında iken (1915) I. Ordu muhabere makinisti olarak mülâzim-i sânî rütbesiyle Çanakkale muharebelerine katıldı. 1918’de mülâzim-i evvel rütbesiyle İstanbul Maslak muhabere deposunda görev aldı.

1921’de Şehremini’deki Kılıççı Baba Rifâî Tekkesi şeyhi Ârif Hulûsi Efendi’nin kızı Ruhsar Hanım’la evlendi. Fiilen katıldığı İstiklâl Savaşı’ndan sonra yüzbaşı rütbesiyle İstanbul 8. Muhabere Taburu’nda telgraf makinisti olarak göreve başladı. 1928’de, İstiklâl Savaşı’nda gösterdiği başarılı hizmetlerinden dolayı kırmızı şeritli İstiklâl madalyası ile ödüllendirildi.

Binbaşı rütbesiyle Erzurum (1935-1938), Tokat (1939), Kırıkkale (1940-1946), Ankara (1946-1953) ve Mudanya’da (1953-1957) telgraf makinisti olarak görev yaptı. 1957’de albaylığa terfi ederek tekrar İstanbul Maslak muhabere deposuna tayin edildi. Aynı yıl emekliye ayrıldıktan sonra hayatını Türk dinî mûsikisine adadı. 2 Ocak 1978’de İstanbul’da vefat etti ve Mevlânâkapı’da Çürüklük Mezarlığı’na defnedildi.

Bacanağı Ali Rıza Şengel ve Hüseyin Sadeddin Arel gibi ünlü mûsikişinasların

devam ettiği Remlî Dergâhı'ndaki mûsiki muhitinde yetişen Selâhattin Bey ilâhi, durak, şuğul gibi formlarda binlerce eseri hafızasına alarak tekke mûsikisinin öğretilmesi, icrası ve neşri yoluyla canlı kalması ve sonraki nesillere intikali hususunda önemli hizmetlerde bulunmuştur. Şeyh Hüseyin Hâlis Efendi ve özellikle Zâkirbaşı Râşid Efendi'den birçok ilâhi ve şuğul meşkettiği gibi kıyam, devran ve kuûd zikirlerinin usul ve âdabını bütün incelikleriyle öğrendi. Çocuk denecek yaşlarda zâkirliğe başladı; bir müddet sonra da zâkirbaşılığa yükselerek devrin önde gelen zâkirbaşılarından oldu. Rifâî ve Kādirî tarikatlarından hilâfet alan Selâhattin Gürer mütevazi ve ihlâslı şahsiyeti, zikrin âdabına uygun bir şekilde seyrinde ve evrâdın hatasız okunmasında gösterdiği titizlik ve başarısıyla tanınmıştır. Özellikle kıyam zikrinden önceki hüzzam, segâh, rast veya nihâvend münâcâtın ve duaların okunmasında, zikre ağır ve âhenkli geçişte, kademeli bir şekilde hızlanan zikir esnasında büyük bir ustalık ve mûsiki bilgisi isteyen, birbirine uygun makam ve ritimde ilâhilerin seçilmesinde, arada kaside ve durakların okunmasında, perde kaldırma ve indirmede büyük bir dirayeti vardı. İstanbul'un hemen bütün kıyâmî ve devrânî tekkelerinde zâkirbaşılık yapan Selâhattin Gürer ayrıca çok sayıda dinî eser bestelemiştir. Güfteleri Yûnus Emre'ye ait olan, "Dolap niçin inilersin" mısraı ile başlayan segâh ve nevâ ilâhileri, "Şehidlerin serçeşmesi enbiyânın bağrı başı" mısraı ile başlayan ve, "Âlemler nûra garkoldu Muhammed doğduğu gece" mısraı ile başlayan segâh ilâhileriyle güftesi Nûreddin Cerrâhî'ye ait, "Dil beytini pâk eden" mısraı ile başlayan hüzzam ilâhisi, "Kâne fî fevki'I-ukūl isnâ aşer" mısraıyla başlayan sûzinak şuğulü tekkelerde çok okunan eserler arasında yer almaktadır.

Dinî mûsiki sahasında pek çok talebe yetiştiren Selâhattin Bey hâfızasındaki binlerce dinî eseri banda kaydetmiş ve bunların notaya alınarak neşrini düşünmüşse de ancak çeşitli makamlarda doksan iki tanesini Mütefekkir, Mutasavvıf, Halk Şâiri Âşık Yunus Emre'nin Bestelenmiş Şiirleri adıyla yayımlayabilmiştir (İstanbul 1961). Ali Rıza Şengel'in 1906'da tesbit ettiği 600 eserden oluşan iki ciltlik ilâhi defterini kaybolmaktan kurtarmış, bu defterin I. cildi talebesi Yusuf Ömürlü tarafından Türk Mûsikîsi Klâsikleri İlâhîler adıyla dört cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1979-1982). Defterin henüz yayımlanmayan II. cildi Hüseyin Tolon'un vârislerindedir.

Selâhattin Bey, Türk dinî mûsikisinin önemli eserlerinden Nâyî Osman Dede'nin mi'râciyyesini, mi'râciyehan Hopçuzâde Şâkir Efendi ile beraber vakfiyeleri gereği İstanbul'da Nasûhî Efendi, Aziz Mahmud Hüdâyî, Sünbül Efendi, Tophane Kādiri Âsitânesi camileriyle Bursa'da Mahkeme ve Nûmâniye camilerinde her yıl okuyarak bu geleneğin günümüze intikalini sağlayanlar arasında yerini almıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 8; Zâkir Şükrü. Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 13; Ergun, Antoloji, II, 490, 660; Şengel, İlâhîler, I, 8-10, 12; III, 155; Günay Kut - Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak", Turkische Mitszellen Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 234; Yunus İlâhîleri Güldestesi, Ankara 1991, s. 130, 164; Ahmet Hatipoğlu, Besteleriyle Yunus Emre İlâhîleri, Ankara 1993, s. 271, 332; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 120; Atillâ Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zaviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 587; Öztuna, TMA, I, 246; Ömer Tuğrul İnançer, "Kadirîlik", DBİst.A, IV, 378.

Muhittin Serin

# GÜREŞ

Türkçe'nin çeşitli lehçelerinde küreş ve göreş şekillerinde de bulunan kelimenin etimolojisi kesin olarak bilinmemektedir (Clauson, s. 747-748). Hem beden gücüne hem zekâya dayanan güreş sporunun geçmişi insanlık tarihi kadar eskidir. Milâttan önce II. binyıla ait Mısır duvar resimlerinde görülen güreş figürleri, bu sporun en az o dönemden itibaren sistemli bir hale getirilmiş olduğunu göstermektedir. Grekler ve Romalılar tarafından da yapıldığı bilinen güreş eski Türkler arasında çok yaygındı. Çin yıllıklarında, bazı seyahatnâmelerde, destanlarda ve saray tarihlerinde Türkler'in bu sporu savaş temrinlerinin yanı sıra bayram ve düğün şenlikleri gibi çeşitli vesilelerle de yaptıkları ve bir yiğitlik ölçüsü olarak kabul ettikleri belirtilmektedir. Özellikle hükümdarlar, şehzadeler, vezirler tarafından ilgi ve himaye görmesi, güreşi binicilik ve atıcılık gibi saray sporlarından biri haline getirmiştir. Tarihte Türk kızlarının dahi güreştiği bilinmekte, hatta bazısının tâlibine, ona varabilmesi için at yarışında, ok atmada ve güreşte kendisini yenmesi şartını koştuğu görülmektedir (Dede Korkut Kitabı, s. 61).

Câhiliye döneminde bilhassa panayırlarda yaygın bir şekilde güreş müsabakaları yapılırdı. Ukâz panayırındaki güreşleriyle tanınan Hz. Ömer, şanssız bir gününde Hâlid b. Velîd ile karşılaşmış ve güreş sırasında bacağı kırıldığı için yenik sayılmıştı (Fayda, s. 91). İslâm kültüründe güreşin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Hz. Peygamber'in birer savaş sporu olarak atıcılık, binicilik, koşuculuk ve yüzmeyi teşvik ettiği gibi (Abdülhay el-Kettânî, II, 92-96, 316-318, 363-364) bizzat kendisinin de güreştiği bilinmektedir. Dönemin ünlü pehlivanlarından Rükâne b. Abdüyezîd, İslâm dinini kabul etmek için Resûl-i Ekrem'in kendisini güreşte yenmesini şart koşmuş (a.g.e., II, 364, 365) ve yapılan karşılaşmada Hz. Peygamber onu yenmiştir (Ebû Dâvûd, "Libâs", 21; Tirmizî, "Libâs", 42). Rükâne de bunun üzerine veya başka bir rivayete göre daha sonra Mekke'nin fethi sırasında müslüman olmuştur.

Kaynaklarda Resûl-i Ekrem'in Rükâne'den başka bazı kimselerle de

güreştiği, ergenlik çağına gelen ashap çocuklarının askere alınmaları için her yıl düzenlenen merasim sırasında birbirleriyle

güreştikleri, ayrıca Hz. Hasan ile Hüseyin'in de Resûlullah'ın huzurunda güreş tuttukları zikredilmektedir (Abdülhay el-Kettânî, I, 304; II, 364-366). Hz. Peygamber'in, asıl pehlivan ve güçlü kimsenin güreşte başkalarını yenen değil öfkelendiğinde kendini tutan kimse olduğunu ifade eden hadisi de (Buhârî, "Edeb", 102; Müslim, "Birr", 106-108) yine güreşle ilgilidir.

Abbâsîler zamanında güreş, halifeler ve saray ileri gelenleri tarafından teşvik edilen yaygın bir spordu; meşhur pehlivanlar sarayda işe alınırdı. Halifeler güreş müsabakalarını seyreder ve zaman zaman da bizzat güreşirlerdi. Halife Emîn güreşe çok düşkündü; bir defasında arslanla boğuşmuş ve parmağından yaralanmıştı. Halife Mu'tazıd da yine ne kadar güçlü olduğunu göstermek için eski Mezopotamya ve Grek mitolojilerinde yarı ilâh kahramanlar olan Gılgamış ve Herkül gibi arslanla boğuşmuş ve onu öldürmüştü. Büveyhîler'den Muizzüddevle'nin emriyle Bağdat'ta büyük kalabalıkların seyrettiği saatlerce devam eden güreş müsabakaları düzenlenirdi. Başarılı pehlivanlar daha sonra Muizzüddevle'nin huzurunda da karşılaşma yapar, galip gelenler para ve hil'atlerle ödüllendirilirdi.

İslâmiyet sonrası Türk folklorunda güreşçilerin pîri, "Allah ve Resulü'nün arslanı" lakabıyla tanınan (Abdülhay el-Kettânî, 111, 176) ve şehidlerin efendisi kabul edilen Hz. Hamza'dır. Selçuklular, Türk güreş geleneğini İran'da Fars ve İslâm kurallarıyla birleştirerek yeni bir kimliğe büründürmüşlerdir. Farsça asıllı "pehlivan" kelimesi de muhtemelen o sıralarda Türk diline geçmiştir. Güreş sporuna yeni giren kuralların başında Hz. Peygamber'e salavat getirilmesi, dua okunması ve Hz. Hamza'nın adının anılması gelir. Selçuklular zamanında başta Konya olmak üzere birçok şehirde güreşçi tekkeleri kurulmuştur (aş.bk.).

Osmanlı döneminde, özellikle padişahların himayesi sayesinde güreş ilk yıllardan itibaren gelişmeye başlamıştır. Orhan Bey'in Bursa'da, I. Murad'ın Edirne'de güreşçiler için tekkeler açtıkları bilinmektedir. Güreşçilerin bir cemaat halinde teşkilâtlanması muhtemelen Fâtih Sultan Mehmed zamanında olmuştur. II. Bayezid de çeyrek asırdan fazla vali olarak bulunduğu Amasya'ya civar ülkelerden pehlivanlar getirtmiş ve

padişah olunca bunları İstanbul’a götürerek bir bölük halinde toplamıştır. Yavuz Sultan Selim zamanına ait ehl-i hiref defterinden “cemâat-i küştîgîrân” denilen bir güreşçiler topluluğunun bulunduğu ve Ali Küçük, Hacı, Kemal Acem, Şahkulu, Mehmed Divane, Ali Rum ve Ali Zorbaz gibi pelivanların yetiştiği öğrenilmektedir (Uzunçarşıh, XI/15, s. 60). Bunlardan Ali Küçük’ün 1000 kuruş maaş aldığı ve öteki güreşçilere hocalık yaptığı anlaşılmaktadır. Ünlü nişancı ve tarihçi Celâlzâde Mustafa Çelebi, Tabakātü’l-memûlik’inin birinci tabakasının on dokuzuncu derecesini pehlivanlar zümresine ayırmış, fakat eserin bu bölümü günümüze ulaşmamıştır. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında da önemini koruyan güreş sporu daha sonra ihmale uğramıştır. Nitekim XVI. yüzyıl sonlarında bir güreşçi tarafından yazılmış arzuhalde padişahtan eskisi gibi pehlivanlara önem verilmesinin istendiği görülmektedir (TSMA, nr. E. 8532). IV. Murad zamanında güreşçilerin Bîrun’dan Enderun’a alındığı ve bu padişah döneminde kurulan Seferli Koğuşu’nda güreşçilerin de bulunduğu anlaşılmaktadır (Mehmed Halîfe, s. 25-26). IV. Mehmed devrinde Enderun’da bazı güreş müsabakalarının yapıldığı bilinmektedir. Ancak hassa güreşçilerinden Tokatlı Halil ile bostancılardan Hamza Pehlivan’ın padişahın izni dışında güreşmeleri her ikisinin de idamına sebep olmuş ve güreş bir süre yasaklanmıştır (Abdi Paşa, vr. 96a-b). Yine bu padişah döneminde miftah ağası olan pehlivan Mehmed Ağa kapıcıbaşılıkla dış hizmete çıkmıştır (Silâhdar, I, 559). Gerek IV. Mehmed’in gerekse III. Ahmed’in şehzadeleri için yaptırdıkları sünnet düğünlerinde diğer sportif faaliyetler yanında güreşe de yer verilmiştir.

II. Mahmud zamanında Enderun koğuşlarının mevcudu azaltılırken güreşçiler de çıkarılmış ve Sultan Abdülaziz’in cülûsuna kadar saray kadrolarına bir daha alınmamışlardır. Ancak yine bu pâdişâh ve Sultan Abdülmecid dönemlerinde zaman zaman Çinili Köşkte, Gülhane’de, Eski Saray’da, Veli Efendi Çayırı’nda, Okmeydanı’nda ve Kâğıthane’de güreş müsabakalarının düzenlendiği ve İkiz Osman ile Ahıskalı Mahmud pehlivanların çok ün kazandıkları bilinmektedir. Sultan Abdülaziz ise aşırı güreş meraklısı idi; onunla Türk güreş tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. Bu padişah zamanında Rumeli’nin ve Anadolu’nun ünlü pehlivanları İstanbul’a getirtilerek saraya alınmış ve bunlara görevler verilmiştir. Avrupa gezisinde yanında bazı güreşçileri de götüren Sultan Abdülaziz’in Dolmabahçe, Beylerbeyi ve Çırağan saraylarında düzenlettiği güreş

müsabakaları dillere destandır. Dönemin en ünlü pehlivanları Tokatlı Kasım, Arnavutoğlu Ali, Lofçalı Kara İbo, Kavasoğlu İbrâhim, Makarnacı H. Hüseyin ve Kel Aliço idi; bu pehlivanlar Ihlamur'daki Saya Ocağı tesislerinde kalırlardı. Sultan II. Abdülhamid de spordan hoşlanan bir hükümdardı. Saltanatının ilk yıllarında güreşçilere pek ilgi göstermemesinde ve İstanbul'da güreş sporunu yasaklamasında, Sultan Abdülaziz'in katli olayına bazı pehlivanların adının karışmış olmasının rolü büyüktür; ayrıca kalabalık önünde yapılan müsabakalardan saltanatı açısından çekinmiş olabileceği de akla gelmektedir. Ancak 1890'dan sonra özellikle "Türk gibi kuvvetli" sözünü dünyaya tekrar kabul ettiren Koca Yûsuf, Kara Ahmed, Adalı Halil ve Kurtdereli Mehmed'in Avrupa ve Amerika'da kazandıkları başarıların etkisiyle İstanbul'da güreş müsabakaları

yapılmasına tekrar izin verilmiş ve padişah, "cihan şampiyonu" Kara Ahmed'i huzuruna kabul ederek kendisini iftihar nişanı ile mükâfatlandırmıştır. 1901 Ekiminde Bursa'da ödüllü güreş turnuvası ve 1903 Ocağında İstanbul'da ülke çapında greko-Romen güreş şampiyonası düzenlenmiştir. Özellikle padişahın tahta çıkışının yirmi beşinci yıldönümünde yaptırdığı huzur güreşlerine Kara Ahmed, Küçük Yûsuf, Adalı Halil, Molla İbrâhim, Madaralı Ahmed ve Kurtdereli Mehmed gibi ünlü pehlivanlar katılmış, bunlar çeşitli ihsan ve hediyelerle taltif edilmişlerdir.

Güreşçi Tekkeleri. İlk olarak Orhan Bey zamanında Bursa'da açılan güreşçiler tekkesinin kale içinde Bey Sarayı'nın yanında olduğu bilinmektedir (Evliya Çelebi, II, 18). Güreşçi tekkelerinin başına güreşte başarı kazanmış, öğretmeyi bilen, otoriter ve okur yazar kişiler getirilirdi, "şeyh" denilen bu kimselerin, buralarda barınan ve kendilerine "derviş" adı verilen güreşçilerin tasavvuf ve tarikatla alâkası yoktu. Günümüzün güreş kulüpleri durumunda olan tekkelerde şeyh ve ailesi, dervişler ve hizmetliler için ayrılmış mekân ve hücrelerle binaların dışında idman yapmaya müsait çimenlik bir meydan bulunurdu; kış idmanları genişçe bir kapalı mekânda yapılırdı. Osmanlı dönemi güreşçi tekkelerinin ikincisi Edirne'de I. Murad zamanında ve Evliya Çelebi'ye göre Ali Paşa Çarşısı civarında kurulmuş (Seyahatnâme, III, 450-452, 461), üçüncüsü II. Murad tarafından Manisa'da yaptırılmıştı (Kahraman, Cumhuriyete Kadar Türk Güreşi, II, 17).

Dördüncü tekke, fetihten sonra İstanbul'un Unkapanı civarındaki Atlamataşı mevkiinde inşa ettirilen Pehlivan Şücâ Tekkesi, beşincisi yine İstanbul'da Şebsafâ Kadın Camii civarında bulunan Pehlivan Demir Tekkesi'dir (a.g.e., I, 450). II. Bayezid'in valiliği sırasında Amasya'da da bir güreşçi tekkesinin açılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca Bulgaristan'da Razgrad şehri yakınlarında XVI. yüzyılın ilk yarısında kurulan Demir Baba Tekkesi'ni de anmak gerekir (bk. DEMİR BABA TEKKESİ). Güreşçi tekkelerinin giderleri yaptıranların bağladığı vakıf gelirlerinden karşılanırdı. İstanbul'daki tekkelerin pehlivanları belli günlerde saraya çağrılarak padişahın huzurunda Enderun pehlivanlarıyla güreştirilirdi. Bunun en bol örneği I. Abdülhamid zamanına rastlar. Güreşçi tekkeleri muhtemelen II. Mahmud döneminde Yeniçeri Ocağı'nın ilgasının (1826) ardından kapatılmıştır.

Huzur Güreşleri. Osmanlı padişahlarının huzurunda yapılan güreşler bu adla anılırdı. Tarihi oldukça eskiye giden bu güreşler daha ziyade düğün, bayram gibi şenliklerde, son zamanlarda ise biniş*lerde davul zurna eşliğinde yapılırdı. Güreş bitince padişah pehlivanlara ihsanlarda bulunurdu. II. Bayezid 1504 yılında Beşir Ahmed adlı pehlivana 3000, Süleyman adlı pehlivana ise 1500 kuruş vermişti; bunlardan birincisinin galip geldiği, diğerinin mağlûp olduğu anlaşılmaktadır. II. Ahmed, İbrâhim ve Selim adlı ikiz şehzadelerinin doğumları münasebetiyle bütün ülkede dört gün, dört gece şenlikler yapılması için ferman çıkarmış, ayrıca kendisi de Alay Köşkü'ne gelerek karşısındaki Sırıkmeydanı'nda davul zurna eşliğinde pehlivan güreşleri yaptırmıştı (Silâhdar, II, 681). Bunun örneklerini III. Ahmed zamanında Lâle Devri'nde de görmek mümkündür. Huzurda bazan vezirlerin maiyetinde bulunan, hatta dış ülkelerden getirtilen pehlivanlar da güreştirilirdi. Nitekim kendisi de iyi bir sporcu olan ve kapı halkı ile leventlerinin hemen tamamını sporculardan oluşturan Kaptanıderyâ Küçük Hüseyin Paşa'nın maiyetindeki altı pehlivan saray pehlivanlarıyla güreşmiş, fakat hepsi de yenilmişti (TSMA, nr. E. 4819, D. 10749). Enderun'dan yetişen pehlivanlar arasında Zal Mahmud Paşa, Hattat Hasan Paşa, Deli Hüseyin Paşa, Melek Ahmed Paşa ve Hâfız Mehmed Paşa gibi ünlü devlet adamları da bulunmaktadır.

Güreş Çeşitleri. Tarih boyunca Türkler "karakucak, yağlı güreş, aba güreşi" adları altında güreşler yapmışlardır. Bunlardan tarihi çok eski olan ve kıran

kırana yapılan karakucak güreşinde pehlivanlar, cinsel organlar dışında istedikleri yerden tutabilir ve istedikleri oyunu uygulayabilirler. Galibiyet için iki omuzun yere değdirilmesi şarttır. Ayrıca rakip kucağa alınarak üç adım taşınır ve eller yere değecek şekilde arka üstü düşürülür veya kispeti fazlaca yırtılırsa yenilmiş sayılır. Yağlı güreş, pehlivanların beli ve paçaları iple bağlı meşin kispet giyerek ve zeytin yağı ile yağlanarak tuttukları güreş türüdür. Yağlı güreşte galibiyet için iki omuzun yere değdirilme şartı yoktur. Sırtı yere değdirmek, rakibin kispetini yırtmak veya çıkarmak, ayakları yukarı kaldırıp çivi gibi tutmak, pes ettirmek, ayakları yerden keserek bedeni havada tutmak, meydanı terkettirmek, kıç üstü veya yan üstü düşürerek göbeği açtırmak (açık düşürmek) galibiyet için yeterlidir. Yağlı güreşte “deste, küçük orta, büyük orta, baş altı, baş” adları altında beş derece bulunur. Kırkpınar gibi kalabalık güreşlerde aynı derecede güreşecek çiftler ne kadar çok olursa olsun hepsi birden güreşir. Yenilenler meydanı terkeder, yenenler tekrar tutuşur ve güreş en arkaya kalan çiftin sonucu alınıncaya kadar devam eder. Daha çok Güney ve Güneydoğu Anadolu taraflarında yapılan aba güreşi adını pehlivanların giydikleri abadan alır. Önü düğmesiz olan bu üst giysisi belden bir kuşakla bağlanır. Güreşçiler altlarına uzun don veya şalvar giyerler. Tarihi çok eski olan bu Türk güreşinin Orta Asya’dan Hindistan’a, oradan da Çin’e ve Japonya’ya geçtiği söylenmektedir. Türk güreşlerinin hiçbirinde süre sınırı yoktur. Nitekim efsaneye göre, Kırkpınar güreşlerine adlarını veren kırk gaziden ikisi yenişemeyerek yorgunluktan ölmüş ve arkadaşları tarafından güreştikleri yere gömülmüştür.

Kırkpınar Güreşleri. Osmanlı döneminde saray dışında güreş müsabakaları daha çok panayırlarda, bayram ve düğün şenliklerinde yapılır, son zamanlarda ise genellikle bir hayır kurumu yararına bu işi meslek edinmiş organizatörler tarafından düzenlenirdi. Panayır güreşlerinin en önemlisi, günümüzde Yunanistan sınırları içinde kalan Kırkpınar’da yapılırdı. Halen her yıl temmuz ayının ilk yarısında Edirne’nin Sarayiçi mevkiinde aynı adla düzenlenen güreşler eski geleneği devam ettirmektedir. Tarihi Orhan Bey zamanına kadar giden Kırkpınar güreşleri, rivayete göre Şehzade Süleyman Paşa ile (ö. 1357) Rumeli’ye geçen kırk gazi yiğidin o civarda güreşmesiyle başlamıştır. Kırkpınar güreşlerinin en önemli özelliği, “Kırkpınar ağası” denilen bir organizatör tarafından düzenlenmesidir. Güreşlerin yapıldığı son gün meydancılardan biri tarafından kucakta seyircilerin önünde dolaştırılan

kuzuya en yüksek fiyatı veren kişi ertesi yılın Kırkpınar ağası olur. Ağa mart başından itibaren güreşçilere, konuklara ve seyircilere çağrılarda bulunur. İlk iki gün genellikle küçük boyların pehlivanları, son gün ise büyük orta, baş altı ve baş pehlivanlar güreşirler. Kırkpınar güreşleri yağlı güreş tarzında ve bu türün kurallarına uygun olarak kıran kırana yapılır. Galip gelen başpehlivana altın kemer verilir ve üç yıl üstüste başpehlivanlığı elinde tutan kişi üçüncü yılın sonunda altın kemerin temelli sahibi olur. Bu güreşlerin önemli görevlilerinden biri, bütün güreşçileri özelliklerini söyleyerek yüksek sesle tanıtan ve dua yapan cazgırdır. Cazgırlar genellikle eski pehlivanlar arasından çıkar. Bu dualardan şahsa özel olmayanlarından biri şöyledir: “Hoş geldiniz, safâ geldiniz erler meydanına / Şeref verdiniz zümrüt Kırkpınar’a / Besmele ile kispetleri çektiniz ince bele / Okudunuz üflediniz hazreti pîre / Söğüt dalından odun olmaz / Moskof kızından kadın olmaz / Her ananın doğurduğundan pehlivan olmaz *Hey hey* Allah Allah illallah / Hayırlar gele inşallah / Pîrimiz Hamza Pehlivan / Aslımız neslimiz pehlivan / İki yiğit çıkmış meydâne / Biri birinden merdâne / Biri here, biri kare / İkisinin de zoru pâre / Alta geldim diye yerinme / Üste çıktım diye sevinme / Alta gelirsen apış / Üste çıkarsan yapış / Vur sarmayı kündeden at / Gönder Muhammed’e salâvat / Seğirttim gittim pınara / Allah ikinizin de işini onara!”

Kırkpınar başpehlivanlığını en fazla elinde tutan güreşçi, “Gaddar” lakabıyla da anılan Kel Aliço olmuştur (yirmi altı yıl; Cumhuriyet dönemi başpehlivanlarının listesi için bk. Büyük Larousse, XI, 6719).

Bunlardan başka düğün, ramazan ve sirk güreşleri de vardı. Düğün sahibinin zenginliğine göre deste, ayak, orta ve baş boylarında olan düğün güreşleri düğünün ilk günü başlar ve son günü biterdi. Her boya verilecek ödüller deve, tay, tosun, koç, keçi ve kumaş türünden olurdu. 1894 yılında Gelibolu Mevlevî şeyhi Mustafa Dâniş’in oğlunu evlendirirken Çardak’ta yaptırdığı düğündeki güreşlere Koça Yûsuf, Adalı Halil, Kurtdereli, Katrancı ve Kara Ahmed gibi ünlüler katılmış. Kel Aliço da hakemlik yapmıştı. II. Abdülhamid’in izniyle 21 Şubat 1897 günü Kara Ahmed’in de katılmasıyla başlayan ramazan güreşleri birkaç yıl sonra gelenek halini alarak daha ziyade Şehzadebaşı, Çemberlitaş, Kasımpaşa gibi yerlerde yapılmıştır. Osmanlı Devleti’nin son zamanlarında bazı sirklerde de güreş müsabakaları düzenlenmiştir. 1910 yılı Ramazanında Kurtdereli Mehmed

Pehlivan, Artidi Efendi'nin Taksim'deki çadır sirkinde "cihan pehlivanı" unvanını almış ve ertesi yıl aynı yerde düzenlenen güreşlere birçok ünlü güreşçi katılmıştır.

Osmanlı Türkiyesi'nde "alafranga" adıyla anılan ilk minder güreşi, İstanbul'da XX. yüzyıl başlarında Beşiktaş Jimnastik Kulübü'nde yapılmış, gelişmesi ise Cumhuriyet döneminde, özellikle birçok dünya ve olimpiyat şampiyonumuzun çıktığı 1935-1951 yılları arasında olmuştur (geniş bilgi için bk. a.g.e., VIII, 4866-4867).

## BİBLİYOGRAFYA

Clauson, Dictionary, s. 747-748; BA, Ruûs Defteri, nr. 209, s. 84; TSMA, nr. E. 529, 4819, 8532, D. 10749; Buhârî, "Edeb", 102; Müslim, "Birr", 106-108; Ebû Dâvûd, "Libâs", 21; Tirmizî, "Libâs", 42; Dede Korkut Kitabı (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul 1969, s. 61; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 341; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî, İstanbul 1340, s. 25-26; Evliya Celebi, Seyahatnâme, I, 450, 583; II, 18; III, 450-452, 461; Abdi Paşa, Vekāyi'nâme, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 409, vr. 96a-b; Silâhdar, Târih, I, 559; II, 681; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 265; Taylesânîzâde Hâfız Abdullah, Târîh-i Lebîbâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2152/2, vr. 20b-21b; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 172, 173; Hâfız Hızır İlyas, Vekāyi-i Letâifi Enderûn, İstanbul 1276, tür.yer.; Sicill-i Osmânî, II, 99-100; İsmail Habib Sevük, Türk Güreşi ve Elli Yıl Önce Garp Alemindeki On Yıllık Türk Kasırgası, İstanbul 1948; Eşref Şefik, Tarihî Türk Güreşleri, İstanbul 1953; Konyalı, Konya Tarihi, s. 611; Rakım Ertür, "Eski Kırkpmar", Edirne'nin 600. Fethi Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 297-302; Mesut Koman, "Anadolu Selçuklu Devleti Büyüklerine Ait Bazı Spor Aletleri", VI. TTK Bildiriler, Ankara 1967, s. 196-205; İbrahim İnce, Osmanlı Türklerinde Güreş ve Güreşçilik (lisans tezi, 1968), İÜ Ed.Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 1203; Özdemir Nutku, IV. Mehmet'in Edirne Şenliği, Ankara 1972, s. 36, 43, 62, 102; Orhan Koloğlu, Batı Kaynaklarına Göre Türk Güreşçilerinin Avrupa ve Amerika Güreşleri, İstanbul 1972; M. M. Ahsan, Social Life Under the Abbasids,

New York-London 1979, s. 259; Ahmet Turan, İslâmiyette Spor ve Önemi, Ankara 1985, s. 16-17; Atıf Kahraman, Cumhuriyete Kadar Türk Güreşi, Ankara 1989, I-II; a.mlf., Huzur Güreşleri [baskı yeri ve yılı yok], tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Devletinde Spor, Ankara 1995. s. 105-188; Mustafa Fayda, Allah'ın Kılıcı Halid bin Velid, İstanbul s. 91; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtibü'l-idâriyye (Özel), I, 304; II, 92-96, 316-318, 363-366; III, 176; İsmail H. Uzunçarşılı, "Osmanlı Sarayında Ehl-i Hıref Defterleri", TTK Belgeler, Xl/15 (1981-86), s. 23, 60; Özbay Güven, "Türklerde Pehlivanlık", TDA, sy. 56 (1988), s. 51-59; Özcan Mert, "II. Abdülhamid, Güreş ve Güreşçiler", Ondokuzmayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, sy. 6, Samsun s. 163-173; Fethi Tevetoğlu, "Güreş", TA, XVIII, 209-220; "Güreş", Büyük Larousse, İstanbul 1986, VIII, 4865-4868; "Kırkpmar Güreşleri", a.e., XI, 6719-6720; Cem Atabeyoğlu, "Güreş", DBİst.A, III, 454-455.

Abdülkadir Özcan

# GÜRGÂN

(bk. CÜRCÂN; ESTERÂBÂD).

# GÜRGÂNÎ, Fahreddin Es‘ad

(فخر الدين أسعد گرگانى)

Vîs ü Râmîn adlı rnesnevisiyle tanınan İranlı şair.

Hayatı hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Gürgânî nisbesiyle tanınmakla birlikte Gürgân’ın onun doğum yeri mi, yoksa ikamet ettiği şehir mi olduğu belli değildir. Elde bulunan tek eseri Vîs ü Râmîn’den, Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey ile birlikte Nîşâbur’dan hareketle İsfahan kuşatmasına (442/1050) ve fethine (443/1051) katıldığı, bir süre orada kaldığı, Tuğrul Bey tarafından İsfahan’ın yöneticiliğine getirilen Ebü’l-Feth Muzaffer’in himayesini gördüğü, bu zatın kendisine, Pehlevî dilindeki Vîs ü Râmîn adlı mensur eseri manzum olarak Farsça yazmasını önerdiği, onun da bu öneriyi kabul ettiği anlaşılmaktadır. Yedi ay kadar İsfahan’da kalan Gürgânî’nin daha sonra nereye gittiği ve ömrünü nerede geçirdiğine dair eserde bir kayda rastlanmadığı gibi ölüm tarihi de bilinmemektedir. 446’da (1054) Malazgirt’i kuşatan Tuğrul Bey’e Mervânîler’den Nasrüddevle Ahmed tarafından gönderilen hediyelerden söz ettiğine göre bu tarihte henüz hayattaydı ve Tuğrul Bey’in yanında bulunuyordu. Pehlevî dilinden başka Arapça da bildiği ve eserinden döneminin geçerli ilimlerini öğrendiği anlaşılan Gürgânî’nin Vîs ü Râmîn’in sonlarındaki, “Yâ rabbi, bu güzel destanı söylediği için bu genci bağışla!” ifadesinden hareketle kitabını bitirdiği tarihte yaşının fazla olmadığı söylenebilir.

Vîs ü Râmîn, aruzun “mefâîlün / mefâîlün / feûlün” vezninde yazılmış 8905 beyitten (Mînovî neşri) meydana gelir. Ortaçağ İslâm dünyasında bir yasak aşkın bu eserde övülmesi onu bu türde yazılmış mesnevilerden büyük ölçüde ayırır. Eserin Ortaçağ Batı edebiyatlarında rastlanan Tristan ve İsolde hikâyesiyle benzerlikler arzetmesi, hangisinin diğerinden etkilendiği meselesinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Müellif, konunun iffete aykırı olmasının eserin etkinliğini arttırdığını söyler. Mesnevide ihtiyar Merv padişahı Mobed Monikan’ın, genç karısı Vîs ile kardeşi Râmîn arasındaki aşkın oyuncağı olması ve onun ölümünden sonra âşıklara mutluluk kapılarının açılması anlatılır. Danimarkalı şarkiyatçı Christensen bu

hikâyenin hayalî olduğunu ileri sürerken Rus müsteşriki Minorsky konunun Aşkānîler döneminde (m.ö. 247-225) yaşanmış bir olaya ait olabileceğini söyler.

Gürgânî eserinde sade bir dil kullanmış, edebî sanatlara mümkün olduğu ölçüde az yer vermiş, anlaşılması güç kelime ve deyimler kullanmaktan kaçınmıştır. Eserde özellikle ümit, ümitsizlik, ayrılık gecelerinin acısı ve vuslat günlerinin heyecan ve mutluluğu başarılı bir şekilde anlatılmıştır. Vîs ü Râmîn döneminin örf, âdet ve folkloruyla ilgili bilgileri içermesi bakımından da önemlidir.

Gürgânî'den sonra gelen şairlerin eserlerinde Vîs ü Râmîn'in etkisiyle kaleme alınmış parçalara rastlanılır. Nitekim Vîs'in Râmîn'e yazdığı on mektup Evhadî, İmâd-i Fakīh, Selmân-ı Sâvecî, Kâtibî, Ârifî ve İbn İmâd gibi birçok şair tarafından taklit edilmiştir. Ancak bu eserin en büyük etkisi Nizâmî-i Gencevî'nin Hüsrev ü Şîrîn'inde görülmektedir.

Vîs ü Râmîn, ilk olarak W. Nassau Lees ve Ahmed Ali tarafından 1864'te Kalküta'da yayımlanmış, bunu Müctebâ Mînovî'nîn (1314 hş.), Muhammed Ca'fer-i Mahcûb'un (1337 hş.) ve Rus, Gürcistan, Tacikistan ilimler akademilerinin iş birliğiyle Magoli A. Todua ve Alexandre A. Gwakharia'ın (1349 hş.) Tahran baskıları takip etmiştir. Eseri, yazılışından elli yıl sonra aslına uygun bir şekilde Sargis T'mogveli Gürcüce'ye (XII. yüzyıl), Lâmiî Çelebi (ö. 938/1532) serbest biçimde manzum olarak Türkçe'ye, Henri Massé Fransızca'ya (Paris 1959), O. Wardrop Gürcüce'den (London 1914) ve G. Morrison Farsça'dan (New York 1972) İngilizce'ye çevirmiştir. Ayrıca son zamanlarda Ts. Yordanishvili tarafından Gürcüce'den (Tiflis 1949, 1960) ve S. Lipkin tarafından Farsça aslından (Moscow 1963) Rusça'ya tercüme edilmiştir.

Gürgânî'nin, Avfî'nin Lübâbü'l-elbâb'ındaki (II, 240) beş beyitlik kıtası ve bazı eserlerde dağınık halde bulunan şiirlerinden hareketle bir divanının olabileceği düşünülebilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin Es‘ad-ı Gürgânî, Vîs ü Râmîn (nşr. M. Ca‘fer-i Mahcûb), Tahran 1337 hş., nâşirin önsözü, s. 7-105; Avfî, Lübâb, II, 240; Devletşah, Teẕkire (nşr. Muhammedi Abbâsî), Tahran 1337 hş., s. 68, 145; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Ca‘fer-i Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 158; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Browne), s. 824; Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü’n-nefâʾis (trc. Ali Asgar-ı Hikmet), Tahran 1363/1984, s. 333; Emîn Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm, Tahran, ts., III, 103-105; Fürûzânfer, Mebâḥiẟî ez Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân bâ Muḳaddime, Tavżîḥât ü Taʿlîḳāt-i ʿİnâyetullāh-i Mecîdî, Tahran 1354 hş., s. 259-264; Bahar, Sebkşinâsî, Tahran 1349 hş., I, 144-145; Seyyid Ali Hasan Buhârî, Subḥ-i Gülşen, New Delhi 1290/1873, s. 313; Ethé, Târîḫ-i Edebiyyât, s. 70-71; J. Rypka, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân (trc. Îsâ Şihâbî), Tahran 1354, s. 286; a.mlf., HIL, s. 177 vd.; G. Morrison v.dğr., History of Persian Literature, Leiden 1981; E. G. Browne, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân ez Firdevsî tâ Saʿdî (trc. Fethullah-ı Müctebâî), Tahran 1367 hş., s. 412-415; Storey, Persian Literatüre, V/1, s. 161-167; W. Minorsky, “Vîs u Râmîn: A Parthian Romance”, BSOAS, XI/4 (1946), s. 4; Paul Kunitzsch, “The Description of the Night in Gürganī’s Vīs ü Rāmīn”, Isl., LIX (1982), s. 93-110; Mineoo-S. Southgate, “Vīs u Rāmīn: An Anomaly Among Iranian Courtly Romances”, JRAS, sy. 1 (1986), s. 40-52; Dihhudâ, Luġatnâme, XXI, 74-76; H. Massé, “Gürgānī”, EI² (İng.), II, 1142-1143.

A. Naci Tokmak

# GÜRGENÇ

(گرگنج)

Amuderya’nın sol kıyısında Hârizm’in idari ve iktisadî merkezi olan tarihî bir şehir.

Araplar’ın Cürcâniye dedikleri şehrin tarihi çok eskilere uzanır. Milâttan önce 138-126 yıllarında Türkistan’ı gezen Çinli seyyah Çian-Kien, Amuderya (Ceyhun) üzerindeki Yeu-gien eyaletinden bahseder ki buranın Hârizm’in merkezi olan Gürgenç olması kuvvetle muhtemeldir. Müslüman Araplar Gürgenç’i Emevîler zamanında fethettiler (93/712) ve Hârizm’i kontrol altında tutmak maksadıyla bölgeyi ikiye ayırdılar. Kâs’ı yerli hânedan Afrigoğulları’na bırakırken Gürgenç’i kendilerine hükümet merkezi yaptılar. Mâverâünnehir, Horasan ve Fergana yanında Gürgenç de “Türkistan’ın kapısı” olarak nitelendirilmekteydi (Ḫudûdü’l-ʿâlem, s. 38). Gürgenç’in dört kapısı ve Bâbülhuccâc’ın yanında büyük bir saray vardı. Sâmânîler döneminde (819-1005) Gürgenç Kâs kadar önem taşımamakla beraber zamanla büyük bir gelişme gösterdi. Sâmânîler’e tâbi Gürgenç valisi ve Me’mûnî hânedanının kurucusu Emîr Me’mûn b. Muhammed, Kâs’ta hüküm

süren Afrigoğulları’na son vererek 385’te (995) bütün Hârizm’i kendi hâkimiyeti altına aldı. Bu tarihten itibaren Gürgene Hârizm’in Kaş’tan sonra ikinci büyük şehri oldu.

Hârizm’de hüküm süren bütün hânedanlar gibi Me’mûnîler de “hârizmşah” unvanını aldılar. Gazneli Mahmud, 408’de (1017) Ebü’l-Hâris Muhammed b. Ali’yi azl ve hapsedip Me’mûnîler’in Hârizm’deki hâkimiyetlerine son verdi ve buraya kendi kumandanlarından Altuntaş el-Hâcib’i tayin etti. Altuntaş’ın oğlu Hârizmşah Hârun, Sultan Mahmud’un ölümü üzerine (1030) oğlu Mesud’a muhalefet etti. Hârizm sınırına gelmiş olan Tuğrul Bey, Çağrı Bey ve İbrâhim Yinal idaresindeki Selçuklu Türkleri ile Sultan Mesud’a karşı iş birliği yaptı. Ancak Gazneli Veziri Ahmed b. Abdüssamed’in tahriki ve Sultan Mesud’un tasvibiyle öldürülünce

(427/1035) Hârizm bölgesi Cend Emîri Şah Melik'e verildi. Şah Melik de Altuntaşoğulları'nı ve taraftarlarını Hârizm'den uzaklaştırıp Gürgenç'e girdi (433/1041) ve Sultan Mesud adına hutbe okuttu.

Gürgenç, Me'mûnîler zamanında bölgenin en önemli ilim ve ticaret merkezi oldu. İslâm dünyasının çeşitli yerlerinden çok sayıda ilim adamı Gürgenç'e akın etti ve burada Me'mûnî ailesinden himaye gördü. Bunlar arasında İbn Sînâ, Bîrûnî, Ebû Sehl el-Mesîhî, İbn Irâk, İbnü'l-Hammâr, Ebû Mansûr es-Seâlibî zikredilebilir. Şehir ayrıca yoğun bir imar faaliyetine sahne oldu ve çeşitli binalar yapıldı. II. Me'mûn'un yaptırdığı bir minare Gürgenç harabeleri arasında yer almaktadır.

Çağrı Bey, 434'te (1043) Tuğrul Bey'le birlikte Hârizm üzerine yürüyerek Hezâresb ve Gürgenç'i Selçuklu topraklarına kattı. Bu tarihten sonra Gürgenç Kâs'ı geride bıraktı. Gürgenç'in XI ve XII. yüzyıllardaki durumu hakkında yeterli bilgi yoktur. XI. yüzyılın sonlarında Büyük Selçuklu devlet adamlarından Kutbüddin Muhammed b. Anuş Tegin hârizmşah unvanıyla Hârizm'e vali tayin edilince Gürgenç bu yeni Hârizmşahlar'ın idaresine girdi.

Sultan Sencer devrinde Hârizm Valisi Kutbüddin Muhammed'in ölümü üzerine oğlu Atsız b. Muhammed hârizmşah tayin edildi (1128). Atsız ilk zamanlarında metbûu Sultan Sencer'e sadık kaldı. Fakat daha sonra Cend ve Mangışlak bölgesi gibi stratejik önemi büyük merkezleri zaptederek siyasî nüfuzunu Selçuklular'ın aleyhine Siriderya'nın (Sey-hun) ilerisine yayma faaliyetine girişti. Sencer, Atsız'ın bu bölgeleri ele geçirmesinden rahatsız oldu ve onu cezalandırmaya karar verdi; bunun üzerine Atsız bağımsızlığını ilân etti. Belh'ten Hârizm'e yürüyen Sencer Atsız'ın ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattı ve Hârizm'in idaresini akrabalarından Süleyman b. Muhammed'e verdi. Atsız daha sonra Hârizm'i tekrar ele geçirip Sencer'i metbû tanıdığını bildirdi (536/1141); fakat aynı yıl içinde Sencer'in Katvân'da Karahıtaylar'a yenilmesi üzerine tekrar bağımsızlığını ilân etti. İkinci defa Hârizm seferine çıkan Sencer (538/1143) Gürgenç kapısına kadar gelince Atsız kaleye sığındı. Sencer de şehri mancınıkla dövmeye başladı. Zor durumda kalan Atsız elçiler ve hediyeler sunarak Sencer'den eman aldı. Varılan anlaşmaya göre Atsız Horasan'da ele geçirdiği bütün malları iade edecek ve Sencer'e bağlı kalacaktı. Atsız, daha

sonra iki Bâtınî fedaiyi suikast düzenlemek üzere Merv'e gönderdiyse de bunda başarılı olamadı. Bunun üzerine Sencer, 542'de (1147) Atsız'a karşı üçüncü bir sefer düzenleyerek Gürgenç yakınlarına kadar geldiyse de Atsız, Ahûpûş adlı bir derviş vasıtasıyla kendini sultana affettirdi.

Atsız 1156'da ölünce oğlu İlarslan Gürgenç'e gelip tahta çıktı; Sencer de onun hârizmşahlığını tasdik etti. İlarslan, Karahıtaylar'ın hücumlarına karşı koymakla beraber onlara vergi ödemekten kurtulamadı.

İlarslan'ın ölümünden (568/1173) sonra, Cend valisi olan oğlu Alâeddin Tekiş Karahıtaylar'la anlaşarak büyük bir ordu ile Gürgenç'e yürüdü; bunun üzerine rakibi Sultan Şah Mahmud Gürgenç'i terkederek Horasan'a kaçtı. Bâtınîler'e karşı çıktığı bir seferde hastalanarak ölen (596/1200) Tekiş'in naaşı Gürgenç'e getirilerek kendisi tarafından inşa ettirilen büyük medresedeki türbeye defnedildi.

Hârizmşah Muhammed b. Tekiş devrinde Gurlular'dan Şehâbeddin büyük bir ordu ile Hârizm'e geldi ve Karasu'da Hârizm ordusunu yenerek Gürgenç'i muhasara etti. Ancak başarı sağlayamayıp geri çekildi (600/1204).

Moğollar Otrar hadisesinden sonra Hârizm'i istilâ etmeye karar verdiler. Hârizmşah Muhammed b. Tekiş Cengiz Han'a mukavemet edemeyip ülkeyi terketti ve 617'de (1220) Âbeskûn adalarından birinde öldü. Yerine veliaht tayin ettiği oğlu Celâleddin Hârizmşah geçti. Halk, Gürgenç'i kuşatan Moğol ordusuna karşı şehri birkaç ay savunabildi. Sonunda şehre giren Moğollar yakaladıklarını öldürdüler ve şehri yakıp yıktılar; Amuderya bentlerini açarak her tarafı sular altında bıraktılar. Gürgenç harabeye döndü; medreseler, kütüphaneler ve diğer bütün eserler mahvoldu (618/1221). Yalnız Tekiş'in türbesiyle eski saray ayakta kalabildi. Tarihçi İbnü'l-Esîr, Gürgenç'in âkıbetinin Moğol istilâsına uğrayan diğer şehirlerden daha kötü olduğunu, diğer şehirlerde katliamdan kurtulanlar bulunduğu halde buradaki halkın suda boğulduğunu veya enkaz altında kalarak can verdiğini kaydeder (el-Kâmil, XII, 394-395).

Moğollar şehrin adını Ürgenç'e çevirdiler ve bu ad günümüze kadar geldi. Ancak yeni şehir, Ceyhun'un Hazar denizine dökülen başka bir kolunun sağ

kıyısında inşa edilmiştir (628/1231). Şimdiki Künye Ürgenç ise XIX. yüzyıla aittir (Barthold, Türkistan, s. 482).

Yâkūt el-Hamevî, Moğol istilâsından önce 616'da (1219) ziyaret ettiği Gürgenç'ten daha güzel, daha zengin ve daha büyük bir şehir görmediğini söyler (Muʿcemul-büldân, II, 143). Moğol istilâsından sonra Gürgenç artık başşehir hüviyetini koruyamamış ve Celâleddin Hârizmşah da babası Muhammed b. Tekiş gibi Moğollar karşısında tutunamayarak 1221 yılında Hârizm'den Hindistan'a gitmiştir. Şehir daha sonra imar edilerek tekrar canlandırılmıştır. Müslüman ve Avrupalı seyyahlar Ürgenç'i Batı Asya ve Avrupa ile Uzakdoğu ticaret yolu üzerindeki en büyük şehirlerden biri olarak nitelendirmişlerdir. VII. (XIII.) yüzyılda yaşayan Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî de Ürgenç'i (Cürcâniyye) büyük ve güzel bir şehir olarak tanıttıktan sonra halkın tamamının Mu'tezile mezhebine mensup bulunduğunu, bakkal, kasap ve fırıncıların dahi aynı zamanda iyi bir asker olduğunu, şehirde çok sayıda sanatkârın yaşadığını ve bunların mesleklerini büyük bir özenle icra ettiklerini söyler (Âs̱ârü'l-bilâd, s. 519-521).

Timur 1388'de Ürgenç'i istilâ ederek halkını Semerkant'a sürdü ve şehrin yıkılan yerlerine arpa ekilmesini istedi. Ürgenç daha sonraki yıllarda Timurlu Şâhruh Mirza tarafından imar edildi. Tekrar büyük bir nüfusa sahip olan Ürgenç Timur'un torunları tarafından başşehir seçildi. Bununla beraber Timur'un istilâsından sonra eski ticarî önemini kazanamadı. Özbekler'den Ebülhayr Han,

Ürgenç Valisi Nâsırüddin Sultan İbrâhim'i buradan uzaklaştırarak Timurlu hâkimiyetine son verdiyse de sonra iklimini beğenmediği için kendisi de buradan ayrıldı (834/1430-31).

Arap Muhammed Han dönemine kadar Hîve hanlarının başşehri olan Ürgenç, 1645'ten sonra Hîve'nin kuzeydoğusunda Yeni Ürgenç adıyla tekrar kuruldu.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Rüste, el-Aʿlâḳu'n-nefîse, s. 91; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 299, 300, 302, 341-342; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 429, 460, 477, 478, 480, 527-529; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 38, 122, 312, 314, 371; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 26, 49, 289, 292, 293, 344, 370; Yâkūt, Muʿcemü'l-buldân (nşr. Ferîd Abdülazîz el-Cündî), Beyrut 1990, II, 142-143; IV, 484; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 107, 108, 132, 264; X, 49; XII, 394-395; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), I, 171 vd.; Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 349, 519-521; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 358; Muhammed Nazım, The Life and Times of Sultān Mahmūd of Ghazna, Cambridge 1931, s. 23, 56, 59-60, 185; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 32-33, 48, 59, 84, 89, 119, 145-147, 157, 268-269, 271-272, 275; G. Le Strange, The Lands of Eastern Caliphate, Cambridge 1966, s. 446-459, 472, 473; W. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (haz. K. Yaşar Kopraman - İsmail Aka), Ankara 1975, s. 85, 197, 212, 224, 305, 312, 327; a.mlf., Türkistan, s. 154, 156-161, 163-169, 251, 256, 280, 282, 297, 372, 373, 379, 388, 454, 455, 457-462, 482, 500; a.mlf., Uluġ Bey ve Zamanı (trc. Akdes Nimet Tahiroğlu), İstanbul 1930, s. 93; Aydın Taneri, Celâlü'd-dîn Hârizmşâh ve Zamanı, Ankara 1977, s. 11-17, 19-22; Zeki Velidi Togan. "Amu-Derya", İA, I, 422-425; a.mlf., "Hârizm", a.e., V/1, s. 242-246, 248-249, 252-254; B. Spuler, "Guigandj", EI² (İng.), II, 1141-1142; C. E. Bosworth, "Khwārazm-shāhs", a.e., IV, 1066-1068.

Aydın Taneri

# GÜRHAN

Karahıtay hükümdarlarına verilen unvan.

Türkçe gür kelimesiyle Türk hükümdarlarına verilen han unvanından meydana gelen bu tabir Nesevî (Sîret-i Celâleddîn-i Mingburnî, s. 12), Atâ Melik Cüveynî (Târîh-i Cihan-güşâ, II, 70) ve Minhâc-ı Sirâc Cûzcânî (Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 308) tarafından "hân-ı hânân" (hanlar hanı) olarak ifade edilirken İzzeddin İbnü'l-Esîr (el-Kâmil, XI, 82) bunu kû-hân şeklinde kaydeder ve kû kelimesinin Çince olup en büyük Çin hükümdarlarına verilen bir lakap, han kelimesinin de Türk hükümdarlarının unvanı olduğunu ve bu tabirin "hükümdarların en büyüğü" anlamına geldiğini söyler. "Orhan" ve "özhan" şeklinde de kaydedilen (Nizâmî-i Arûzî, s. 113) gürhan kelimesinin Liao İmparatorluğu'nun aile ismi Yeh-lü'nün tercümesi olabileceğini ileri sürenler varsa da bunun Orhun âbidelerinde geçen kül (muhkem, sabit kişi) veya kür (yiğit, sarsılmaz, yürekli) kelimesiyle han kelimesinden yapılmış Türkçe bir unvan olduğu anlaşılmaktadır.

Moğol asıllı bir kavim olan Karahıtaylar (K'itanlar), 932-1122 yıllan arasında Kuzey Çin'de hüküm sürdükleri sırada Curcenler (Kin) tarafından batıya doğru sürüldüler. Başlarında İslâm kaynaklarında Gürhan, Çin kaynaklarında Yeh-lü Ta-şi denilen K'i-tan kraliyet ailesine mensup bir reis vardı. Bunlar İç Asya'ya geldiler ve Uygurlar'a hâkimiyetlerini kabul ettirdiler. Daha sonra Kâşgar'ı ele geçirmek üzere harekete geçtilerse de Doğu Karahanlı Ahmed b. Hasan Han tarafından bozguna uğratıldılar. Gürhan, kendine tâbi Uygurlar'dan sağladığı kuvvetlerle durumunu takviye ettikten sonra Karahanlı Arslan Han'dan memnun olmayan Türkler'i de saflarına kattı; bu arada Karluklar ve Kanglılar üzerinde de nüfuz tesis etti. Balasagun'a hâkim olan Karahanlı hükümdarı aczinden dolayı, göçebe Türkler'den kurtulmak için Gürhan'dan yardım istemek zorunda kaldı. Gürhan da hanı destekler gibi görünerek yardıma gitti; Balasagun, Kâşgar ve Hoten'i ele geçirip bölgede hâkimiyet kurdu. Daha sonra Beşbalık, Mâverâünnehir ve Fergana'ya ordu sevkeden Gürhan bu bölgeyi de kendine tâbi kıldı. Böylece Balasagun'un başşehir olduğu Karahıtaylar Devleti kurulmuş oldu.

İlk Karahıtay hükümdarı Gürhan Yeh-lü Ta-şi (1130-1142), Kâşgar'da hâkimiyetini sağlamlaştırdıktan sonra Mâveraünnehir'e ve Doğu İran'a saldırdı. Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'in tayin ettiği Karahanlı Mahmud Han, Gürhan karşısında mağlûp olarak geri çekildi (1137). İbnü'l-Esîr, bu bozgun sebebiyle halkın dehşete düştüğünü ve Mahmud Han'ın durumu Sencer'e bildirip âcil yardım istediğini söyler. Sencer, ciddi hazırlıklar yaptıktan sonra Mahmud Han'ın şikâyetçi olduğu Kartuklar'ı yola getirmek isteyince Gürhan onlara dokunmaması için Sencer'i uyardı. Sencer'in sert cevabı üzerine de taraflar Katvân sahrasında savaşa girdiler. Bu savaşta Sencer ağır bir yenilgiye uğrayınca (5 Safer 536 / 9 Eylül 1141) Mahmud Han'la birlikte Mâverâünnehir'i terkedip Tirmiz'e kaçtı. Bunun üzerine Karahıtaylar bütün Mâverâünnehir'e hâkim oldular. Aynı yıl Hârizmşahlar da Karahıtaylar'a tâbi olarak haraç ödemeyi kabul ettiler. Daha sonra Gürhan ile Sencer arasında barış sağlandı ve esir düşen Terken Hatun ile Emîr Kamac kurtarıldı. Hârizmşâh Alâeddin Tekiş de ölüm döşeğinde iken oğullarına Gürhan'la iyi geçinmelerini ve Karahıtaylar'a haraç ödemelerini vasiyet etmişti.

İbnü'l-Esîr'in Maniheist olarak tanıttığı (el-Kâmil, XI, 82) I. Gürhan'ın maiyeti üzerinde büyük bir nüfuzu vardı. Gürhan kumandanlarını toprak istilâ etmeye teşvik etmezdi. Adamlarını zulüm ve sarhoşluktan menederdi; ancak zina aleyhinde bulunmazdı. Gürhan'ın 1142 (veya 1143) Şubatında ölümü üzerine yerine sırasıyla Kuyang diye anılan karısı Tu-pu-yen, oğlu Yeh-lü Yi-lie, kız kardeşi Yeh-lü-şe veya nâib Pu-su-wan geçti. Son Gürhan Yeh-lü Çe-lu-ku ise 1211 yılında bir Moğol kavmi olan Naymanlar'ın reisi ve damadı Güçlüğ (Küçlüğ) Han tarafından esir alınıncaya kadar hâkimiyetini sürdürdü ve 1214'te öldü. Böylece bütün Karahıtay toprakları Naymanlar'ın eline geçti.

Cengiz Han'ın düşmanı olan Camuka da Karahıtay hükümdarlarını taklit ederek kendisine "gürhan" denilmesini isterdi (İA, IV, 825).

## BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 324-325; IV, 339; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. M. Kazvînî), London 1909, s. 113; Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mîngburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş., s. 12-17, 126; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, XI, 80-84; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 249-250; Cüzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 308-309; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), I, 122-123, 127, 132; II, 60, 66-67, 70-74; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 406, 484, 487, 491-492, 528; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 51-54, 83-84, 158, 176, 178, 182-185, 188, 191-193, 223-226; W. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, İstanbul 1979, s. 121-122; a.mlf., Türkistan, s. 348, 350, 380, 561; a.mlf., "Gürhan", İA, IV, 825; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu Atilla / Cengiz Han / Timur (trc. M. Reşat Üzmen), İstanbul 1980, s. 167-169; C. E. Bosvrorth. "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217)", CHIr.,V, 147-150, 187-188, 193-194; a.mlf., "Kara Khiṭāy", EI[2] (İng.), IV, 580-583; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984, II, 324, 328-336; Osman Turan, "Çingiz Adı Hakkında", TTK Belleten, V/19 (1941), s. 268; Dihhudâ, Luġatnâme, XXIII, 521.

Abdülkerim Özaydın

# GÜRPINAR, Hüseyin Rahmi

(ö. 1864-1944)

Türk hikayeci ve romancısı.

17 Ağustos 1864'te İstanbul Ayaspaşa'da doğdu. Babası o sırada hünkâr yaveri olan, daha sonra Erzurum mevki kumandanı iken ölen Mehmed Said Paşa, annesi Ayşe Sıdıka Hanım'dır. Aile baba tarafından Aydın'a, anne tarafından Safranbolu'ya bağlanır. Henüz üç yaşında iken annesini kaybeden Hüseyin Rahmi, bir süre babasının görevli bulunduğu Girit'te kaldıysa da daha sonra Aksaray'da Yâkubağa mahallesinde anneannesiyle teyzesinin yanında büyüdü. Önce Yâkubağa (Ağayokuşu) mahalle mektebinde okudu; ardından Mahmudiye Rüşdiyesi sıbyan ve rüşdiye kısmına, oradan da resmî dairelere kâtip yetiştiren Mahreci Aklâm'a verildi. Zekâsı ile dikkatini çektiği tarih hocası Abdurrahman Şeref Efendi'nin teşvikiyle iki yıl kadar da Mülkiye Mektebi'ne devam etti. Bu sırada Fransızca dersleri aldı. İkinci sınıfta iken hastalanarak bir yıl kadar tedavi gördü; bünyesi çok zayıfladığı için daha sonra okulu bırakmak zorunda kaldı (1880). Bir süre Adliye Nezâreti Ceza Kalemi'nde memurluk yaptı; ardından ticaret mahkemesinde âza mülâzımı oldu. Devlet memuriyetinde son çalıştığı yer Nâfia Nezâreti Tercüme Kalemi kâtipliğidir. II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine buradan da ayrıldı (1908). Böylece memurluk hayatı sona erdi ve kendini tamamen edebiyata verdi. Yaşadığı dönemde geçimini yazdıklarıyla sağlayan nâdir yazarlardan biri olarak tanınan Hüseyin Rahmi, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin V. döneminin bir kısmında (1936-1939) ve VI. döneminde (1939-1943) Kütahya milletvekilliği yaptı. VII. dönemde Cumhuriyet Halk Partisi'nce aday gösterildiyse de kazanamadı. Hayatı boyunca hiç evlenmeyen Hüseyin Rahmi, kitaplarından kazandıklarıyla sahip olduğu Heybeliada'daki evinde 8 Mart 1944 günü öldü ve oradaki Abbas Paşa Mezarlığı'nda toprağa verildi.

Hüseyin Rahmi, gerek resmî gerekse özel olarak düzenli bir öğrenim görmediğinden tamamıyla kendi kendini yetiştirmiş bir yazardır. Hemen

bütün çocukluğu akrabası olan kadınlar arasında geçtiği için, hayal gücü, sur içi İstanbul çevresinin renkli ve canlı diliyle anlatılan masallarla örf ve âdetler, hurafe ve bâtıl inançlarla çevrede vuku bulan aşk ve cinayet hikâyeleriyle zenginleşmiştir. İlk okuduğu Alexandre Dumas Père'in Monte-Cristo, Jules Lermina'nın Lord-Hobb, özellikle Ahmed Midhat Efendi'nin Hasan Mellâh ve Paris'te Bir Türk adlı romanlarının etkisi altında kaldığını söyler. Yaşı biraz daha ilerlediği zaman komşuları olan Vidinli Tevfik Paşa'nin, aralarında doksan iki ciltlik Voltaire külliyatı da bulunan Fransızca eserlerden müteşekkil bir kütüphaneyi ona hediye etmesi birden kütüphanesini zenginleştirdi. Bundan sonra hayatı boyunca yerli romanlara hemen hiç ilgi göstermedi. Sevdiği, hayran olduğu eserler hep Batı edebiyatından, özellikle de Fransız romanları oldu.

Oldukça erken yaşta yazmaya başlayan Hüseyin Rahmi'nin, henüz on iki yaşında iken kaleme aldığı Gülbahar Hanım adlı piyesi diğer bazı kitaplarıyla birlikte Aksaray yangınında yandı. Hüseyin Rahmi, devrin birçok Osmanlı genci gibi fennî konulara da ilgi duydu ve Saadet gazetesinde "Kısm-ı Fennî'yi idare eden Beşir Fuad'ın bazı yazıları üzerine çıkan tartışmalara ilk yazı denemeleriyle katıldı (Ağustos-Eylül 1886). Beşir Fuad'ın, "Bu çocukta espri komik var, dikkat edin" sözleriyle takdirini kazandı. İlk hikâye denemesi "İstanbul'da Bir Frenk" adıyla Cerîde-i Havadis gazetesinde çıktı (25 Temmuz 1887).

On sekiz yaşında iken yazdığı ve o günlerin yanlış Batılılaşma meselesini ele aldığı ilk romanı "Ayna", 29 Receb 1304'te (23 Nisan 1887) Ahmed Midhat Efendi'nin Tercümân-ı Hakîkat gazetesinde tefrika edilmeye başlandı; daha sonra Şık adıyla kitap olarak basıldı (İstanbul 1889). Bu arada Ahmed Midhat'tan büyük ilgi ve yardım gördü, hatta Ahmed Midhat Efendi gazetesinde onu "veled-i ma'nevî'si olarak ilân etti. Ardından Tercümân-ı Hakîkat'ın maaşlı yazar kadrosuna alındı. Orada okuyucunun bilgi ve kültür seviyesini yükseltmek amacıyla edebî ve içtimaî meseleler hakkında yazılar yayımlamaya, Fransızca'dan tercümeler yapmaya başladı. 1894'ten itibaren İkdam ve Sabah gazetelerinde mütercim ve muharrir olarak çalıştı. 1901'de Alafranga adlı romanı İkdam'da tefrika edilirken sansür kurulu tarafından yayımı yasaklanınca II. Meşrutiyet'in ilânına kadar herhangi bir şey neşretmedi. 1908'de Boşboğaz ile Güllâbî adıyla bir mizah gazetesi çıkardı (ilk dört sayısını Ahmed Râsim'le birlikte, 24 Temmuz - 14

Aralık 1908 arasında haftada iki defa, 36 sayı). Daha sonra kendini bütünüyle edebî çalışmalara vererek zengin muhtevalı hikâyeler, romanlar ve edebî makaleler yazmaya yöneldi. Bunları önce İkdam, Söz, Zaman, Vakit, Son Posta, Milliyet ve Cumhuriyet gazetelerinde tefrika suretiyle neşretti; ardından da yakın dostu kitapçı İbrâhim Hilmi'nin (Çığıraçan) gayretleriyle kitap haline getirdi.

Hikâye ve roman anlayışında her şeyden önce sosyal faydayı benimseyen Hüseyin Rahmi, üstadı saydığı Ahmed Midhat Efendi'nin açtığı popüler roman çığırını realist ve giderek natüralist ölçüler çerçevesinde sonuna kadar götürmüş, tecrübî roman yazma gayreti içinde olan bir müelliftir. Romanlarına eklediği önsözlerde ve bazı yazılarında, Claude Bernard'ın tecrübî fizyolojide kullandığı metodu edebiyata uygulayan Zola'nın bu usulünün doğru olduğunu kabul ederse de Hüseyin Rahmi natüralist Zola'yı değil daha çok realist Maupassant'ı ve Anatole France'ı beğendiğini söyler. Bu bakımdan edebî görüşleri yönünden tam anlamıyla bir natüralist değildir. Dolayısıyla eserlerinin konularını ve kahramanlarını seçerken yerli kalmaya titizlik göstermiş, fakat şahıslar kadrosunu daima fizyolojik, sosyolojik ve psikolojik şartları ve irsiyet özellikleriyle değerlendirmiştir. Bunu yaparken de değişik davranışlar sergileyen, kişiliğini tam anlamıyla kazanamamış anormal denebilecek tipleri mizah yoluyla ele almış ve natüralistlerden farklı olarak bunları bir de tenkide tâbi tutmuş, böylece roman tekniğini dayandırdığı sosyal hicvin seçkin örneklerini ortaya koymuştur. Romanlarında kahramanlar ve davranışları hakkında okuyucuyu ikaz eden değer yargıları vermesi, natüralist ve realist ekolden zaman zaman uzaklaştığını gösterir. Bazı yazıları ve mülâkatlarında aşırı realizmi ve natüralizmi beğenmediğini söyleyen Hüseyin Rahmi'nin romanlarında ahlâksızlığın teşhiri varsa da savunması yoktur.

Romanlarının çoğunun kendi gözlemlerine ve hayat tecrübelerine dayandığı bilinmektedir. Bununla beraber konuları hayatın tıpatıp aynı değildir. Hüseyin Rahmi bunları hayal dünyası, hayat tecrübesi ve kültürü ile zenginleştirmiş, zaman zaman da mübalağaya kaçmıştır. Gerçekçilik ve akılcılık anlayışı onun sanatında esas temeli oluşturmaktadır. XX. yüzyılın başında Türk toplumunu yakından ilgilendiren hemen bütün sosyal, psikolojik ve bir kısım siyasî ve ekonomik meseleler onun eserlerine en küçük ayrıntılarına varıncaya kadar aksetmiştir. Ayrıca en ciddi konuları

bile mizahî bir üslûpla eğlence havası içinde vermeyi başarmıştır. Bu bakımdan karagöz ve ortaoyunu gibi halk temaşa sanatlarının izlerini romanlarında görmek mümkündür. Tiyatro yazmaya rağbet göstermemiş olan Hüseyin Rahmi'nin romanlarında dramatik yapı kuvvetlidir. Sürekli diyaloglar romanlarını tiyatro türüne yaklaştırmıştır. Hikâye ve romanlarında yer alan hemen her çeşit sosyal tabakadan insan kadrosu ile Hüseyin Rahmi Türk toplumunu aydınlatmak, çeşitli konularda bilgilendirmek, halkın yaşama tarzını değiştirmek ve ilerleyip yükselmesine hizmet etmek amacını gütmüştür.

Hüseyin Rahmi, kendisini romancı olarak şöhrete ulaştıran ilk büyük eseri Mürebbiye'de (1899), muhafazakâr bir Osmanlı ailesinin erkeklerini baştan çıkaran bir Fransız kadının yaptıklarını anlatır. Böylece o yıllarda yabancı mürebbiyelerin, bilhassa ahlâken düşük olanlarının Osmanlı-Türk toplumu üzerindeki kötü tesirlerini başarıyla sergilemiştir. Ahlâk ve namus anlayışının taşıdığı büyük önemi, tam bir dikkat ve titizlikle ön planda ele alan Nimetşinas (1901), ayrı sosyal tabakalara mensup fakat asil ruhlu Neriman ve Talat adlı iki kadının fazilet mücadelelerinin romanıdır. Önce Alafranga adıyla tefrika edilen Şıpsevdi'de (1901), Batılılaşma'yı yanlış anlayan ve onu sadece şekilden ve modadan ibaret sanan Meftun Bey ve benzeri tipler etrafında züppelikle gerçek yenileşme ve ilericilik, son derece canlı tasvirlerle ortaya konulmuş olaylar çerçevesinde işlenir.

Gulyabani, Cadı, Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç, Efsuncu Baba, Dirilen İskelet ve Mezarından Kalkan Şehid adını taşıyan romanlarının konularını cin, peri, dev, çarşamba karısı, gulyabani vb. fantastik unsurlar teşkil eder. Özellikle 1908'den sonra kaleme aldığı romanlarında toplumdaki bu tür bâtıl inançları ele alan Hüseyin Rahmi, geleneksel yaşama tarzını şekillendiren inançların gülünç ve saçma yönlerini gözler önüne sermektedir. Hüseyin Rahmi hurafeler, yanlış bilgi ve inançlarla bunların sebep olduğu yersiz davranışları alaycı bir üslûpla sergilemiş, dinî inanç ve düşünceleri değil dinî değer ve davranışların yanlış yorumlanmasını, çeşitli saplantıları ve dinî hüviyete bürünmüş hareketleri eleştirmiştir.

Hüseyin Rahmi'nin, I. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda kısmen harp zengini tipleri ve bilhassa geçim sıkıntısı karşısında hayata atılmak zorunda

kalan genç kızlarla onları bekleyen tehlikeli ve kötü durumları ele alan Billur Kalb adlı geniş hacimli romanı ise merkezî kahramanı Mürüvvet Âbid'in şahsında bu açıdan hayli ilgi çekici bir özelliğe sahiptir.

Ölüm Bir Kurtuluş mudur? adlı eserinde daha önce Şıpsevdi, Sevda Peşinde, Son Arzu, Tebessüm-i Elem, Cehennemlik, Ben Deli miyim? romanlarında görülen çeşitli intihar vak'alarını tahlil ve tenkit eden Hüseyin Rahmi Kaderin Cilvesi'nde din, ahlâk ve namus kavramlarını realist bir romancı hüviyetiyle toplumla bütünleşen bir çizgide ortaya koyar.

Onun çok sevilen eserlerinden olan Ben Deli miyim?, Utanmaz Adam ve Deli Filozof, bir yığın felsefî endişeyi ve bunun tabii sonucu olarak psikolojik ve hatta sosyal krizleri ayrıntılı bir şekilde ele alan, tabiata tam bir bağlılıkla mutlak pozitivizm uğruna dinî ve ahlâkî değerleri hiçe sayan tipleri başarıyla tasvir ettiği romanlarıdır.

Hüseyin Rahmi'nin romanlarının diğer bir özelliği de sokak sokak, mahalle mahalle II. Meşrutiyet devri İstanbul'unun bütün özellikleriyle yansıtılmış olmasıdır. Onun bu devre ait romanlarında İstanbul'un büyük konak ve yalılarında yaşayan zengin insanlarından kenar semtlerdeki fakir halka varıncaya kadar paşalar, beyler, efendiler, dadılar, mürebbiyeler, alafranga züppeler, deliler, tulumbacı, yankesici, üfürükçü, külhanbeyi, dalkavuk, dilenci gibi toplumun hemen her kesiminden yüzlerce insan yer almaktadır. Cumhuriyet öncesi yılların atlı tramvaylarını, Kâğıthane gezilerini, Şehzadebaşı'ndaki ramazan eğlencelerini, yani bütün İstanbul folklorunu ve geçen yüzyılın sonlarından 1930'lara kadar gelen yarım asırlık sosyal hayatını en ince ayrıntıları ile romanlarında bulmak mümkündür.

"Lisanımızda sadeliğin elzemiyet ve ehemmiyeti cidden bilindiği gün edebiyat başlamış olacaktır" diyen Hüseyin Rahmi (Cadı Çarpıyor, İstanbul 1329, s. 1) bütün eserlerinde geniş halk tabakalarına hitap etmiş, halkın seviyesini yükseltme amacını gütmüş, kendisiyle aynı yıllarda faaliyet gösteren Edebiyât-ı Cedîdeciler'in aksine halkın kolaylıkla okuduğu edebî eserler ortaya koymuş, bu özelliğiyle edebiyatın halk tabakasına inmesinde önemli rolü olmuştur. Kullandığı dil zengin bir halk dili olmakla beraber bunun yanında aynı zenginlikte bir argo repertuvarı da oluşturur.

Romanlarının konusu dolayısıyla birkaç edebî münakaşaya sebep olan Hüseyin Rahmi polemiklerinde şiddetli bir mizacın sahibidir. Romanlarında kalabalık bir dünyaya açılmış görünmesine rağmen özel hayatında çekingen, hatta Heybeliada'daki köşkünde münzevi bir hayat yaşamıştır. Devrinin yazarlarının çoğu gibi müziğe, resme ve fotoğrafa ilgi duymuş, ud ve piyano öğrenmiş, yağlı boya resim yapmıştır. Resim ve fotoğraf merakı ile romanlarındaki realist tasvirciliği arasında dikkat çekici bir paralellik vardır.

Hüseyin Rahmi'nin şahsiyetinin ve dünya görüşünün teşekkülünde âmil olan birkaç önemli isim, ona müşahedeyi ve tecrübeyi esas alan pozitivist bir zihniyet kazandırmış olmalıdır. Genç yaşta tanıdığı Vidinli Tevfik Paşa, onun kendisine hediye ettiği külliyatıyla Voltaire, her ikisine hayranlık duyan pozitivist Beşir Fuad, daha sonra Claude Bernard ve Emile Zola, birbirlerinden az veya çok farklı da olsalar benzer bir dünya görüşünü paylaşan yazarlardır. Hüseyin Rahmi aşırı olmamak şartıyla bu görüşlere katılır. Romanlarının çoğunda cahil insanların bâtıla bulaşmış itikadlarıyla ve onların itikadlarını kötüye kullanan kişilerle uğraşmasını biraz da bu dünya görüşüyle açıklamak gerekir. Bununla beraber İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun bir sorusu üzerine, "Evet dindarım, fakat zâhid değilim" cevabını vermesi (Yeni Adam, nr. 457, 30 Eylül 1943), daha sonra Necip Fazıl'ın Büyük Doğu'da açtığı ve ilk sorusu, "Allah'a İnanıyor musunuz?" olan ankete doğrudan cevap vermeyip ayrıca yazdığı bir mektupta koyu şüpheci bir insan olduğunu ve ideolojilere inanmadığını

söylemesi, şu veya bu kişilerin evet, hayır demeleriyle bir çözüm yolu bulunamayacağını ifade etmesi bu konudaki tereddütlerini gösterir. Ölümünden birkaç gün önce kendisiyle yapılan bir mülâkatta, Türkiye'deki ahlâk buhranının sebebini dinin bıraktığı ahlâk boşluğu olarak açıklamış, din gevşeyince ona dayanan ahlâkın da tabiatıyla mahvolduğunu ifade etmiştir.

Eserleri. A) Romanları. Şık (İstanbul 1305), İffet (1314), Mutallaka (1314), Mürebbiye* (1315), Bir Muâdele-i Sevdâ (1315), Metres (1315), Tesâdüf (1316), Nimetşinas (1317), Şıpsevdi* (1327), Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç (1328), Sevda Peşinde (1328), Gulyabani (1330), Cadı (1330), Hakka Sığındık (1335), Toraman (1335), Hayattan Sahiîeler (1335), Son

Arzu (1338), Tebessüm-i Elem (1339), Cehennemlik (1340), Efsuncu Baba (1340), Ben Deli miyim? (1341), Tutuşmuş Gönüller (1926), Billur Kalb (1926), Evlere Şenlik, Kaynanam Nasıl Kudurdu? (1927), Muhabbet Tılsımı (1928), Mezarından Kalkan Şehid (1929), Kokotlar Mektebi (1929), Şeytan İşi (1933), Utanmaz Adam (1934), Eşkiya İninde (1935), Kesik Baş (1942), Gönül Bir Yeldeğirmenidir, Sevda Öğütür (1943), Ölüm Bir Kurtuluş mudur? (1945), Dirilen İskelet (1946), Dünyanın Mihveri Kadın mı, Para mı? (1949), Kaderin Cilvesi (Başımıza Gelenler) (1964), Deli Filozof (1964), Can Pazarı (1968), İnsanlar Önce Maymun mu İdi? (1968), Ölüler Yaşıyor mu? (1973), Namuslu Kokotlar (1973). B) Hikâye Kitapları. Kadınlar Vâizi (İstanbul 1336), Namusla Açlık Meselesi (1933), Kātil Bûse (1933), İki Hödüğün Seyahati (1933), Tünelden İlk Çıkış (1934), Gönül Ticareti (1939), Melek Sanmıştım Şeytanı (1943). C) Tiyatroları. Hazan Bülbülü (İstanbul 1330), Kadın Erkekleşince (1933). D) Tenkit Eserleri. Cadı Çarpıyor (İstanbul 1329), Şekāvet-i Edebiyye (1329). E) Tercümeleri. Emile Gaboriau'dan 113 Numaralı Cüzdan (İstanbul 1305), Bir Kadının İntikamı (1307), Batinyollü İhtiyar (1307); Arnold ve Jules Claretie'den Paris'te Bir Teehhül (1308); Alfred De Musset'den Frederick ile Bernerette (1313); Paul De Kock'tan Bîçâre Bakkal (1319). F) Diğer Eserleri. Müntahabât-ı Hüseyin Rahmi (I-III, İstanbul 1305), Eti Senin Kemiği Benim-Sohbetler (1963). Hüseyin Rahmi'nin sanat ve tenkit konusunda deneme türü yazıları Sanat ve Edebiyat adı altında sadeleştirilerek yayımlanmıştır (Ankara, ts.).

## BİBLİYOGRAFYA

Refik Ahmet Sevengil, Hüseyin Rahmi Gürpınar, İstanbul 1944; Mustafa Nihad Özön, Hüseyin Rahmi Gürpınar'dan Seçilmiş Parçalar ve Eserleri Hakkında Mütâlâalar, İstanbul 1945; Suat Hızarcı, Hüseyin Rahmi Gürpınar, İstanbul 1953; Agâh Sırrı Levend, Hüseyin Rahmi Gürpınar, Ankara 1964; Hilmi Yücebaş, Bütün Cepheleriyle Hüseyin Rahmi, İstanbul 1964; Muzaffer Gökman, Hüseyin Rahmi Gürpınar: Açıklamalı Bibliyografya, İstanbul 1966; Mehmet Kaplan, "Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Romanlarında Aslî Tipler", Türk Edebiyatı Üzerinde

Araştırmalar, İstanbul 1976, 1, 459-475; a.mlf., “Hüseyin Rahmi’nin Üslûbu ve Hayat Görüşü”, Edebiyatımızın İçinden, İstanbul 1978, s. 90-96; Pertev Naili Boratav, “Hüseyin Rahmi’nin Romancılığı”, Folklor ve Edebiyat I, İstanbul 1982, s. 320-328; Cevdet Kudret, Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman, İstanbul 1987, I, 341-351; Önder Göçgün, Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın Romanları ve Romanlarında Şahıslar Kadrosu, Ankara 1987; a.mlf., Hüseyin Rahmi Gürpınar: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri, Eserlerinden Seçmeler, Hikâyeleri, Tiyatroları, Tenkidleri, Mektupları, Makaleleri, Röportajları, Hakkında Yazılanlar, Bibliyografya, Ankara 1990; Şerif Aktaş, “Hüseyin Rahmi Gürpınar”, Büyük Türk Klâsikleri, X, 237-243; Şevket Toker, Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın Romanlarında Alafranga Tipler, İzmir 1990; Berna Moran, “Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın Yüksek Felsefesi, Şıpsevdi”, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, İstanbul 1991, I, 87-116; Ahmet Oktay, Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı (1923-1950), Ankara 1993, s. 755-776; Nazım H. Polat “Hüseyin Rahmi’nin Cadı Romanı Hakkında Münakaşalar”, TDA, sy. 21 (1982), s. 187-216; Adnan Akgün, “Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre Edebiyatçılarımızın Hâl Tercümeleri: Hüseyin Rahmi Bey”, Yedi İklim, sy. 35, İstanbul 1993, s. 45; Fevziye Abdullah, “Hüseyin Rahmi”, İA, V/1, s. 655-663; “Gürpınar, Hüseyin Rahmi”, TDEA, III, 423-426.

Önder Göçgün

# GÜRSEL, Cemal

(ö.1895-1966)

Türkiye Cumhuriyeti'nin dördüncü cumhurbaşkanı.

Erzurum'da doğdu. İlk tahsilini Ordu'da yaptıktan sonra Erzincan Askerî İdâdîsi'ni ve İstanbul Kuleli Askerî Lisesi'ni bitirdi. 1915'te Harp Okulu'nda öğrenci iken savaş dolayısıyla subay yapıldı ve topçu asteğmeni olarak orduya katıldı. Çanakkale savaşları sırasında Anafartalar ve Seddülbahir çarpışmalarında bulundu. Bu cephede savaş bitince 1917'de Filistin cephesine gönderildi. Burada Gazze muharebelerinde çarpıştı. Ancak cephenin çökmesi üzerine 1918'de İngilizler'e esir düştü ve Mısır'daki esir kampında bir yıl kaldı. 1919'da serbest bırakılınca önce İstanbul'a gitti, 1920 başlarında da Anadolu'ya geçerek Kurtuluş Savaşı'na katıldı. Birinci ve İkinci İnönü ile Eskişehir, Sakarya muharebelerinde ve Büyük Taarruz'da başarılı hizmetleri görüldü. Savaştan sonra Harp Okulu'nda yarım kalan öğrenimini tamamladı. 1929'da Harp Akademisi'nden kurmay subay olarak mezun oldu. Çeşitli askerî birliklerde görev yaptı. 1940'ta albaylığa, 1946'da tuğgeneralliğe, 1951'de tümgeneralliğe, 1953'te korgeneralliğe, Erzincan Kolordu kumandanı iken 1957'de orgeneralliğe yükseldi. Erzurum'da Üçüncü Ordu komutanlığı yaptıktan sonra 1958'de Kara Kuvvetleri komutanlığına tayin edildi.

Cemal Gürsel 1960 yılında Millî Savunma bakanına, ülkenin içinde bulunduğu durumla ilgili olarak alınmasını düşündüğü tedbirlere dair on iki maddelik bir mektup gönderdi. Ancak bu yüzden 3 Mayıs 1960'ta mecburi izinle görevinden alınınca İzmir'e gitti. Demokrat Parti iktidarına karşı 27 Mayıs 1960'ta bir ihtilâl gerçekleştiren subaylar Gürsel'i ihtilâl liderliğine çağırdılar. Daveti kabul eden Gürsel Ankara'ya gelerek ihtilâlci subaylardan oluşan Millî Birlik Komitesi'nin başına geçti. 27 Mayıs 1960 - 10 Ocak 1961 tarihleri arasında devlet ve hükümet başkanlığı ile Silâhlı Kuvvetler başkomutanlığı görevini üstlendi.

Millî Birlik Komitesi üyeleri arasında siyasî partiler, demokrasiye geçiş,

askerî yönetimin devamı vb. konularda beliren görüş ayrılıkları sonucunda on dört komite üyesinin tasfiyesini kabul etmek zorunda kalan Gemal Gürsel (13 Kasım 1960), bu olaydan duyduğu üzüntünün tesiriyle hafif bir felç geçirdi. Demokrat Parti ileri gelenlerinin ve hükümet üyelerinin Yassıada'da yargılanmaları, Başbakan Adnan Menderes, Dışişleri Bakanı Fatin Rüştü Zorlu ve Maliye Bakanı Hasan Polatkan'ın idam cezasına çarptırılmaları konusunda komite üyeleriyle düştüğü anlaşmazlık sırasında rahatsızlığı daha da arttı.

Bu arada demokrasiye dönülmesi hususunda bazı çalışmalar yapıldı. Yeni bir anayasa hazırlanarak halk oyuna sunuldu

ve kabul edildi. Cumhurbaşkanlığı için başlangıçta Gürsel'le birlikte senato üyesi Ali Fuat Başgil de aday oldu. Ancak Millî Birlik Komitesi tarafından yapılan baskılar sonucunda Başgil adaylıktan çekilince, anayasaya göre Cumhuriyet Senatosu'nun tabii üyesi olan Gürsel tek aday olarak 26 Ekim 1961'de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin ortak toplantısında Türkiye Cumhuriyeti'nin dördüncü cumhurbaşkanı seçildi ve İsmet İnönü'yü hükümeti kurmakla görevlendirdi. Ancak Gürsel'in hastalığı giderek ağırlaştı. Şubat 1966'da tedavi için Amerika Birleşik Devletleri'ne gönderildiyse de komaya girmesi üzerine 26 Mart 1966'da Ankara'ya getirilerek Gülhane Askerî Tıp Akademisi'ne yatırıldı. 28 Mart 1966'da bir hekimler heyetinin görevini yürütemeyeceğine dair rapor vermesi üzerine Genelkurmay Başkanı Cevdet Sunay cumhurbaşkanı seçildi. 14 Eylül 1966'da tedavi görmekte olduğu hastahanede ölen Gürsel Anıtkabir'in bahçe kısmına gömüldü. Mezarı 30 Ağustos 1988'de Devlet Mezarlığı'na nakledildi.

## BİBLİYOGRAFYA

Devlet ve Hükümet BaşkaNI Sayın Cemal Gürsel Diyor ki, İstanbul 1962; Sayın Cumhurbaşkanımız Cemal Gürsel'in Beyanatı, İstanbul 1965; Mustafa Atalay, Cemal Gürsel ve Hayatı, İstanbul 1960; Baki Kurtuluş, Cemal Gürsel, Ankara 1961; Ali Fuat Başgil, La révolution militaire de

1960 en Turquie, ses origines, Genève 1963, tür.yer.; Atatürk'ten Evren'e Cumhurbaşkanlarımız, İstanbul 1985; Metin Toker, Demokrasimizin İsmet Paşa'lı Yılları 1944-1973: Yarı Silâhlı, Yarı Külâhlı Bir Ara Rejim 1960-1961, Ankara 1991, s. 89, 105, 129, 165-169, ayrıca bk. tür.yer.; Yalçın Toker, Cumhuriyet Kavgaları ve Türk Cumhurbaşkanları, İstanbul 1994, s. 182-188; Türkiye 1923-1973 Ansiklopedisi, İstanbul 1974, II, 695; Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi, İstanbul 1983-85, V, 2560-2561; "Gürsel", ML, V, 459.

Atilla Çetin

# GÜRSES, Cemal

(bk. CEMAL EFENDİ, Aksaraylı).

# GÜRZ

(گرز)

Yakın dövüşte kullanılan bir savaş aleti.

Farsça gürz adının yanı sıra Türkçe topuz ve bozdoğan, Arapça debbûs, amûa ve mitraka adlarıyla da bilinir. Bozdoğan denilmesinin sebebi, bazı tiplerinin şeklen bu yırtıcı kuş türünün kafasına benzetilmesidir. Gürz daha ziyade ateşli silâhların icadından önce insanların yakın dövüşte kullandıkları vurucu, ezici, parçalayıcı bir saldırı silâhı idi. Biçimine ve ağırlığına göre "çekme gürz, kesme gürz, asma gürz, dikenli gürz" gibi adlarla anılır, baş kısmı yuvarlak ve çivisiz olanlarına "matrak", en ağırlarına da "gürz-i girân" denilirdi.

Gürzlerin baş kısmı yuvarlak bir küre biçimindedir ve dikenli tiplerinde bu küre üzerine çakılmış ucu sivri çiviler veya madenî olanların dökümü sırasında bırakılmış sivri çıkıntılar bulunur. Bu tip gürzlerin Arapça'da "debbûs tayyar" (uçan topuz), Türkçe'de "salık" (salınan; gönderilen, atılan topuz) denilen bir türü, bir sapın ucuna zincirle bağlanmış dikenli bir veya nâdiren birden fazla küre yahut yumurta şeklindedir ve yakın dövüşten ziyade hedef alınan düşmana fırlatılmak suretiyle kullanılır. Diğerlerinden farklı biçimde baş kısmı küre olmayıp lobut gibi kabzadan itibaren kalınlaşan ahşap gürzler de kullanılmıştır. Kabzası hariç her tarafı madenî dikenli olan bu gürzler daha çok piyade silâhı durumundaydı. Tasvirî Türk sanatlarında bu tip gürzlere ilk defa, XI-XII. yüzyıllara ait Gazne sarayındaki mitolojik muhafız figürlerinin ellerinde rastlanır. Bozdoğan olarak adlandırılan türler ise baş kısımları dilimler veya prizmatik şekillerden meydana gelen gürzlerdir. Osmanlı döneminde kullanılmış on altı çeşit bozdoğan bulunmaktadır. Bunları gerek elde mevcut örneklerden, gerekse XVI. yüzyıldan başlayarak Osmanlı minyatürlerinden tesbit etmek mümkündür. Bozdoğanlar esasen topuzun yuvarlak küre biçiminden geliştirilmiştir. Baş burada prizmatik karakterli şekiller, çeşitli tarzda kıvrımlar ve dikey olarak uzanan dilimlerden meydana gelir. Dilimlerde bazan sivri ve keskin, bazan da yuvarlak hatlar hâkimdir. "Şeşper" denilen

tür de bozdoğan grubu içinde yer alır. Türkler, Farsça'da "altı kanat" anlamına gelen şeşperin yanı sıra "dilimli topuz" adını da verdikleri bu silâhı bazan yedi-dokuz dilimli yapmışlardır.

Gürzler ağaç veya taştan yahut demir, bakır, tunç ve pirinç gibi madenlerden yapılırdı. Genellikle sapı ahşap, topuz kısmı maden olanların tercih edilmesine karşılık tamamı maden ya da tamamı ahşap örneklere de rastlanmaktadır; madenden olanların içleri bazan boştur. Taşıma kolaylığından dolayı ahşap ve hafif gürzleri bellerine sarılı kuşak ya da kemere sokulmuş şekilde piyadeler, zırh parçalama amacıyla yapılan dikenli ve ağır madenîleri ise eyerlerinin sol tarafına asarak taşıyan süvariler kullanırdı.

Gürz, erken çağlardan itibaren Araplar ve Türkler tarafından tanınıyordu. Kalkaşendî'den öğrenildiğine göre Hâlid b. Velîd'in debbûsu ünlü idi (Ṣubḥu'l-aʿşâʾ II, 142). Abbâsîler'de saray gulâmlarının, halifenin oturduğu tahtın etrafında kılıçlarını kuşanmış vaziyette ve ellerinde debbûs olduğu halde nöbet tuttukları bilinmektedir (Sâbî, s. 80). Volga Bulgarları'nın topuzu üzerinde çiviler bulunan gürzleri vardı. Gürz, Gazneliler ve Selçuklular tarafından da çok eski tarihlerden beri kullanılmaktaydı. Nitekim Selçuklu hânedanının atası Selçuk'un babası Dukak, Oğuz yabgusunun bir Türk boyu üzerine yapmak istediği sefere itiraz etmiş ve çıkan kavgada kendisi yüzünden yaralanırken gürz ile vurarak yabguyu atından düşürmüştü (İA, X, 354). Anadolu Selçukluları zamanında da Antalya'nın fethinde ve çeşitli savaşlarda askerler gürz kullanmışlardı (İbn Bîbî, s. 97). Osmanlılar ise gürzden daha yaygın şekilde faydalanmışlardır. Yeniçerilerden atlı zağaralar, atlı sekbanlar, ocağın büyük zabitleri, yayabaşıları, bölükbaşıları, odabaşıları ve topuzlu süvari çavuşlarının gürzleri bulunuyordu. Bu silâh, taşıyan kişinin değerine ve itibarına işaret eder, ağırlığı arttıkça kişinin itibarı da artardı. Başka silâhlardan farklı olarak düşmanını gürzüyle alt eden kahramanın gürzü teşhir için cami kapısına asılırdı. Osmanlı hükümdarları idareleri altında bulunan Kırım hanlarına, Eflak, Boğdan ve Erdel beylerine topuz ve şeşper ihsan ederlerdi (Ömer Seyfeddin'in ünlü "Topuz" hikâyesi bu konuyu işlemektedir). Gürz kullanmak Selçuklu ve Osmanlı sultanları arasında çok yaygındı. Özellikle I. Alâeddin Keykubad, Yıldırım Bayezid, Cem Sultan ve IV. Murad'ın bu hususta maharetli oldukları kaynaklarda belirtilmektedir. Ayrıca gürz

kaldırma bir nevi spor halini almıştı; IV. Murad'ın "idman topuzu" denilen farklı ağırlıktaki gürzleri kullandığı bilinmektedir.

Askerlerin ve küçük rütbeli subayların kullandığı gürzlerin sadeliğine karşılık yüksek rütbeli subaylarla padişahların gürzleri genellikle birer kuyumculuk şaheseridir. Bu gürzlerin altın ve gümüş kakmalarla ve zümrüt, yeşim, yakut, fîrûze, akik gibi kıymetli taşlarla süslendiği görülür. Değerli gürzler genellikle tören ve gösteri silâhı olarak kullanılmıştır. Topuz kısmı hayvan başı şeklinde ve boynuzlu bir tür gürz de daha çok İran'da saray merasimlerinde taşınmıştır. Yine murassa' olan bu gürzlerin topuz kısmı genellikle Doğu'nun mitolojik hayvanları ve temsilî cin başları şeklindedir. Ateşli silâhların ortaya çıkışı ve buna bağlı olarak savaş tekniğinin değişmesiyle birlikte gürz de değerini yitirmeye başlamış ve XVIII. yüzyıldan itibaren tamamen terkedilmiştir. Halen başta Topkapı Sarayı ve Askerî Müze olmak üzere Türkiye'de ve Türkiye dışında birçok müzede çok değerli gürz örneklerine rastlanmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Sâbî, Rusûmü dâri'l-ḫilâfe, s. 80, 91; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 97, 215, 277, 280, 338, 398, 401, 420, 503, 530, 572, 641; Sübkî, Muʿîdü'n-niʿam ve mübîdü'n-niḳam, Beyrut 1407/1986, s. 34; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâʾ, II, 142; Solakzâde, Târih, s. 63; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 56, 81, 605; Ahmed Cevad, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1297, I, 150-151; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 217, 377; II, 178; M. Sercer, Staro Oruzje na Motkı, Zagreb 1972, s. 31 -56; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî-yi Devre-i Ġaznevî ve Selçûḳī, Tahran 2535 şş., s. 142; R. Eldood, Islamic Arms and Armour, London 1979, tür.yer.; M. Altay Köymen, Alp Arslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 260; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Devrinde Eyyûbiler Devleti, İstanbul 1983, s. 153; Mahmûd Şît Hattâb, el-ʿAskeriyyetü'l-ʿArabiyyetü'l-İslâmiyye, Kahire 1403/1983, s. 117; Bahaeddin Ögel, İslâmiyelten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1984, s. 248; Metin Sözen - Uğur Tanyeli, Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü,

İstanbul 1986, s. 95; Mustafa Zeki Terzi, Abbasîler Döneminde Askerî Teşkilat (doktora tezi, 1986), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 160; Sertoğlu, Tarih Lügati, s. 57, 127; Emine Uyumaz, Selçuklular Döneminde Askerî Teşkilât (yüksek lisans tezi, 1992), Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 154-155; Ahat Vural Bikkul, "Topkapı Sarayı Silâh Müzesindeki Eserler", Türk Etnografya Dergisi, sy. 2, Ankara 1957, s. 35-52; "Bozdoğan", TA, VIII, 5; "Gürz", a.e., XVIII, 232-233; Pakalın, I, 241, 689-690; III, 345, 520; İbrahim Kafesoğlu, "Selçuklular", İA, X, 354; "Bozdoğan", İst.A, VI, 3060-3061; "Gürz", "Salak veya Salık", "Salık", "Silah", SA, II, 667; IV, 1749, 1806, 1813-1814.

Tülin Çoruhlu

# GÜVEN, Dursun Nuri Feyzi

(ö. 1883-1977)

Cumhuriyet devri müderris ve Nakşî şeyhlerinden.

Van'dan göç edip Trabzon'un Of ilçesine bağlı Büyükköy'e yerleşen ve Güveli lakabı ile anılan Abdülaziz Efendi'nin torunlarından Yâkub Efendi'nin oğludur. Doğum yerine nisbetle Çalekli Dursun Efendi olarak tanınır. Hâfızlık yapmaya başladığı yedi yaşında babasını kaybetti. Dokuz yaşında iken Hemşinli Ahmed Efendi'nin yanında hâfızlığını bitirdi ve Karakaş Ahmed Efendi'den Arapça öğrenmeye başladı. Hocasının ölümü üzerine Çaykara'nın Akdoğan köyüne giderek Tayyib Zühdü Efendi'nin talebesi oldu. Bu sırada annesi vefat ettiğinden tahsiline bir süre ara verdi. Bir müddet sonra hocası Çalek (Sıraağaç) köyüne gelince tahsiline kendi köyünde devam etti. Tayyib Zühdü Efendi'nin birkaç yıl sonra Çaykara'ya dönmesi üzerine İstanbul'a gitti. Bazı medreselere kısa bir süre devam etti, ardından memleketine giderek Tayyib Zühdü Efendi'nin yanında tahsilini tamamladı. Hocasının kardeşi Velizâde Hasan Hilmi Efendi'den ferâiz ilmini öğrenip icâzet aldıktan sonra tekrar İstanbul'a döndü. Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'ne girerek Medrese-i Sahn'ı bitirdi. 1922'de Süleymaniye Medresesi Kelâm ve Hikmet Şubesi'nden mezun oldu ve dersiâm unvanını aldı.

Dursun Nuri Feyzi Arapça ve Farsça'nın yanı sıra Almanca da öğrendi. Bir süre Meşihat Dairesi'nde çalıştıktan sonra alay imamlığı yaptı. Ardından Medresetü'l-kudât'tan mezun oldu ve

Karadeniz bölgesindeki medreselerin müfettişliğine tayin edildi. 23 Ekim 1923'te, bölgenin ileri gelen âlimlerinin de görüşlerine tercüman olmak amacıyla Sebîlürreşâd mecmuasına gönderdiği bir yazıda. Cumhuriyet'in Türk milletinin dinî değerlerinden uzaklaştırılması düşüncesiyle ilân edilmesinin kabul edilemez olduğunu belirtti. Medreselerin kapatılmasının ardından Of'ta açılan İmam-Hatip Mektebi'nde müdürlük yaptı (1925). İki yıl sonra bu görevinden ayrılarak Havza'nın dağ köylerinden birine yerleşti.

Siyasî gerginliğin azalması ve bazı af kanunlarının çıkmasından sonra (1933) Karadeniz bölgesini dolaşan Dursun Feyzi Trabzon, Giresun, Ordu ve Samsun'da vaazlar verdi. 1938'de köyüne döndü ve bir yıl sonra Hayrat'a bağlı Hundez'de (Güneşli) bulunan Çaykaralı Tâhir Efendi'ye ait medresede gayri resmî olarak İslâmî ilimleri okutmaya başladı. Arapça yazdığı bazı risâlelerini de yayımlamak amacıyla 1950 yılında hacca gitti. Ancak kitaplarını neşretme imkânı bulamadığı gibi yolculuk esnasında bunların bir kısmını kaybetti. Vefatına kadar süren tedrîs ve irşad faaliyeti sırasında yüzlerce öğrenci yetiştirdi. Son devir kıraat âlimi Mehmet Rüştü Âşıkkutlu, kayınbiraderi Nakşî şeyhi Mahmut Ustaosmanoğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çeşitli görevler yapan Remzi Yavuz, Osman Niyazi Atay, Hüseyin Hatipoğlu, Hüsnü Lostar ve Kâmil Küçük belli başlı öğrencileri arasında yer alır. Çaykaralı müderris Hasan Rami Yavuz da kendisinden istifade eden âlimlerdendir.

Dursun Feyzi Efendi Çaykara'da tahsil görürken Nakşî tarikatının yöredeki meşhur şeyhlerinden Ferşad Efendi'ye, daha sonra Gümüşhanevî Ahmed Ziyâeddin Efendi'nin halifelerinden Vizena Ahmed Efendi'ye intisap edip hilâfet aldı. Of yöresinde pek çok kimseye tarikat dersi veren Dursun Feyzi Efendi, 1957'de İstanbul'da görüştüğü Ali Haydar Efendi'nin de halifesi oldu.

Üç hanımından on çocuğu olan Dursun Feyzi Efendi 22 Şubat 1977'de köyünde vefat etti. Oğullarından Süleyman Sami Güven, Sıraağaç köyünde Kur'an kursu öğreticiliği görevi yanında medrese programına bağlı olarak öğrenci yetiştirmeye devam etmektedir.

Sebîlürreşâd mecmuasında yayımlanan bir yazısında (XXIII/574 [1339], s. 28), Türk hukuk ve ahlâk sisteminin hıristiyan Batı ülkelerinden aynen alınarak oluşturulmasının millî benliğimizi sarsacağını, Batılı ülkelerin dinî ve içtimaî değerlerimizi yok etmek amacıyla çağdaşlık gibi bazı kavramların arkasına sığınarak faaliyet gösterdiklerini söyleyen Dursun Feyzi Efendi, kırk yıl boyunca sürdürdüğü tedrîs ve irşad faaliyetiyle Karadeniz bölgesinde ve özellikle Of civarında dinî hayatın kesintiye uğramadan devam etmesinde önemli rol oynamıştır.

Dursun Feyzi Efendi’nin yazdığı risâlelerin bir kısmı çıkan bir ev yangınında kütüphanesiyle birlikte yanmıştır. Bu arada bir eseri Muhtârü’l-ehâdîs Tercümesi adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1964). Süleyman Sami Güven’in bildirdiğine göre Münḳıẕü’l-felâsife ve muẓhirü’l-ḥaḳīḳa (Mekke 1949), Tevhid ve İşrâk (İstanbul 1920), Ahlâk ve İnanç Öğütleri (Giresun 1956), Âhiret Hakikatleri ve Dirilmek Hikmetleri (Trabzon 1970) adlı risâleleri de basılmış olup bunların nüshaları kendi özel kütüphanesinde bulunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Veli Ertan - Hasan Küçük, Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi, Din Müesseseleri ve Din Âlimleri, İstanbul 1976, s. 25; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Uleması, İstanbul 1980, II, 25; a.mlf., Yürüyenler ve Sürünenler, İstanbul 1991, s. 154-155; Haşim Albayrak, Of ve Çaykara, İstanbul 1990, s. 71-72; SR, XXIII/574 (1339), s. 28.

Yusuf Şevki Yavuz

# GÜVERCİNLİK

Türk şehir mimarisinde özellikle güvercinlerin barınması için binaların dış cephesine yerleştirilen veya oyulan küçük kuş yuvası.

(bk. KUŞEVİ).

# GÜZELCE ALİ PAŞA

(bk. ALİ PAŞA, Güzelce).

# GÜZELCE HASAN BEY CAMİİ

Tekirdağ Hayrabolu'da XV. yüzyılın sonuna ait cami.

Hayrabolu ilçe merkezinde mahallin en büyük camii olup II. Bayezid'in damadı Güzelce Hasan Bey tarafından yaptırılmıştır. II. Bayezid'in Güzelce Hasan Bey'e verdiği, Dimetoka'daki Cisriergene kazasına bağlı Dânişmendli ve Midyeli köylerinin gelirleri Hasan Bey tarafından bu camiye vakfedilmiştir.

Balkan Savaşı öncesindeki bir depremde ciddi şekilde hasar gördüğü bilinen cami yan duvarlarda, kubbelerde ve minare gövdesindeki çatlaklarla uzun süre harap vaziyette durmuş, 1966'da Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yapılan restorasyon sonunda avlu ve son cemaat yeri revaklarının kubbeleri dışında tamamen tamir edilmiştir. Cami günümüzde oldukça bakımlı ve ibadete açık durumdadır.

Caminin harim kısmı enlemesine gelişen bir plan göstermektedir. Mihrap önündeki geniş mekânı örten, çapı

10 metreyi aşan bir merkezî kubbe, kuzey ve güney (mihrap) duvarları ile kare kesitli iki pâyeye istinat eden sivri kemerler üzerine oturtulmuştur. Sekizgen şeklindeki kasnağa geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Kasnağın üzerinde olduğu bilinen dört pencere son onarımda örülerek kapatılmıştır. Cami, esasen irili ufaklı otuz sekiz pencere ile dışarıdan yeterince ışık almaktadır. 21,40 × 10,25 m. boyutlarındaki harim iki yandan ikişer kubbeli, kare planlı sofalarla (tabhâne) genişletilmiştir. Bu mekânların seviyesi merkezî mekâna göre daha alçak tutulmuştur.

Mihrap yarım daireye yakın, yedi kenarlı bir niş şeklinde olup beş sıra stalaktitli bir kavsarası vardır. Taş minberinin oranları düzgün olup dış yüzü yağlı boya ile damarlı mermer taklidi boyanmıştır.

Yapının harim kapısı, nöbetleşe çift renkte (kırmızı-beyaz) yerleştirilmiş taşlardan yapılma sivri kemerli sathî bir niş içine alınmıştır. Kapı kemeri ise

dairevî, basık bir kemer şeklindedir. Bu iki kemer arasında, mermer bir plaka üzerine üç satır halinde girift sülüs hatla yazılmış Arapça inşa kitâbesi yer alır. Burada yapının bânisinin Hasan Bey b. Abdulah, inşa tarihinin ise Rebîülevvel 905 (Ekim 1499) olduğu kayıtlıdır. Ancak kitâbe bugün son cemaat yerinin de üzerini örten, iğreti olarak yapılmış eternit çatılı bir sundurma yüzünden görülememektedir.

Caminin dikdörtgen şeklindeki avlusu, kare kesitli desteklerin taşıdığı sivri kemerlerden oluşan bir revakla kuşatılmıştır. Bunların üzeri, son cemaat yeri revakı da dahil olmak üzere on dört kubbe ile örtülü idi. Avlunun mihrap ekseninde bulunan kuzey kapısı ana kapıdır ve eşik önünde iki adet ince sütuna dayanan bir sundurma ile avluya açılmaktadır. Avlunun bundan başka doğuda da bir tâli kapısı vardır.

Minare, harimle son cemaat yerinin birleştiği batı cephesinin ortasına yakın bir yerdedir. Kesme taştan yapılmış olan minare camiye göre oldukça yüksek ve genel ölçülere uyumsuz bir şekilde yenilenmiştir. Beş köşesi duvar sathından çıkıntı teşkil eden ongen kesitli bir kaide üzerinde yükselmektedir. Gövdesi çokgen olup tek şerefelidir. Şerefe korkulukları ve şerefe altındaki stalaktitlerle külâh ve alemi de yenidir. Minare kapısı son cemaat yerinin güneybatı köşesinde yer almaktadır.

Yapımında kesme taş ve tuğla kullanılmış olan Güzelce Hasan Bey Camii sade bir yapıdır. Binada plastik süsleme yok denilecek kadar az olup cümle kapısının kemeri üzerinde rozetler görülür.

Evvelce caminin büyük bir hazîresi olduğu bilinmekteyse de bu hazîredeki mezar taşları ve sandukalar günümüze ulaşmamıştır. Avlunun kuzey cephesine bitişik durumda bulunan ve 1258 (1842) yılında inşa edilen çeşmenin sülüs yazılı beş satırlık manzum kitâbesi Türkçe'dir. Bu kitâbeden anlaşıldığına göre çeşme, Hayrabolu'nun en eski ailelerinden olan Hacı Şerif Ağa tarafından oğlu Memiş Ağa'nın hâtırasına yaptırılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 416; Aptullah Kuran, The Mosque in Early Ottoman Architecture, Londan 1968, s. 182, 183; Cumhuriyetin 50. Yılında Vakıflar, Ankara 1973, s. 34; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 146-148, şekil 52, rs. 203-207; Rıfkı Melûl Meriç, “Trakya Kitâbeleri, I. Hayrabolu Kitabeleri”, TV, yeni seri: 1/2 (1958), s. 210-211; Yavuz Tiryaki, “Hayrabolu’da Türk ve İslâm Eserleri”, Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi, sy. 12, İstanbul 1993-94, s. 24-25.

Enis Karakaya

# GÜZELCE HİSAR

(bk. ANADOLUHİSARI).

# GÜZELCE MAHMUD PAŞA ÇEŞMESİ

İstanbul’un Eminönü ilçesinde XVII. yüzyıla ait meydan çeşmesi.

Mahmutpaşa mahallesinde, Mahmud Paşa Külliyesi’nin yakınındaki Yanık Saraylar, Mengene ve Bezciler sokaklarının kavşağında yer alan küçük meydanda olup Vezir Güzelce Mahmud Paşa (ö. 1606) tarafından yaptırılmış tek yüzlü bir çeşmedir. Sol yanına yerleştirilen, II. Osman dönemi Bâbüssaâde ağalarından Mısrî Osman Ağa’ya ait 1031 (1622) tarihli onarım kitâbesinden dolayı Mısırlı Osman Ağa Çeşmesi adıyla da anılır. Eserin, yakınındaki Mahmud Paşa Külliyesi’nin bânisi, Fâtih Sultan Mehmed devri ricâlinden Sadrazam Mahmud Paşa (ö. 1474) tarafından yaptırılmış ve inşa kitâbesinin sonradan konulmuş olduğu ileri sürülmekteyse de (Tanışık, I, 58; Egemen, s. 674) kitâbenin, “Çünki devletle cülus eyledi Sultan Ahmed” şeklindeki ilk mısraında adı geçen hükümdarın, çeşmenin inşa tarihinden iki yıl kadar önce 1603’te tahta çıkan I. Ahmed olduğu açıktır. Ayrıca 7-10. mısralarda aktarılan bazı ayrıntıların yardımıyla da kitâbede adı geçen Mahmud Paşa, Fâtih dönemindeki Mahmud Paşa’dan ayırt edilebilmektedir.

Kesme küfeki taşı cephenin ekseninde sivri kemerli bir niş, kemerin üzerinde de son mısraı ebcedle 1014 (1605) tarihini veren mermer inşa kitâbesi bulunmaktadır. Bülbülî mahlaslı bir şairin on dört mısradan meydana gelen sülüs hatlı kitâbe manzumesi on dört kartuşa taksim edilmiş ve bunların altına iki kartuş daha eklenerek sağdakine “Mâşallah”, soldakine de “Tamir 19 Safer sene 1170” (13 Kasım 1756) ibareleri yerleştirilmiştir. Bu durum, söz konusu onarım sırasında kitâbenin bütünüyle yenilendiğini göstermektedir. Kitâbeyi taçlandıran beyzî madalyonun içindeki Abdülmecid tuğrası da çeşmenin bu hükümdar döneminde (1839-1861) bir daha onarıldığına işaret etmektedir. Sivri kemerli nişi yanlardan kuşatan ve normalde kitâbeyi de yukarıdan kavraması gereken silme çerçevenin kitâbenin bitiminde kesintiye uğraması, bu hizadan itibaren kesme taş örgünün yerini tuğla örgüye

terketmesi ve ayrıca nişin içindeki kaş kemerli iki maşrapalığın arasına ampir üslûbunda dikdörtgen bir ayna taşı yerleştirilmesi bu son onanma ait olmalıdır.

## BİBLİYOGRAFYA

Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 58-60; M. Cavit Baysun, Güzelce Mahmud Paşa Çeşmesi, İstanbul 1945; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 674; M. Baha Tanman, "Güzelce Mahmud Paşa Çeşmesi", DBİst.A, III, 462-463.

M. Baha Tanman

# GÜZELHİSÂRÎ, Mustafa Hulûsi

(ö. 1253/1837)

Hanefî fakihi ve mutasavvıf.

Güzelhisar (Aydın) vilâyetine bağlı Denizli sancağının Buldan nahiyesinde doğdu. Babasının adı Mehmed'dir. Mensubu olduğu tanınmış bir seyyidler ve âlimler ailesinden dolayı Murâdî nisbesiyle de anılmaktadır.

Tahsilini, Konyalı fakih Ebû Saîd el-Hâdimî'nin oğlu Abdullah el-Hâdimî'nin yanında tamamladı. Ardından önce Buldan'da, daha sonra Aydın'da ikamet ederek öğretim ve mânevî irşad vazifesini sürdürdü. Fıkıh usulü, kelâm ve tasavvuf alanında derinleşen Güzelhisârî, Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ'i ile İbrâhim el-Hâlebî'nin Ḥalebî ṣaġīr adlı eserine yazdığı hâşiyelerle âlimler arasında şöhret kazanmıştır. Ayrıca mensup olduğu Nakşibendî tarikatından birçok kimseye icâzet verecek kadar tasavvufla ileri derecede alâkası olmuştur.

Güzelhisârî Aydın'da vefat etti ve Tirekapısı Kabristanı'na defnedildi. Ḥilyetü'n-nâcî adlı eserini 1241'de (1825), Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ'i 1246 (1830) yılında tamamladığı (Brockelmann, GAL, I, 478; Suppl., II, 664) göz önüne alınırsa bazı kaynaklarda ölüm tarihi için verilen 1215 (1800) yılının (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 454-455; Kehhâle, XII, 283) yanlış olduğu anlaşılır.

Eserleri. 1. Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ fî şerḥi Mecâmiʿi'l-ḥaḳāʾiḳ. Ebû Saîd el-Hâdimî'nin fıkıh usulüne dair Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ adlı eserinin en güzel şerhidir ve Osmanlı medreselerinde Molla Hüsrev'in Mirʾâtü'l-uṣûl'ü yerine geçecek kadar meşhur olmuştur. Hâdimî'nin oğlu Abdullah'ın yarım kalan şerhinden de faydalanılarak hazırlanan eser basılmıştır (İstanbul 1273, 1308; Kahire 1288). Mecelle heyetinin kaynakları arasında yer alan Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ, Sava Paşa'nın İslâm Hukuku Nazariyat Hakkında Bir Etüd adlı eserinin temelini teşkil etmiştir. Güzelhisârî'nin daha geniş bir Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ şerhinin bulunduğu da kaydedilmektedir (Osmanlı

Müellifleri, II, 38). 2. Ḥilyetü’n-nâcî. İbrâhim el-Halebî’nin Ḥalebî ṣaġīr diye bilinen ibadetlere dair eserine yazdığı bir hâşiye olup Osmanlı medreselerinde okutulan önemli kitaplardan biridir (İstanbul 1231, 1244, 1250, 1251, 1256, 1269, 1287, 1299, 1308; Bulak 1251). 3. Zübdetü’l-ḥaḳāʾiḳ. Birgivî’nin bir risâlesinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 496/3; Serez, nr. 4037). 4. Muʿribü’l-ʿAvâmil. Yine Birgivî’ye ait el-ʿAvâmil’in şerhidir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 966/1). 5. İʿrâbü kelimâti’ş-şehâde ve’l-besmele ve’l-ḥamdele ve ḳavlihî teʿâlâ: “Ve ercüleküm ile’l-kaʿbeyn” (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3840/6). Eserin ilk bölümü ayrıca Risale fî iʿrâbi kelimâti’ş-şehâde adıyla müstakil olarak iki varak halinde istinsah edilmiş olup aynı kütüphanede kayıtlıdır (Giresun, nr. 128/2). 6. Risâle fi’l-besmele (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2046/20).

Kaynaklarda Güzelhisârî’nin ayrıca şu eserleri de zikredilmektedir: Ḥaḳīḳu’l-ḥaḳāʾiḳ fî şerhi Risâleti’l-Birgivî fi’l-ʿaḳāʾid ve’l-aḫlâḳ, Tuhfetü’n-nebî fî şerhi ve tercemeti’l-Fıkhi’l-ekber li-Ebî Hanîfe, Eşrefü’l-meṭâlib, Ẕevḳu’l-viṣâl fî rüʾyeti’l-cemâl.

## BİBLİYOGRAFYA

Güzelhisârî, Menâfiʿu’d-deḳāʾiḳ, s. 3; Osmanlı Müellifleri, II, 38; Serkîs, Muʿcem, II, 1578; Brockelmann, GAL, I, 478; Suppl., I, 660; II, 428, 664; Îżâḥu’l-meknûn, I, 88, 261, 411, 421, 610; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 454-455; Sava Paşa, İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd (trc. Baha Arıkan), Ankara 1956, I, 19-20; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XII, 283-284; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 72, 115; Kāmûsü’l-a‘lâm, I, 512; H. A. R. Gibb, “Murâdî”, İA, VIII, 654-655.

Ahmet Akgündüz

# GÜZELYAZICI, Abdurrahman Şeref

(ö. 1904-1978)

Son devir din âlimlerinden, vâiz ve müftü.

6 Mayıs 1904’te Selânik’in Petriç kasabasında doğdu. Babası Petriç müderrisi İbrâhim Edhem Efendi, annesi müderris ve hattat Hacı Ali Siyâmi Efendi’nin kızı Latife Hanım’dır. Dört yaşında iken babasını, dokuz yaşında iken annesini kaybeden Abdurrahman Şeref, Balkan Şavaşı’ndan dolayı ağabeyi Abdullah Hulûsi ile birlikte Tekirdağ’ın Saray kasabasına göç etti (1912). İlk öğrenimini Petriç’te ve Saray’da yaptı. Daha sonra İstanbul’a giderek Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye Medresesi’ni (1924) ve Darülfünun İlâhiyat Fakültesi’ni (1927) bitirdi. Bu arada Süleymaniye Kütüphanesi’nde açılan kütüphanecilik kursuna da katıldı.

Abdurrahman Şeref memuriyet hayatına Millet Kütüphanesi’nde başladı (1927);

ayrıca Murad Molla ve Süleymaniye kütüphanelerinde de çalıştı. Ortaokul ve liselerde Türkçe, edebiyat ve din bilgisi öğretmenliği yaptı. 1948 yılında başlatılan İmam-Hatip mekteplerinin yeniden açılması çalışmalarına katkıda bulunduğu gibi İstanbul İmam-Hatip Okulu’nda tefsir, usûl-i fıkıh, hadis ve usûl-i hadîs dersleri verdi. 1950’de İstanbul İl Müftülüğü murakıplığına tayin edilen Güzelyazıcı Şehzade, Vâlide (Aksaray), Beyazıt ve Fatih camilerinde vâizlik, 1963-1968 yılları arasında Fatih Camii’nde fahrî hatiplik görevlerinde bulundu. 1972’de getirildiği İstanbul müftülüğü görevini ömrünün sonuna kadar sürdürdü. 15 Mayıs 1978’de İstanbul’da vefat etti ve Edirnekapı Şehitliği’nde mürşidi, Nakşibendî şeyhi Serezli Hacı Hasîb Efendi’nin yanına defnedildi. Güzelyazıcı’nın iki evliliğinden yedi çocuğu olmuştur.

Geniş bir kültür birikimine sahip iyi bir hatip ve başarılı bir şair olan Güzelyazıcı’nın çok yönlü yetişmesinde, son devir Osmanlı âlim ve meşâyihini, edip ve şairlerini yakından tanımasının önemli rolü vardır.

Medrese ve tekke kültürünü sanat ve edebiyatla birleştirip zenginleştirdiğinden vaazlarında doyurucu olmuştur. Özellikle pazar günleri ikindi namazından sonra Beyazıt Camii'nde verdiği vaazlarda kültür seviyesi yüksek bir cemaate hitap ederken esas amacı üniversite gençliğini aydınlatmaktı. Güzelyazıcı'nın, Nûr sûresinin 39-40. âyetlerini esas alan ve yıllarca devam eden vaazları, küfrün psikolojisini veciz bir üslûpla sergilediği ve ateizmin çıkmazlarını ortaya koyduğu için yüksek tahsil gençliği üzerinde çok etkili olmuştur.

Eserleri. 1. Eylül Yaprakları (İstanbul 1938). Daha çok gençlik dönemine ait şiirlerin yer aldığı bu eserini Güzelyazıcı hocası Tâhirülmevlevî'ye ithaf etmiştir. Başarılı sayılan şiirlerin çoğu hece, bir kısmı da aruz vezniyle yazılmıştır. 2. Gönül Yolcuları (İstanbul 1944). Yine hece ve aruz vezniyle kaleme aldığı gazel ve şarkılardan oluşan bir şiir kitabıdır. 3. Ehl-i Sünnet İnanışının Değişmez Metinleri (İstanbul 1947). Müellif bu eserinde el-Fıḳhü'l-ekber, el-ʿAḳāʾidü'l-Aḍudiyye, el-ʿAḳāʾidü'n-Nesefî, el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye ve el-Emâlî gibi temel akaid risâlelerinden faydalanmak suretiyle Ehl-i sünnet akîdesinin esaslarını 137 madde halinde özetlemiş ve halkın din adına bidʻat ve hurafeye sapmasını önlemeye çalışmıştır. 4. Din Dersleri (İstanbul 1956). Güzelyazıcı'nın, 1950 yılından itibaren Çapa Öğretmen Okulu'nda vermeye başladığı din bilgisi derslerini dikkate alarak hazırladığı bu eseri bir ders kitabından çok daha kapsamlıdır. Eserini iki cilt halinde tasarlayan müellif, I. ciltte "Âmentü"de ifadesini bulan iman esaslarını işlemişse de II. cildin yazımını gerçekleştirememiştir. 5. Fatih Minberinden Mü'minlere Hutbeler (I-II, İstanbul 1966, 1970). 1963-1968 yılları arasında Fatih Camii'nde okuduğu hutbeleri ihtiva eden bu eserde aşk derecesinde bir iman ve ihlâsın, takvâ ölçüsünde bir dindarlığın, İslâm ahlâk ve fazilet anlayışının insana kazandırdığı mutluluğun her fırsatta vurgulandığı görülmektedir.

Güzelyazıcı'nın bunlardan başka henüz yayımlanmamış Dîvân-ı Şeref, Bahar Dalları, Hakikat Çiçekleri, Telden Tele ve Abdülhak Hâmid'in Makher'ine nazîre olarak yazılmış Mezar adlı şiir kitapları ile Yeni Türk Aruzu, Ruh Hakkında Söylenenler, Rüyalar ve Tabirler, Hakikat ve Görüşler adlı araştırmaları vardır.

## BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Müftülüğü arşivinde bulunan özlük dosyası; “İstanbul Müftüsüyle Bir Mülâkat”, Büyük Gazete, İstanbul 11 Cemâziyelâhir 1396, s. 1, 15; Meserret Diriöz, “Abdurrahman Şeref Güzelyazıcı”, Diyanet Dergisi, XVIII/2, Ankara 1979, s. 117-120; “Alimin Sanatkârı: Abdurrahman Şeref Güzelyazıcı”, İslâmî Edebiyat, sy. 4, İstanbul 1990, s. 27-29 (maddenin yazımında Güzelyazıcı’nın ailesinden alınan bilgilerden de faydalanılmıştır).

Abdülaziz Bayındır

# HA

(ح)

Arap alfabesinin altıncı harfi.

Ebced sisteminde ve Arap yazısını etkileyen Sâmî alfabelerde sekizinci harf olduğu için sayı değeri sekizdir (bk. EBCED). Diğer Sâmî alfabelerde het adını taşır ve bu kelime bütün Sâmî dillerde “duvar” anlamına gelir (Ar. ḥâ᾿it). Ancak isim Arap alfabesinde değişikliğe uğrayarak ve anlamını yitirerek sadece harfin sesini ifade eden “ḥâ” şeklini almıştır. Transkripsiyon sisteminde “ḥ” ile gösterilir. Noktasız olmasıyla “cîm” ve “ḫâ”dan (ḫ) ayrılır ve bundan dolayı “hâ-i mühmele” (noktasız hâ) adıyla da bilinir. Kur’ân-ı Kerîm’de bazı duraklarda görülen ح vakf-ı hasen işaretidir. Mektup ve belgelere atılan tarihlerdeki ح ise “cemâziyelevvel”in kısaltması olduğundan aslı “cîm”dir. Ancak seri numaralarında noktalar kullanılmadığı için ح olarak yazılır.

Gırtlak harflerinden (hurûfü’l-halk, hurûfü’l-hancere, pharyngal) olan ve ayn ile aynı mahreci paylaşan hâ, boğazın ikinci mahreç bölgesini teşkil eden yutaktan (evsatü’l-halk, bül.um, pharynx) çıkar. Ancak bu iki sesten hangisinin ağza daha yakın yerden çıktığı hususunda dil ve kıraat âlimleri ihtilâf etmişlerdir. Halil b. Ahmed, Radî elEsterâbâdî, Mehdevî ve Mekkî b. Ebû Tâlib’e göre hâ; Sîbeveyhi. Zemahşerî ve Ebü’l-Bekā İbn Yaîş’e göre ayn ağza daha yakındır (İbn Yaîş,X, 123; ayrıca bk. AYN). İbn Sînâ’ya göre hâ, ayınla aynı mahreç sahasını paylaşmakla birlikte mahrecin heyeti, havanın hapsedilme yeri ve kuvveti ile çıkış istikameti bakımından ondan ayrılır. Çünkü “hâ”nın telaffuzunda iki alt kıkırdak arasındaki delik, havanın çıkışı esnasında daha dar ve öne doğru daha fazla eğilim halinde bulunur. Böylece hava öne (dışa) doğru yönelerek rutubeti depretip dağıtmak suretiyle nağmeyle karışık zayıf, fakat keskin ve pürüzsüz bir ses hâsıl eder. Buna göre “hâ”nın öksürme ve boğaz temizleme havasının, “ayn”ın ise öğürme havasının çıktığı yerde meydana geldiği söylenebilir; bu durumda “hâ”nın mahreci, ağza aynınkinden daha yakın demektir (Meḫâricü’l-ḥurûf, s. 14, 38). Yine İbn Sînâ’ya göre “hâ”nın telaffuzunda,

havanın yaş ve yayvan bir geçitten çıkıp katı bir cisim üzerine yayılarak sürtünmek suretiyle geçerken çıkardığı sese denk bir ses işitilir. Bu sürtünme cismi “ayın”da daha dar ve daha yayvandır; bundan dolayı “ayın”da havanın çıkışı şiddetli iken “hâ”da hafiftir (a.g.e., s. 25, 45). Bununla birlikte dilin mahreç sahasından uzakta bulunması sebebiyle “hâ”nın kesintisiz çıkan ses ve nefes akışı yine boğaz seslerinden olan “hâ”nınkinden (هـ) daha kuvvetli ve serttir; ayrıca hâ tam sızıcı-sürtünücü (fricativ) bir ses olması özelliği ile de bu ikincisinden ayrılır.

Batılı dilciler hâ sesini, yutağın iyice büzülen cidarlarına havanın titreşimsiz bir şekilde sürtünmesi ve bu esnada gırtlağın yukarı doğru kalkması sonucu meydana gelen derin bir gırtlak sesi (unvoiced pharyngal spirant) şeklinde tanımlamakta ve ayın sesinin sadasız hali olduğunu söylemektedirler. Dil ve kıraat âlimlerine göre “hâ”nın iki belirleyici sıfatı “rihve” ile (rehâvet) “hems”tir. Buna göre hâ, sesle birlikte nefes akışına imkân verecek şekilde mahrecine yüklenme olmadan yumuşak ve sadasız bir şekilde çıkarılmalıdır. Bu esnada dil kökünün sırtı üst damağa yükselmediğinden (istifâl ve infitâh sıfatları) ince bir ses (terkīk sıfatı) hâsıl olur. Bununla birlikte bazı kıraat âlimleri onu isti‘lâ (dil kökünün üst damağa yükselmesiyle kalın bir ses veren) sıfatını haiz harflerden saymışlardır (Ebû Şâme el-Makdisî, s. 752). Bunun sebebi ayın ile “hâ”nın, imâleye engel teşkil etme bakımından isti‘lâ harfleriyle ortak özelliği bulunduğu için onlara dahil edilmiş olmasıdır. Çünkü, bunların da içinde bulunduğu, boğaz harflerine uygun düşen hareke fethadır: imâle ise kesreye meylettiğinden fethaya terstir (Gānim Kaddûrî el-Hamed, s. 291-292). Aynı şekilde Kûfe dil okuluna mensup âlimler de hâ ile “ayn”ı kalın harf saymışlardır.

Boğaz harfleri içinde mahreç bakımından “ayn”a en yakın ses olması sebebiyle hâ, başta Akkadca, Ârâmîce ve İbrânîce olmak üzere bütün Sâmî dillerde ve Arapça’nın çeşitli lehçelerinde sükûn halinde ayın gibi telaffuz edilmesi yanında kolaylıkla “ayn”a dönüşür (örnekler için bk. AYN). Buna karşılık Arapça’nın bazı lehçelerinde ayın sesi sadalı halini yitirerek “hâ”ya dönüşmüştür; meselâ Mısır lehçesinde “erbaʿat aşer” yerine “erbahat aşer” denilmesi gibi. Hüzeyl lehçesinde bütün ayınlar hâ sesiyle telaffuz edildiğinden bu tür dönüşmeler çok daha yaygındır (meselâ ضبع ضبح، بعثر بحثر); buna “fahfahatü Hüzeyl” adı verilir (Fleisch, Traité, 1,91). Maltızca’da ise kelime sonlarında aynı değişiklik görülür (meselâ > دموح

دموع); bu durum, Türkçe'de de Arapça kökenli kelimeler açısından söz konusudur (meselâ tama' / tamah, tâli' / tâlih, metâ' / matah). Fakat bu dönüşümde telaffuz edilen ses h değil "h"dir: çünkü Türkçe'de (ve Farsça'da) h sesi yoktur. Türkçe'de hâ harfine sadece Arapça'dan alınan kelimelerin Arap harflerle yazılışlarında rastlanır; ancak bunlarda da telaffuz h sesiyledir (Hasan, Hüseyin = Hasan, Hüseyin gibi). Türkiye Türkçesi'nin halk ağızlarında ise, kalın ünlüler arasında yer alan "ḫa"ların ḫa şeklinde söylendiği görülür (aḥmaḳ > aḫmaḫ gibi; bk. HÂ).

Arapça'da hâ, başta boğaz harfleri olmak üzere çeşitli harflerle dönüşüme uğrayarak birçok benzer kelime meydana getirmiştir; meselâ ḥâ / ḫâ: nefeha = nefeha (نفح = نفخ), hanzâ = hanzâ (حنظى= خنظى); ḥâ / hâ: medeha = medehe (مدح =مده), sahıle = sahile (صحل = صهل), habeşe = hebeşe (حبش = هبش); hâ / cîm: harşâ' = cerşâ' (حرشاء = جرشاء), ehamme = ecemme

(أحم = أجم), tefeşşeha = tefeşşece (تفشح = تفشج); hâ / gayn: hazrame = gazrame (حذرمة = غذرمة), vehar = vegar (وحر = وغر), leteha = letega (لتح = لتغ); hâ / kāf: harafe = karafe (حرف = قرف), safh = safk (صفح = صفق); hâ / kâf: sefeha = sefeke (سفح = سفك), hadese = kedese (حدس = كدس); hâ / fâ: dehara = defera (دحر = دفر), cehale = cefele (جحل = جفل); hâ / dâl: ahlese = edlese (= ادلس احلس). leteha = letede (لتح=لتد), mâha = mâde (ماح = ماد); hâ / zâl: harâ = zerâ (حرى = ذرى); hâ / râ: şerraha = şerrara (شرح = شرر), hatee = ratee (حتأ = رتأ); hâ / lâm: habece = lebece (حبج = لبج), temeyyeha = temeyyele (تميح = تميل); hâ / mîm: hatede = metede (حتد = متد), kerdeha = kerdeme (كردح = كردم); hâ / şâ: hanâ = senâ (حنى = ثنى), nekaha = nekase (نقح = نقث); hâ / sîn: mâha = mâse (ماح = ماس), halee = selee (حلأ = سلأ); hâ / şin: istevhâ = istevşâ (استوشى = استوحى), hâ / żâd: haca = zacâ (حجا = ضجا), hafef = zafef (حفف = ضفف), hâ / ṭâ: ferşeha = ferşetaa (فرشحة = فرشطة), hâ / vâv: nakh = nakv (نقح = نقو), zabh = zabv (ضبح = ضبو); hâ / yâ: şerraha = şerrâ (شرح = شرى), secîha = seciyye (سجيحة = سجية).

Bir başka dönüşüm de lafzî hafiflik için, mahreç yakınlığı veya sıfat benzerliği sebebiyle "hâ"nın diğer boğaz harfleriyle oluşturduğu idgam ilişkisinde görülür. Boğaz harfleri içinde mahreci ağza uzak olanın yakın olana idgamı esastır; dolayısıyla hâ ile ayın daima "ḥâ"ya idgam edilir (هـ ح ح), (ح هـ ح), (ع ح ح), (ح ع ح). Hatta hâ-ayn ve ayn-hâ arası idgamlarda da bu iki harf, "ḥâ"ya döner (مع هؤلاء محاؤلاء، معهم محم، اقطع هذا اقطحاذا، أجبه عتبة

أجبحتبة vb.). Bu tür idgam Benî Temîm’de yaygındır. Telaffuz zorluğu sebebiyle (ح ع ع) tarzındaki idgamı çoğunluk câiz görmezken, kurrâdan Ebû Amr فمن زحزح عن النار âyetini (Âl-i İmrân 3/185) فمن زحزعن النار şeklinde bu tür idgam ile okumuştur. Yine aynı sebeple “ayn”ın “ayn”a idgamı yerine, telaffuz hafifliği sağladığı için “hâ”ya idgamı tercih edilmiştir. Ḫa-ḫâ’nın “ḫâ”ya (ح خ خ), hâ- “gayn”ın “gayn”a (ح غ غ) idgamları ise, Müberred’e göre câiz (el-Muktedab, I, 208-209), Sîbeveyhi”ye göre câiz değildir. Bir tek örnekte de (حر) “hâ”nın kelime sonundan, başka bir harfe dönüşmeksizin doğrudan doğruya düşmüş olduğu, kelimenin çoğuluna (أحراح) dayanılarak ileri sürülmüştür (İbn Cinnî, s. 182; İbn Usfûr, 11, 627).

## BİBLİYOGRAFYA

J. W. Redhouse, A Turkish and English Lexion, İstanbul 1890 → İstanbul 1978, s. 748-749; Ribhî Kemâl, el-Muʿcemü’l-ḥadîs̱: ʿİbrî-ʿArabî, Beyrut 1975, s. 18; Halil b. Ahmed, Kitâbü’l-Ḥurûf (S̱elâs̱etü kütüb fi’l-ḥurûf içinde, nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1402/1982, s. 36, 47; Sibeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, IV, 433-434, 449-451; Ebû Mishal el-A‘râbî, Kitâbü’n-Nevâdir (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1380/1961, s. 20, 28, 32, 65-66, 85, 93, 171, 296-297, 389, 484, 517; İbnü’s-Sikkît, Kitâbü’l-Ḳalb ve’l-ibdâl (nşr. A. Haffner), Kahire, ts. (Mektebetü’l-Mütenebbî), s. 24, 26-32; Müberred, el-Muḳteḍab (nşr. M. Abdülhâliḳ Adîme), Beyrut 1382/1963, I, 192, 194-195, 207-209, 233; II, 111, 140; III, 46; Zeccâcî, el-İbdâl ve’l-muʿâḳabe ve’n-neẓaʾir (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1381/1962, s. 49-52, 101-103; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü’l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379/1960, 1, 156, 205-212, 262-329; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati’l-iʿrâb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, s. 46-47, 60, 179-180, 182-184; İbn Sînâ, Meḫâricü’l-ḥurûf (nşr. Pervîz N. Hanlerf), Tahran 1333, s. 14, 25, 38, 45; Ebû Amr ed-Dânî, el-İdġāmü’l-kebîr fî’l-Ḳurʾân (nşr. Züheyr Zâhid), Beyrut 1414/1993, s. 49, 52-53; İbnü’l-Bâziş, el-İḳnâʿ, I, 171-173, 174-193, 209-210, 233-234; Ahmed b. Muhammed er-Râzî, Kitabül-Ḥurûf (S̱elâs̱etü kütüb fi’l-ḥurûf içinde, nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1402/1982, s. 134, 136, 137, 139, 140-144, 151; İbn Yaîş, Şerḥu’l-Mufaṣṣal, Beyrut, ts.

(Âlemü’l-kütüb), X, 123, 128-129, 136-137; Ebû Şâme el-Makdisî, İbrâzü’l-meʿânî min Ḥırzi’l-emânî (nşr. İbrâhim Atve İvâz), Kahire 1402/1982, s. 748-752; İbn Usfûr, el-Mümtiʿ fi’t-taṣrîf (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1407/1987, II, 627, 669, 679-684; Radî elEsterâbâdî, Şerḥu’ş-Şâfiye (nşr. M. Nûr el-Hasan v.dğr), Beyrut 1402/1982, 111, 214-219, 250-251, 264-266, 275-278; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 24, 238-239; Süyûtî, el-Müzhir, I, 466, 473, 541-544; Hüseyin Küçükkalay, Kur’ân Dili Arapça, Konya 1969, s. 177; S. Moscati, An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages Phonology and Morphology, Wiesbaden 1980, s. 38-42; İsmail Karaçam, Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri, İstanbul 1984, s. 18, 198-208, 218, 245-249, 382; Gānim Kaddûrî el-Hamed, ed-Dirâsâtü’ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi’t-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 192-194, 257, 291-292; H. Fleisch, Traité de philologie arabe, Beyrut 1986, 1, 91, 210-236; a.mlf., “Hāʾ”, EI² (Fr.), III, 2; J. Cantineau, “Esquisse d’une phonologie de l’arabe classique”, Bulletin de la société de linguistique Paris, XLIII/1O6, Paris 1946, s. 113-114, 116; H. Baver, “Ha”, İA, V/1, s.1.

İsmail Durmuş

# HÂ

(خ)

Arap alfabesinin yedinci harfi.

Halk dilinde hı olarak adlandırılan harf transkripsiyon sisteminde p (kh) ile karşılanır. Ebced hesabında sayı değeri 600'dür; astronomi cetvellerinde de Mirrîh (Mars) gezegenini gösterir. Cîm (ج) ve hâ (ح) harflerine benzediği için üstüne konulan bir nokta ile onlardan ayrılır ve "el-hâü'l-mu'ceme" (el-hâü'l-menkūte: noktalı hâ) adıyla anılır. Süryânî ve İbrânî yazılarında ḥâ ile birlikte aynı harfle gösterilir; bu sebeple o alfabelerde sayı değeri beştir ve Mars'ın sembolü olmasının sebebi de budur (Mars, Batlamyus sisteminde beşinci gezegendir). Habeşçe'de bu iki boğaz sesi ayrı harflerle gösterilmekle birlikte, bu dilde boğaz sesleri neredeyse farkedilemeyecek derecede hafif telaffuz edildiğinden yazıda bu harflerin birbirlerinin yerine kullanıldığı görülür. Öte yandan Minâ-Sebâ alfabesinde ḫ, "ḥ"dan küçük bir çengelle ayrılır, Akkadca'da ise ḫ ve ḫ sesleri h sesini veren hece işaretleriyle yazılır.

Gayn ile aynı mahreç sahasını paylaşan hâ, boğaz harflerinden olup, gırtlağın ağza en yakın olan arka damak (edne'l-halk) kısmından çıkar ve onun için artdamaksıl (postvelaire) kabul edilir. Hâ ve gayn harflerinden hangisinin ağza daha yakın yerden çıktığı meselesinde dil ve kıraat âlimleri ihtilâf etmişlerdir. Halîl b. Ahmed, Zemahşerî, İbn Yaîş, İbnü'l-Hâcib, Radî elEsterâbâdî, İmam eş-Şâtıbî ve Mekkî b. Ebû Tâlib'e göre hâ; Sîbeveyhi ve İbnü'l-Cezerî'ye göre ise gayn ağza daha yakın yerden çıkar (İbn Yaîş, X, 124; Radf elEsterâbâdî, III, 251; ayrıca bk. GAYN).

Hâ, benzerleri olan hâ ve "ḥâ"ya nisbetle daha sert ve seslidir. İbn Sînâ'ya göre hâ sesi "ḥâ"ya benzemekle birlikte ona nisbetle ağza daha yakın bir yerden çıkar ve mahreci de daha sert, daha az rutubetli, fakat daha yapışkan bir halde bulunur. Bu ses, küçük dil ile damak arasındaki müşterek noktaya doğru kuvvetle ve damağın bütün yüzeyine yayılarak püskürtülen havanın bu rutubeti öne (ağza) doğru dağıtıp depretmesinden hâsıl olur (Meḫâricü'l-

ḥurûf, s. 14, 38). Yine İbn Sînâ’ya göre hâ sesi, kuru bir cismi ince-uzun-sert bir cismin yüzeyine sürterken veya sert bir cismin

kabuğunu soyarken çıkan sese eş değerlidir (a.g.e., s. 25, 45).

Dil ve kıraat âlimlerine göre hâ sesinin sahip olduğu başlıca sıfatlar “hems, rihvet, isti‘lâ, tefhîm, infitâh, zuhûr ve ısmât”tır. Buna göre harfin telaffuzunda dil sırtı üst damağa doğru kısmen yükseldiği (isti‘lâ) için tam kalın (tefhîm) değildir. Bu bakımdan Mekkî b. Ebû Tâlib onu, kalın harfler için belirlediği üç derecenin en altında saymıştır (İbn Cinnî, s. 62). Tefhîm ve isti‘lâ sıfatlarına sahip harflerde imâle yapılmaması genel bir kural olduğu halde, “hâ”nın bu özelliği sebebiyle ve ondaki bu sıfatların zayıflıkları ya da zamanla kuvvetlerini yitirmeleri sonucunda Kahire ve Lübnan’ın bazı kesimlerinde imâleye tâbi tutulduğu görülmektedir: “Ḫâfe” (korktu) yerine “ḫê-efe”, “ḫâne” (ihanet etti) yerine “ḫêene” denilmesi gibi (Tomiche, s. 32). Ayrıca bu harfin telaffuzu sırasında yükselen dil sırtı damağı kaplayıp ona yapışmaz, aralarında açıklık kaldığı (infitâh) gibi hems ve rihvet sıfatları gereği ses ve nefes akışı yumuşak, sakin ve kesintisiz olarak beraberce gerçekleşir.

Klasik Arapça’da hâ sesi çoğunlukla boğaz harfleri arasında olmak üzere birçok harfle dönüşüme uğrayarak benzer kelimeler meydana getirmiştir. Meselâ ḫâ / ḥâ: fâha = fâha (فاح = فاخ), hatta = hatta (حط = خط), sinh = sinh (سنح = سنخ); hâ / gayn: habene = gabene (غبن = خبن), dehale = degale (دغل = دخل); ḫâ / hâ: halhâl = helhâl (هلهال = خلخال), ıtrahamme = ıtrahemme (أطرهم = أطرخم); hâ / bâ: vesiha = vesibe (وسب = وسخ); hâ / tâ: mehane = metene (متن = مخن); hâ / şâ: nekaha = nekase (نقث = نقخ), nahîr = nesîr (نثير = نخير); hâ / cîm: hazeme = cezeme (جذم = خذم), halea = celea (جلع = خلع), hazl = cezl (جزل = خزل); hâ / sîn: meleha = melese (ملس = ملخ), halceme = selceme (سلجم = خلجم), tehalhale = teselsele (تسلسل = تخلخل); hâ /şîn: habraka = şebraka (شبرق = خبرق), hacevcâ = şecevcâ (شجوجى = خجوجى); hâ / ayn: hadefe = adefe (عدف = خدف), mahn = ma‘n (معن = مخن); hâ / fâ: neteha = netefe (نتف = نتخ), tehâveza = tefâveza (تفاوض = تخاوض); hâ / kāf: hamme = kamme (قم = خم), habea = kabea (قبع = خبع); hâ / kâf: habene = kebene (كبن = خبن), tehavvefe = tekevvefe (تكوف = نخوف), imtehha = imtekke (امتك= امتخ); hâ / mîm: hazeka = mezeka (مزق = خزق); hâ / nûn: meteha = metene (متن = متخ), ahfeka = enfeka (انفق = اخفق); hâ / vâv: nakh = nakv (نقو= نقخ); hâ / yâ: nakh

= naky (نقى = نقخ), cahh = cahy (جخى = جخ).

Bunların dışında “hâ”nın kalın harflerden (hurûf-ı isti‘lâ) olması sebebiyle ondan önce gelen “sîn”in “sâd”a dönmesi câiz, hatta “hâ”ya yakınlığı nisbetinde gerekli görülmüştür (صخر = صلخ، سخر = سلخ) (Müberred, 1, 225; İbn Yaîş, X. 51; Radî elEsterâbâdî, III, 239). Ancak “sîn”in “hâ”dan ve diğer kalın harflerden sonra gelmesi halinde bu dönüşüm söz konusu değildir.

Klasik Arapça’da ve Tilimsân, Bağdat gibi bazı yörelerde konuşulan günümüz Arapça’sında hâ ve gayn harflerinin birbirine idgam edildiği görülür (خ غ غ، غ خ خ) (Marçais, s. 26). Sîbeveyhi bunu câiz görmekle birlikte idgam etmemenin daha uygun olacağını söyler (el-Kitâb, IV, 451). خ ع ع ve ع خ خ tarzındaki idgam ise Müberred’e göre câiz, Sîbeveyhi’ye göre câiz değildir (el-Muḳteḍab, l, 208-209). Çoğunluğun aksine bazı nahivciler ح خ خ ve ع خ خ idgamlarını da geçerli görmektedirler (İbn Usfûr, II, 684). Hâ ile ilgili fonetik değişikliklerden biri de bazı dörtlü formlardaki çift hâ harflerinden birinin düşmesidir (beẖẖa + beẖẖa [بخ + بخ] fiilinin baẖbaẖa [بخبخ] şeklini alması gibi; a.g.e., II, 627; Safedf, s. 27).

Ana Türkçe’de h ve ḥ gibi ẖ sesi de yoktur. Ancak bu sesin h ile birlikte VIII. yüzyıldan itibaren Arapça ve Farsça’nın etkisiyle ve özellikle k (ka) sesinin değişime uğraması sonucunda ortaya çıktığı görülür (kangı > hangi, kağan > ẖakan gibi). Bugün ise Türkiye Türkçesi’nin İstanbul ağzında ẖ sesi yoktur ve Arapça, Farsça kökenli veya bu diller aracılığıyla alınmış kelimelerin başında ve sonunda bulunan “ẖâ”lar bazan “hâ”ya (ẖarîta > harita, ẖaber > haber, te‘rîẖ > tarih gibi), bazan da “ka”ya dönüşmüştür (ẖalîfe > kalfa, ẖâygene > kaygana, matbaẖ > mutfak gibi); ortadaki “hâ”lar ise daima hâ ile telaffuz edilmektedir (âẖir > âhir, aẖlâk > ahlâk gibi). Buna karşılık Anadolu ağızlarının pek çoğunda ve Âzerî Türkçesi’nde kelime ister Türkçe ister yabancı kökenli olsun, hece sonlarında ve iki ünlü arasında yer alan “ka”lar ha şeklinde söylenmektedir (çok > çoẖ, solak > solaẖ, sokak > soẖaẖ, arka > arẖa gibi). Ayrıca yine halk ağızlarında Arapça kökenli kelimelerdeki “hâ”ların da eğer ünlüler kalınsa “hâ”ya dönüştüğü görülür (aḥmaḳ > aẖmaẖ, saḥrâ > saẖrâ, saḥûr > saẖur gibi).

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ᶜArab, "ẖâ ͗" md.; J. W. Redhouse, A Turkish and English Lexion, İstanbul 1890 → İstanbul 1978, s. 748-749, 817-818; Halîl b. Ahmed, Kitabü'l-Ḥurûf (S̱elâs̱etü kütüb fil-ḥurûf içinde, nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1402/1982, s. 37; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, IV, 443-444, 451; Ebû Mishal el-A'râbî, Kitâbü'n-Neuâdir (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1380/1961, s. 8, 13, 19, 25, 80, 85, 92, 103, 365, 403; İbnü's-Sikkît, Kitâbül-Ḳalb ve'l-ibdâl (nşr. A. Haffner), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Mütenebbî), s. 29, 30-32; Müberred, el-Muḳteḍab (nşr. M. Abdülhâliḳ Adîme), Beyrut 1382/1963, 1, 192, 194-195, 207-209, 225; II, 111, 140; 111, 46; Zeccâcî, el-İbdâl ve'l-muᶜâḳabe ve'n-neẓâ ͗ir (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1381/1962, s. 53, 91; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü'l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379/1960, I, 98, 157, 213-215, 262-272, 330-342, 343-352; İbn Cinnî, Sırru ṣınâᶜati'l-iᶜrâb (nşr. Hasan el-Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, s. 46-47, 60, 62, 180, 183-184; İbn Sînâ, Meẖâricü'l-ḥurûf (nşr. Pervîz N. Hanlerî), Tahran 1333, s. 14, 25, 38,45; İbnü'l-Bâziş, el-İḳnâᶜ, I, 174-193, 211, 257-258; Ahmed b. Muhammed er-Râzî, Kitâbü'l-Ḥurûf (S̱elâs̱etü kütüb fi'l-ḥurûf içinde, nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1402/1982, s. 136, 139-144, 151; İbn Yaîş, Şerḥu'l-Mufaṣṣal, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), X, 51, 124, 128-129, 137-138; Ebû Şâme el-Makdisî, İbrâzü'l-meᶜânî min Ḥırzi'l-emânî (nşr. İbrâhim Atve İvâz), s. 748-752; İbn Usfûr, el-Mümtiᶜ fi't-taṣrîf (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1407/1987, II, 627, 669, 683-684; Radî elEsterâbâdî, Şerḥü'ş-Şâfiye (nşr. M. Nûr el-Hasan v.dğr), Beyrut 1402/1982, III, 214-219, 230, 239, 250-251, 276-278; Safedî, Ġavâmiḍu'ṣ-Ṣıḥâḥ (haz. İsmail Durmuş, doçentlik takdim tezi, 1992), Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, s. 27; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 24, 38-39; Süyûtî, el-Müzhir, I, 466, 552-554; W. Marçais, Le dialecte arabe parle Tlemcen, Paris 1902, s. 26; Naim Hâzım Onat, Arapça'nın Türk Diliyle Kuruluşu, İstanbul 1944, I, 99, 117, 119-120, 121, 360; W. Leslau, Manual of Phonetics, Amsterdam 1957, s. 329; N. Tomiche, Le parler arabe du Caire, Paris 1964, s. 32; H. Blanc, Proceedings of the Intern Conference on Semitic Studies, Jerusalem 1965, s. 17; S. Moscati, An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages Phonology and

Morphology, Wiesbaden 1980, s. 38-42; İsmail Karaçam, Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri, İstanbul 1984, s. 198-208, 218, 223, 227-229, 242, 244, 245-249, 385; Gānim Kaddûrî el-Hamed, ed-Dirâsâtü’ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâ’i’t-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 192-193, 257, 477-478; H. Fleisch, Traité de philologie arabe, Beyrut 1986, I, 59, 214, 236; a.mlf., “Khāʾ”, EI[2] (Fr.), IV, 927-928; J. Cantineau, “Esquisse d’une phonologie de l’arabe classique”, Bulletin de la société de linguistique Paris, XLIII, Paris 1946, s. 104-105, 113-114, 116; a.mlf., Les parlers arabes du Hôrân, Paris 1964, s. 32; H. Bauer, “Hâ”, İA, V/1, s. 1.

İsmail Durmuş

# HÂ

(هـ)

Arap alfabesinin yirmi altıncı harfi.

Arap elifbâsında hurûfü'l-hecâ tertibinin kullanılmaya başlanmasından önceki halinde ve diğer Sâmî alfabelerde beşinci harf olduğundan ebced sistemindeki sayı değeri beştir (bk. EBCED). Halk arasında adı "he" olan ve Türkçe'de diğer "hâ"lardan ayırt edilmesi için "güzel he" de denilen harfin Halîl b. Ahmed'e göre anlamı "ceylân yanağındaki beyazlık"tır (Kitâbü'l-Ḥurûf, s. 47); İbrânîce'deki adı olan hî ise "şebeke, ağ" anlamına gelir. Ana Sâmîce'den gelen h sesi bütün Arap lehçelerinde ilk haliyle kalmış, ancak Akkadca'da ḥ ile birlikte "ḫ"ya, Maltızca'da hemzeye veya "ḥ"ya dönüşmüştür. Buna karşılık Ârâmîce ve İbrânîce'de h, Amharaca'da da hem ḥ hem ḫ "h"ya dönüşmüşlerdir. Harfin şeklinin, Batı dillerindeki "E" harfi gibi Mısır hiyeroglif ve Sînâ rumuzlarında görülen "ellerini başına doğru kaldırmış insan" figüründen geliştiği kabul edilir (bk. HARF)

Boğaz harflerinden olan hâ, gırtlağın ağza en uzak kısmını teşkil eden bölgesinden (aksa'l-halk, esfelü'l-halk, hançere, larynx) çıkar. Hemze ve elifin de aynı bölgeden çıktığını göz önünde tutan dil ve kıraat âlimleri, bu üç sesin ağza yakınlık dereceleri meselesinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Halîl b. Ahmed'e göre ağza en uzak olandan başlamak üzere boğaz harflerinin sıralanması hemze, hâ, ayn, ḥâ, gayn, ḫâ; Sîbeveyhi'ye göre hemze, hâ, elif şeklindedir. Ahfeş el-Evsat hemzenin mahreci konusunda onlara katılmış, fakat hâ ile elif hususunda ikisinin aynı yerden çıktığını ileri sürerek onlardan ayrılmıştır. İbn Cinnî ise Ahfeş'e itiraz edip Sîbeveyhi'nin görüşünü isabetli bulmuş ve, "Eğer öyle olsaydı رسالة رسائل örneğinde görüldüğü gibi elif hemzeye değil "hâ"ya dönerdi" demiştir (Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb, s. 46). Bununla birlikte dil ve kıraat âlimleri hemzenin ağza daha uzak, "hâ"nın ise daha yakın yerden çıktığında birleşmektedirler.

Hâ sesini belirleyen başlıca sıfatlar "hems, rihvet, hafâ, terkīk, infitâh,

istifâl ve ısmât"tır. Buna göre hâ, mahrece yüklenmeden ve dil damağa yapıştırılmadan çıkan, ses ve nefes akışı kesintisiz ve sızarak devam eden ince, yumuşak, hafif ve sadasız bir soluk sesidir. En belirleyici özelliği yumuşak ve sızıcı (hems ve rihvet) olmasıdır. Bu bakımdan ḥâ sesine benzemekle birlikte ondan daha yumuşak ve incedir. Ayrıca hâ hems, rihvet, hafâ gibi zayıflık belirten sıfatları kendinde topladığı için "el-hurûfü'l-mehtûte"den sayılmıştır (İbn Cinnî, s. 64; İbn Usfûr, 11,676).

İbn Sina'ya göre hâ ve hemze seslerinin oluşumu nicelik ve nitelik bakımından birbirine benzemekteyse de "hâ"da havanın hapsedilmesi tam değildir; hava mahrecin sadece yanlarıyla hapsedildiğinden ve çıkış yolu kapanmadığından ortaya doğru kaymaksızın mahrecin yanlarına eşit şekilde sürtünerek sızıntı biçiminde dışarı çıkar. Hâ sesi havanın hava içine veya yine onun gibi engelleyici olmayan bir cismin içine kuvvetle girmesi sırasında meydana gelen sese eş değerlidir (Meḫâricü'l-ḥurûf, s. 13, 25, 38, 45). J. Cantineau'ya göre hâ sesi, sadasız sızıcı-sürtünücü bir gırtlak ünsüzü (spirante glottale sourde) olup Latin, İngiliz ve Alman alfabelerindeki h gibidir ve genellikle kelime başlarında sadasız, sesliler arasında veya bir sesliyle temas halinde sadalı telaffuz edilir (Bulletin, XLIII, s. 107).

Hâ harfiyle, isim soylu kelimelerin sonuna eklenen "yuvarlak tâ" (ة) arasındaki ilgi temas edilmesi gereken önemli meselelerden biridir. Müzekkerlik-müenneslik, müfredlik-cemîlik, ivaz-bedel, mübalağa, masdariyet, nisbet, nakil, hırfet, ta'rîb vb. halleri belirtmek üzere bu tür kelimelerin sonuna eklenen tâ harfine yazılışına göre "bitişik tâ" (et-tâü'l-merbûta) ve "yuvarlakta" (et-tâü'l-müstedîre) denildiği gibi anılan fonksiyonlarına göre "tâü't-te'nîs, tâü'l-vahde, tâü'l-mübâlağa, tâü'l-masdar, tâü'l-hırfe" vb. adlar da verilmiştir. Bunlar arasında en yaygın olanı tâü't-te'nîstir ve buna vakıf halinde "hâ"ya dönüşmesi sebebiyle Basra okuluna mensup dilciler tarafından "hâü't-te'nîs" denildiği de görülmektedir (meselâ bk. Lisânü'l-ʿArab, "hâʾ" md.; Sîbeveyhi, III, 220; İbnü'l-Bâziş, 1, 314, 492; Radî elEsterâbâdî, II, 277). Çünkü bu harfin aslı konusunda dilciler ihtilâf etmişlerdir. Basralı dilciler kelâmda vasıl halini esas kabul etmekte, bu durumda harf tâ olduğu için de aslının tâ olduğunu, ancak vakıf halinde "hâ"ya dönüştüğünü söylemektedirler (Müberred, I, 60). Nitekim fiillerin baş ve sonlarına eklenen dişillik takısının tâ olması da bunu kanıtlamaktadır. Kûfe okuluna mensup dilciler ise kelâmda vakıf

halini esas kabul etmektedirler. Vakıf halinde bu harf hâ olduğuna göre aslı "hâ"dır; ancak vasıl halinde "tâ"ya dönüşmektedir. Ebû Ali el-Fârisîde bu görüştedir (et-Taʿlîḳa, I, 383). Bir başka görüşe göre de tâü't-te'nîs, vakıf ve vasıl halinde daima tâ olarak telaffuz edilen ve "et-tâü'l-meftûhe, et-tâü'l-mecrûre ve et-tâü't-tavîle" adları verilen "tâ"dır. Hâü't-te'nîs ise vakıf halinde "hâ"ya dönüşen tâü't-te'nîstir (Abbas Hasan, IV, 236).

"Tâ"dan "hâ"ya geçiş, Mağrib ülkelerinde Doğu Arap ülkelerinden daha erken bir zamanda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu harfi ihtiva eden kelimelerin bir kısmı Farsça'ya tâ telaffuzuyla girmiştir. Hâ sesi daha sonra Arapça'nın bütün lehçelerinde kalktığından harfin imlâdaki varlığı sadece tarihî bir değer olarak sürmektedir. Nitekim konuşma dilinde meselâ لغة kelimesinde "lugah" yerine "luga" şeklinde vakıf yapıldığı gibi vasıl halinde de "el-lugatü'l-fushâ" yerine "el-luga'l-fushâ" telaffuzu tercih edilmektedir. Arapça'da tâ ve hâ harflerinin konuşma dilinde gerçek fonetik değerlerini yitirerek önündekileri fetha ile vokalize eden bir seslendirici işlevini görür hale gelmeleri, bu harflerin Türkçe ve Farsça'daki fonksiyonları ile uygunluk arzetmektedir. Yine aslında yuvarlak tâ ile (ة) yazılırken Kur'an'da açık tâ ile (ت) sona erdirilen نعمت، رحمت gibi kelimelerde kurrânın çoğu hâ şeklinde vakıf yapmakta, vakıf halinde hâü't-te'nîsten önceki harfi imâleli bir şekilde telaffuz etmenin de Araplar'ca tabii karşılandığı belirtilmektedir (İbnü'l-Bâziş, I, 314). Yine bütün Arap lehçelerinde tâü't-te'nîs vakıf halinde "hâ"ya dönüşürken sadece Tay kabilesi lehçesinde aynen kalır ve açık tâ "hâ"ya dönüşür.

Bundan başka, genellikle kelimelerin vakıf halindeki son harekesini belirginleştirmek için getirilen ve "hâü'l-vakf, hâü's-sekt, hâü's-sükût, hâü'l-istirâha" denilen sükûnlu bir hâ çeşidi bulunmaktadır. İlk ve son harfleri illet harfi olan fiillerin (lefîf-i mefrûk) emr-i hâzırlarının tekil eril kipinde tek harfe düşmesi ve kelimenin de en az iki harften meydana gelmesinin zaruri olması sebebiyle kelimenin sonuna vakıf halinde bu nevi bir hâ eklenmesi gerekli görülmüştür (meselâ فه [وفى] له، [ولى] عه، [وعى] قه، [وقى]] gibi). Yine sonu illet harfi olan fiillerin emirleri ve meczum muzârileriyle (meselâ امشه، لم يخشه، اغزه)

mebnî isim ve harflerde (meselâ هوه، هيه، كيفه، إنه، ربه) hâü'l-vakf getirilmesi yaygındır. Bunlardan son harfi düşen meczum muzârilerle emirlerde bu tür

“hâ”nın getirilme sebebi konusunda ihtilâf edilmiştir. Dilcilerin çoğunluğuna göre bu harf son harekeyi belirginleştirmek, bazılarına göre de düşen harfi karşılamak (ta‘vîz) için getirilir; Sîbeveyhi ise son harfin düştüğünü belirtmek amacıyla eklendiği kanaatindedir (el-Kitâb, IV, 159). Yine bu nevi kelimelerden, harf-i çerle mecrur soru “mâ”sına (ما) elifin düşmesi dolayısıyla kelimenin sonuna eklenen “hâ”lar da (meselâ بمه، لمه، حتامه، علامه، عمه، ممه) çoğunluğa göre hâü’s-sekt olmakla birlikte İbn Cinnî ve Zemahşerî’ye göre düşen eliften bedeldir (bk. Radî elEsterâbâdî, II, 294). “Ene, mâ, hünâ, hayye-helâ” (أنا، ما، هنا، حيهلا) kelimelerindeki vakıfta da (أنه، مه، هنه، حيهله) aynı ihtilâf söz konusudur. Aslında bunlarda elif üzerine vakıf yapmak daha yaygın ve geçerli olduğu halde Tay kabilesinin bazı kolları vakfı bu şekilde yapmıştır (a.g.e., ay). Geniz sesi olması sebebiyle özellikle vakıf halinde gizli ve belirsiz hale gelen ikil-çoğul nûnlarının ve diğer bazı nûnların harekelerini belirginleştirmek amacıyla da bu tür hâ ile vakıf yapıldığı görülür (أنه، نصرتنه، يتربصنه، يضربانه، يضربونه، إنه). Mütekellim “yâ”sında da özellikle Necid lehçelerinde bu tür hâ ile vakıf yaparak hareke belirginleştirmesi yaygındır (meselâ بشرايه، عصايه، غلامايه). Kur’an’daki yedi hâü’s-sektten dördü (حسابيه، كتابيه، ماليه، سلطانيه) bu cinstir (el-Hâkka 69/20, 25, 28, 29) ve Kāria sûresindeki (101/10) ماهيه kelimesinin sonunda yer alan yâ da mütekellim “yâ”sı olmamasına rağmen bunlara dahildir. Geri kalan ikisi, son harfi düşmüş nâkıstan emir ve meczum muzârilerdir: اقتده (el-En‘âm 6/90), لم يتسنه (el-Bakara 2/259). Kıraat âlimlerinin çoğu bu kelimelerde vakıfta olduğu gibi vasıl halinde de “hâ”ları düşürmemiştir. Ayrıca hâü’s-sekt, özellikle seslenme ve belirtme makamı olan nidâ ve nüdbede med harflerini belirginleştirmek için de getirilir (!يا حسرتاه! واحسرتاه! وازيداه! واغلامهموه! واانقطاع ظهريه) (Sîbeveyhi, IV, 165-166; İbn Cinnî, s. 569; Radî elEsterâbâdî, II, 296).

Kıraat âlimlerinin “kinâye hâ’sı” adını verdikleri üçüncü şahıs eril tekil bitişik zamiri de (aş. bk.) müfred “ha”lardandır. Bu hâ fiille “inne” (إنّ) ve benzerlerine bitiştiğinde nasb mahallinde (mef‘ûl-i bih / isim), isme veya harf-i cerre bitiştiğinde cer mahallinde (muzafun ileyh / mecrur) olur. Harekesi genelde zamme olmakla birlikte önü sâkin yâ veya kesre ise ve ondan sonra da elif harfi bulunmuyorsa kesre ile harekelenir; Hicazlılar ise daima zamme ile söylemektedirler (meselâ به yerine به; bk. Zekeriyyâ el-Ensârî, s. 20-21). Bu durumda harf genel olarak harekesine göre vav yahut yâ med harfleriyle uzatılarak söylenir; ancak önü sâkinse uzatılmaz. Müfred

“hâ”lardan biri de إياه vb. mansup-munfasıl zamirlerde yer alan “hâ”dır. Basralı dilcilere göre hâ gāiblik belirtisi olan harf, “iyyâ” zamir; Kûfeliler’e göre ise hâ zamir, “iyyâ” destek (ımâd) harfidir (İbnü’l-Enbârî, II, 695). Mâlekī deهن، هم، هي، هو ve benzerlerinde asıl zamirin hâ olduğunu ve vâv, yâ, mîm ve nûn harflerinin hareke beyanı için getirildiğini söylemektedir (Raṣfü’l-mebânî, s. 472).

Bunların dışında başta Tay kabilesi lehçesi olmak üzere birçok lehçede hemzeler “hâ”ya dönüşmüştür. أنا yerine هنا، أنت yerine هنت gibi. Ayrıca “hâ”nın asıl harf iken düştüğü, zâid veya ivaz (bedel) olduğu bazı örnekler de vardır: شفة (düşmüş), هبلع (zâid), هراق (ivaz / bedel) örneklerinde görüldüğü gibi (İbn Cinnî, s. 569-571; İbnü’l-Enbârî, I, 210-212; İbn Usfûr, 1, 219; Radî elEsterâbâdî, II, 382-385).

“Hâ”nın hemze ile dönüşüme girerek pek çok benzer kelime oluşturduğu görülür (heyneme = eyneme [أينمة = هينمة], heşşe = eşşe [أش = هش], sahele = saele [صأل = صهل], hellâ = ellâ [ألا = هلا], ma’ = miyâh [مياه = ماء] vb.). “Hâ”nin diğer harflerle meydana getirdiği başlıca dönüşümler de şunlardır: hâ / ḥâ: feriha = ferihe (فره = فرح), mezeha = mezehe (مزه = مزح), kedeha = kedehe (كده = كدح), bedeha = bedehe (بده = بدح), melîh = melîh (مليه = مليح); hâ / ẖâ: hevâ’ = hava’ (خواء = هواء), tahâ = tahâ (طخا = طها); hâ / tâ: hibriye = tibriye (تبرية = هبرية); hâ / cîm: hâse = câse (جاس = هاس), hevâ = cevâ (= جوى هوى); hâ / bâ: mihzâr = mibzâr (مبذار = مهذار), heşşe = beşşe (بش = هش); hâ / ayn: rühb = ru‘b (رعب = رهب), râhe = râa (راع = راهـ); hâ / gayn: behete = begate (بغت = بهت), vehmiyyün = vagmiyyün (وغمي = وهمي), vehrun = vagrun (وغر = وهر); hâ / fâ: hevdec = fevdec (فودج = هودج); hâ / kâf: hüble = kuble (هبلة = قبلة), lehim = lekım (لقم = لهم); hâ / kâf: tehevvere = tekevvere (تكور = تهور), eşhel = eşkel (أشكل = أشهل); hâ / lâm: şâkehe = şâkele (= شاكل شاكه); hâ / nûn: tefekkehe = tefekkene (تفكن = تفكه); hâ / yâ: hâzihî (هذه [aslı: hâzî هذي]), hüneyhe (هنيهة [aslı: hüneyye → hüneyye هنية هنيوة]),

Arapça’ya Farsça’dan girmiş bazı kelimelerin sonundaki “hâ”ların da cîm veya “kāf”a dönüştürülmek suretiyle Arapçalaştırıldığı görülür (sâdeh → sâzec [ساده ساذج], benefşeh → benefsec [بنفشه بنفسج], nümûdeh → nümûzec [نموده نموذج], bâlûdeh → bâlûcec [بالوده بالوذج], tâzeh → tâzec [تازه تازج], cevseh → cevsak [جوسه جوسق] vb.).

“Hâ”nın, vakıf “hâ”sı olmamak şartıyla telaffuz kolaylığı için kendi cinsine id-gamı (هـ هـ هـ) câizdir; ancak aynı mahreç sahasını paylaştığı hemze ve elifle idgam ilişkisine girdiği görülmemektedir. “Hâ”nın sadece yakın mahreçten çıkan ḥâ ve ayın ile idgamı söz konusudur ve bunların her ikisinde de ister önce gelsin ister sonra gelsin daima “ḥâ”ya döner; çünkü ḥâ ağza daha yakın olduğundan onun telaffuzu diğerlerine göre daha hafiftir (ح هـ ح), (هـ ح ح), (ع هـ ح), (هـ هـ ح). Bu tür idgam özellikle Benî Temîm’de yaygındır (Radî elEsterâbâdî, III, 266) ve Sîbeveyhi’ye göre (ع ح هـ) tarzındaki idgam da câizdir (el-Kitâb, IV, 449-451).

Hâ harfi Arapça’da eril / dişil üçüncü şahıs ve üçüncü şahıs mülkiyet zamirlerini oluşturur: Hû (hüve) “o (erkek)”, kitâbuhû “onun (o adamın) kitabı”; hâ (hiye) “o (kadın)”, kitâbuhâ “onun (o kadının) kitabı” gibi. Hâ ayrıca Allah adının başına geldiğinde yemin ifade eder ve elifli, elifsiz olarak dört şekilde söylenir: Hâ-Allahi (ها ألله), he-Allāhi (هألله), hâ’llāhi (هآلله), ha’llahi (هالله). Hâ Farsça’da ise çoğul son ekidir: Hâne-hâ (evler) gibi.

Ana Türkçe’de bulunmayan h sesi, İslâmiyet’in Orta Asya’ya girmesi sonucu VIII. yüzyıldan itibaren Arapça’nın etkisiyle çeşitli lehçelerde ve daha çok “ka”dan gelişerek kendini hissettirmeye başlamış ve yerine göre ḫ şeklinde telaffuz edilerek هـ’nin yanı sıra خ harfiyle de yazılmıştır (kangı > hangi, kağan > hakan gibi). Bu arada Arapça’dan alınan kelimelerdeki “ḥâ”lar da hâ ve “ḫâ”ya dönüşmüş (bk. HÂ; HÂ), bazı hallerde ise yazılmakla birlikte telaffuz edilmemiştir (Muḥammed > Mehmed > Memet, Aḥmed > Âmed, Maḥmûd > Mamut ve Rumeli-Batı Trakya ağızlarında görülen Hasan > Asan, Hüseyin > Üseyin gibi [bu ağızlarda kelime başlarındaki “hâ”lar da telaffuz edilmemektedir: hep > ep, haydi > aydi gibi]). Hâ harfi Farsça’da ve Osmanlıca’da kelime sonlarında a, e (ه ,ة) seslerini elde etmek için de kullanılır (bk. DİA, XI, 40).

Hâ, özellikle sülüs ve nesih yazılarındaki şekli göze benzetildiğinden (bk. Baltacıoğlu, s. 150), halk arasında “gözlü ne” diye de anılır. Bu benzerlikten hareketle, hat sanatında bilhassa “âh” kelimesinin yer aldığı “âh mine’l-aşk” (آه من العشق) “âh teslîmiyyet” (آه تسليميت) gibi kompozisyonlarda hâ harfinin, istifin imkân verdiği ölçüde celî yazılarak ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu ibareler halk resmi karakterinde düzenlendiğinde ise “hâ”nın (هـ) gözlerinden yaş akıtılması vazgeçilmez bir unsur olarak

tekrarlanır (DİA, IV, 20-21). Bu özellik, son devir Türk şiirinde ayrı bir yeri olan Âsaf Hâlet Çelebi'nin bir şiir kitabının adında (He, İstanbul 1942) ve burada yer alan aynı isimli şiirinde tekrarlanan, "He'nin iki gözü iki çeşme aaahhh" mısralarıyla edebiyata da aksetmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-'Arab, "lṭm", "hâʾ" md.leri; J. W. Redhouse, A Turkish and English Lexion, İstanbul 1890 → İstanbul 1978, s. 2153-2154; Ribhî Kemâl, el-Muʿcemu'l-ḥadîs̱: ʿİbrî-ʿArabî, Beyrut 1975, s. 18; Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-Ḥurûf (S̱elâs̱etü kütüb fi'l-ḥurûf içinde, nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1402/1982, s. 46, 47; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, III, 220; IV, 144, 159-166, 236, 238, 433-434, 449-451; Ebû Mishal el-A'râbî, Kitâbü'n-Nevâdir (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1380/1961, s. 28, 60, 66, 80, 97, 103, 104, 171, 297, 403; İbnü's-Sikkît, Kitâbü'l-Ḳalb ve'l-ibdâl (nşr. A. Haffner), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Mütenebbî), s. 25-28, 32; Müberred, el-Muḳteḍab (nşr. M. Abdülhâliḳ Adîme), Beyrut 1382/1963, I, 60, 192, 194-195, 207-209, 232-233, 241-242; II, 93, 111, 140, 241, 269; III, 152, 170; Zeccâcî, el-İbdâl ve'l-muʿāḳabe ve'n-neẓaʾir (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dtmaşk 1381/1962, s. 29-33, 53, 101-103; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü'l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379/1960, I, 87-89, 152, 256, 313-327, 348-352; Ebû Ali el-Fârisî, et-Taʿlîḳa ʿalâ Kitâbi Sîbeveyhi (nşr. Avd b. Hamed el-Kavzî), Kahire 1410/1990, I, 383-385; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati'l-ʿirab (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, s. 44, 46-47, 60, 64, 551-571; İbn Sînâ, Meḫâricü'l-ḥurûf (nşr. Pervîz N. Hanlerî), Tahran 1333, s. 13, 25, 38, 45; İbnü'l-Bâziş, el-İḳnâʿ, I, 314, 492; Ahmed b. Muhammed er-Râzî, Kitâbü'l-Ḥurûf (S̱elâs̱etü kütüb fi'l-ḥurûf içinde, nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1402/1982, s. 134, 137, 139, 140, 141, 143-144, 151; İbnü'l-Enbârî, el-İnṣâf fî mesaʾili'l-ḫilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikr), I, 210-221; II, 695; İbn Dürüsteveyh, Kitâbü'l-Küttâb (nşr. İbrahim es-Sâmerrâî v.dğr.), Küveyt 1397/1977, s. 85-86, 88-89; Herevî, Kitâbü'l-Üzhiyye fi'n-naḥv, Râgıb Paşa Ktp., nr. 1131/1-2, vr. 50b-52a-; Ali b. Süleyman el-Haydere, Keşfü'l-müşkil (nşr. Hâdî Atiyye Matar el-Hilâlî),

Bağdad 1404/1984, II, 278-280, 356-359, 370; Ebû Amr ed-Dânî, el-İdġāmü'l-kebîr fi'l-Ḳurʾân (nşr. Züheyr Zâhid), Beyrut 1414/1993, s. 50-52; İbn Yaîş, Şerḥu'l-Mufaṣṣal, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), X, 2-5, 42-45, 123, 128-129, 136-137; Ebû Şâme el-Makdisî, İbrâzü'l-meʿânî min Ḥırzi'l-emânî (nşr. İbrahim Atve İvaz), Kahire 1402/1982, s. 748-752; İbn Usfûr, el-Mümtiʿ fi't-taṣrîf (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1407/1987, I, 204, 217-219, 348-351; II, 624-662, 668-669, 676, 679-682; Radî elEsterâbâdî, Şerḥu'ş-Şâfiye (nşr. M. Nûr el-Hasan v.dğr.), Beyrut 1402/1982, II, 277, 294-301, 382-385; III, 208, 222-225, 250-251, 264-266, 276-277; Ahmed b. Abdünnûr el-Mâleḳî, Raṣfü'l-mebânî (nşr. Ahmed M. el-Harrât), Dımaşk 1405/1985, s. 100-101,463-468,472; Safedî, Ġavâmiḍu'ṣ-Ṣıḥâh (haz. İsmail Durmuş, doçentlik takdim tezi, 1992), Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, s. 14-16, 20-21, 24-26; Zerkeşî, el-Burhân, IV, 431; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 24, 238-239; Süyûtî, el-Müzhir, I, 462, 466, 469, 472-473; II, 244-245; Zekeriyyâ el-Ensârî, el-Maḳṣıd li-telḫîsi mâ fi'l-Mürşid (Üşmûnî, Menârü'l-hüdâ içinde), Kahire 1398/1973, s. 15-21; Desûḳī, Ḥâşiye ʿalâ Muġni'l-lebîb, Kahire 1358, II, 11-12; Naim Hâzım Onat, Arapçanın Türk Diliyle Kuruluşu, İstanbul 1944, I, 102-110, 119, 122, 125,126-127; Hüseyin Küçükkalay, Kur'ân Dili Arapça, Konya 1969, s. 234-235; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Türk Plastik Sanatları, Ankara 1971, s. 86, 116, 150; Abbas Hasan, en-Naḥvü'l-vâfî, Kahire 1975, IV, 236, 585, 590, 591; S. Moscati, An Introduction to the Comparative Grammar of the Sernitic Languages, Wiesbaden 1980, s. 38-42; İsmail Karaçam, Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri, İstanbul 1984, s. 198-208, 218, 245-249, 254, 331, 360, 374, 400-401; Gānim Kaddûrî el-Hamed, ed-Dirâsâtü'ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi't-tec-vîd, Bağdad 1406/1986, s. 185-186, 192-193, 257, 326, 329; H. Fleisch, Traité de philologie arabe, Beyrut 1986, I, 36, 210, 213, 219, 224, 235-236; a.mlf., "Hāʾ", EI$^{2}$ (Fr), III, 1; Hamîd S. Kanînî, Muʿcemü'l-müʾenneṡâti's-semâʾiyye, Beyrut 1407/1987, s. 8-18, 37; Mişel Asî v.dğr., el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fi'l-luġati ve'l-edeb, Beyrut 1987, II, 1277-1278; Azîze Fevvâl Bâbestî, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fi'n-naḥvi'l-ʿArabî, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), II, 1193-1194; J. Cantineau, "Esquisse d'une phonologie de l'arabe classique", Bulletin de la société de linguistique Paris, XLIII, Paris 1946, s. 93-140; H. Baver, "Hâ", İA, V/1, s. 1; Mustafa Uzun, "Aşk [Edebiyat, Kültür ve Sanat]", DİA, IV, 20-21; Rekin Ertem, "Elifba", a.e., XI, 40.

İsmail Durmuş

# HÂ MÎM

(حم)

Kur'ân-ı Kerîm'de yedi sûrenin başında bulunan ve kendi adlarıyla kıraat edilen harfler

(bk. HURÛF-ı MUKATTAA).

# HABÂBÎ

(الحبابي)

Muhammed Azîz el-Habâbî (ö.1923-1993)

Faslı ilim ve fikir adamı, yazar.

25 Aralık 1923’te Fas’ta doğdu. Bu şehirdeki Mevlây İdris Lisesi’nde talebe iken milli mücadele hareketine iştirak etti; bu mücadelenin önde gelen kuruluşlarından olan Hizbü’ş-şûrâ ve’l-istiklâl’de yer aldı. Katıldığı gösteriler sebebiyle 1945’te Fransızlar tarafından tutuklanarak on sekiz aya mahkûm edildi. Sekiz ay hapis yattıktan sonra işkenceye mâruz kaldığı ortaya çıkınca serbest bırakıldı (1946). Sorbonne Oniversitesi’nin felsefe bölümünde doktorasını tamamladıktan sonra 1952-1959 yılları arasında Fransa’da Centre National de la Recherche Scientifique’te çalıştı.

1959’da Fas’a dönen Habâbî (Batı dillerinde adı Lahbabi), Külliyetü’l-âdâb ve’l-ulûmi’l-insâniyye’de felsefe profesörü, 1961’de aynı fakülteye dekan oldu. 1969’da Cezayir Üniversitesi’nde felsefe dersi verdi ve oradaki yüksek öğretim bakanlığında müsteşar olarak görev yaptı. 1974’te Fas’a dönerek Fas Üniversitesi’nde öğretim üyeliğine tayin edildi. Habâbî bu arada birçok kültürel faaliyete de öncülük etti ve Fas Yazarlar Birliği’ni kurdu, bu birlik adına bir dergi yayımlamaya başladı. Ayrıca Fas Felsefe Derneği’ni kurarak bu dernek adına da bir dergi çıkaran Habâbî, Académie des Sciences d’Outremer (Paris), el-Ekādimiyyetü’l-melekiyyetü’l-Mağribiyye (Rabat), Mecmau’l-lugati’l-Arabiyye (Kahire) ve diğer bazı kuruluşlara üye oldu.

Araştırmaları ve yazıları hem Fas’ta hem de Fas dışında Habâbî’ye birçok ödül kazandırmıştır. Habâbî felsefeden şiire, hikâyeden romana ve köşe yazısından dil araştırmalarına kadar farklı alanlarda ustaca kalem oynattığı gibi Fransızca’yı da Arapça kadar mükemmel bildiğinden her iki dilin kültürüne hizmetleri olmuştur.

1950’lerde ve 1960’ların başında realist personalizm (eş-şahsâniyye, şahsiyetçilik) filozofu olarak tanınan Habâbî 1960’ların ortalarında İslamcı personalizme, 1970’lerin ortalarında ise “yarıncılık” (el-gadiyye) adını verdiği felsefeye yöneldi. Bu arada bir kimlik araştırmasına girdi. Zira bir taraftan akılcı,

şahsiyetçi ve insanî özelliklere sahip İslâm kültürünün soylu mazisine duyduğu özlem, diğer taraftan çağdaş Batı bilimi ve kültürünün ezici hâkimiyetiyle karşı karşıya bulunması onu ardarda gelen düşünce değişimlerine yöneltmiştir. Ancak Habâbî bu arayışı sürdürürken hiçbir zaman tek cepheli düşünen ve dar kalıplara sıkışan bir filozof değil, hem İslâm felsefesinde hem çeşitli akımlarıyla Batı felsefesinde veya Batı ve İslâm felsefesini bir araya getirme eğilimleri karşısında toparlayıcı, uzlaştırıcı ve geliştirici bir düşünür olmuştur. İslâm kültürünün çeşitli yönleriyle Batı ilmi ve düşünce akımları arasında uzlaşma noktaları bulmaya çalışan Habâbî, insan düşüncesini zenginleştiren dengeli bir sistem oluşturmaya gayret etmiştir. Habâbî ayrıca bütün kültürlerin geniş bir harmanlamasını yaparak senteze ulaşmaya çalışmış, böylece diğer filozofların içine düştüğü düalizm açmazından da kurtulmuştur.

Habâbî’nin felsefesi personalizm ekseni etrafında yoğunlaşmaktadır. Çünkü ona göre her insanın “varlıktan “şahıs”a dönmesi ve kendi muhiti içindeki özel kimliğine kavuşması, “kişileşme” (teşahhus) diye adlandırdığı bir süreç içinde gerçekleşmektedir. Bu da insanların hayat boyunca yaşadıkları bütün hissî, içtimaî, kültürel ve dinî faaliyetlerle sanat ve dil faaliyetlerinin toplamından meydana gelir. Buna göre kişileşme, “ben” ile âlem arasındaki dinamik ilişki çerçevesinde aklî, vicdanî, cismanî ve içtimaî bütün boyutlarıyla insanı kuşatan bir fiildir. Bu anlamıyla kişileşme, insanın başkalarıyla ve tabiî çevresiyle münasebetlerinin geçmişiyle irtibatı ve geleceğe bakışının bir hâsılasıdır. Habâbî’ye göre insanoğlu bütün değişmelere konu olduğu gibi bu değişmelerin etkisi altında da kalmıştır. Başka bir ifadeyle insan sürekli biriken arazlar toplamı olduğundan bir kişinin hayat boyunca tek bir kimliğe sahip olması imkânsızdır. Bu sebeple Habâbî’nin felsefesi bazı yönleriyle Eş‘ariye kelâmı ve İbn Sînâ felsefesindekine benzeyen bir araz anlayışına sahiptir. Fakat Habâbî’nin bu araz felsefesinin insanî bir karakteri vardır. Zira kişileşme yalnız insan için söz konusudur ve insan düşüncesinin temelini, ümitlerinin en üst noktasını

teşkil eder.

İlk felsefî yazılarında Habâbî kendi personalizmini realizm olarak nitelendirmişti. Çünkü ona göre her filozof, kendi felsefesini anlamlı ve yararlı kılmak için bu felsefeyi çağının tabiatından ve kendi realitesinden üretmelidir. Ancak onun realizmi maddecilikle uyuşmaz; zira realitenin tahlili ve değiştirilmesi ameliyesinde düşünce, ruh ve imanın rolünü inkâr etmez; aksine şahıs ve toplum düzeyindeki dengenin bozulmaması için madde ile ruhun uzlaştırılmasını ister. Habâbî'nin realizmi yükselme ve gelişmeyle de bağdaşmaktadır. Kişileşme yeterli değildir; her fert "var olan"dan (kâin) kişiye dönüşmektedir. Ancak özü bakımından kemale ermesi, ferdiyetten insana yükselmesiyle sağlanabilir. Habâbî bu dönüşüme "teâlî" (yükselme, gelişme) veya "teennüs" (insan olma) adını vermektedir. Ona göre insan olma gerçekleşince artık insanlar arasındaki psikolojik, içtimaî ve tarihî ayrılıklar, bu arada ırk, kültür ve mezhep taraftarlığı ortadan kalkarak insanoğlu tarihe, âleme ve insanlığa açılmış olur. Ferdî menfaatlerle genel menfaatler birleşir. Bu durumda fert bütün insanlığı kucaklamış olur ve onunla tek bir bütün haline gelir.

Habâbî'nin personalizmi İslâmî'dir; çünkü felsefî hareket noktasını İslâmiyet'ten ve şehâdetten almıştır. Buna göre İslâmiyet hoşgörü ile akılcılık ve şahsiyetçilikle eş anlamlı olduğu gibi yine İslâm, insanı bağlarından kurtarıp kendi benliğine kavuşturan özgürlük vesilesidir. İslâmî personalizm açısından gerçek müslüman mezhep taassubuna, aşırı tarikat görüşlerine veya gnostik sembolcülüğe kurban olup gitmez, bunlardan kendini sıyırabilir. Gerçek müslüman kendi âlemine açılmış, rabbinin buyruğuna boyun eğmiş ve şeriatını basiretli bir şekilde bütün çabalarıyla yerine getirmiş olan insandır.

Habâbî, "yarın" anlamına gelen Arapça gad kelimesinden kendi felsefesinin son aşamasını belirten gadiyye (yarmalık) terimini icat etmiştir. Bu terim çağdaş âlim için geleceğin ne kadar önemli olduğunu ortaya koyar; gelecekte devletlerin, milletlerin ve kültürlerin sınırlarının aşılacağı, medeniyet ve iktisat meselelerinin ve bilhassa Batı merkeziyetçiliğinin yok olacağı ümidine işaret eder. Onun yarmalığı, insanoğluna bütün medeniyetlerin eşit olarak katıldığı, ilerlemiş âlemle geri kalmış âlem arasındaki farklılığın giderildiği, sevgi, adalet ve anlayışın hâkim olduğu,

insanların kinden, kültür ve ırkçılık taassubundan arındığı, kişinin bir araç değil amaç olarak kendi değerinin farkına varıp yeniden kendine güven kazandığı bir geleceği kurmanın ümididir.

Mine’l-kâ ͗in ile’ş-şaẖṣ adlı kitabında insanı insan olarak ele alan Habâbî, eş-Şaẖṣâniyyetü’l-İslâmiyye adlı eserinde de insanoğlunu mümin olarak ele almıştır. Onun yarmalıkla ilgili yazıları bir yandan insanoğlunun gelecekteki değerlerine, varlığına ve haysiyetine yönelik tehlikeleri dile getirirken öte yandan insanlığa yakışır bir geleceğin projesini çizmiştir.

Habâbî’nin felsefesi geleceğe dönük, gelişmeci ve eleştirici bir felsefedir. Habâbî araştırmalarında insan gerçeğini en doğru ifade edecek, insanın varlık şartlarını değiştirecek yeni düşüncelerin peşinde olmuştur. Zira bugünün insanı ya kendisini ve âlemi değiştirme ya da yok olup gitme seçeneğiyle karşı karşıyadır. Onun felsefesi insanın akıl, vicdan, iman ve ilim boyutlarını göz önünde tutan, bütün dinî, fikrî ve estetik bilimlerden ilham alan geleceğe dönük bir felsefedir. Habâbî’nin felsefesinin eleştirici oluşu, onun bütün görüşlere açık olması, kendi kimliğinden ve kişilik özelliklerinden sıyrılıp yabancılar içinde erimeden kendini eleştirme cesaretini göstermesi anlamına gelir. Böylece Habâbî kendini totaliter, tutucu ve çekingen düşüncelerden koruduğu gibi gerçeğe tek boyutlu bir açıdan bakan düşüncelere de felsefesinde yer vermemiştir. Bu bakımdan onun felsefesi hareket noktaları, bakış açıları, düşünce üslûbundaki zenginlik yönünden çeşitlilik arzederken bu çeşitliliğin yegâne hedefi olarak insanı insan olması itibariyle saadete erdirmeyi amaçladığı için de tek boyutlu bir felsefedir. Ancak Habâbî, örnek bir İslâmî düşünür olarak başka düşüncelere de açık olmakla beraber o düşünce sahiplerine ne yukarıdan bakmış ne de onlar karşısında küçülmüştür.

Habâbî fikirlerini daha geniş kitlelere duyurmak amacıyla Fransızca yazdığı şiirlerle Arapça ve Fransızca kaleme aldığı hikâye ve romanlarında geri kalmış üçüncü dünya ülkelerinin insanını; onun huzursuzluğunu, hem kendi medeniyeti hem de Batı medeniyeti çarkı altında ezilmişliğini, değerler çıkmazını dile getirmiştir. Ayrıca Batı medeniyeti modelinin çağın problemlerini çözmede ve gitgide çoğalan çıkmazları açmada insanlığa hiçbir şey kazandırmadığını belirten Habâbî yine de gelecekte insanlığın karanlıklardan aydınlığa çıkacağına

inanmıştır. Habâbî, edebî eserlerinde geri kalmış dünyanın müslüman bir ferdi olarak dünyaya açılmıştır. Bu eserler yazarın şahsî problemlerini, ön yargılarını veya eski yerli kültürünü dile getirmek için değil tam aksine başkalarına ulaşmak, onlarla diyalog kurmak ve insanlığın beklediği alternatifleri sunmak için yazılmıştır.

Habâbî'nin eserleri bütün Mağrib aydınlarını etkilemiştir. Mağribli fikir adamlarının yeni felsefî konu, düşünce ve fantezi olarak onun yazılarını ele almaları buna bir delildir. Habâbî benlik ve yozlaşma, kendini ve başkasını birlikte eleştirme, Arap ve İslâm akılcılığının tenkidi, modernizmle öz kültür arasındaki meseleler ve Batı merkeziyetçiliğinin tenkidi gibi konulara dair yazılarıyla önder bir fikir adamı olmuştur.

Eserleri. Habâbî'nin Arapça ve Fransızca kaleme aldığı eserleri defalarca basılmış ve önemli bir kısmı çeşitli Doğu ve Batı dillerine çevrilmiştir. Fransızca eserlerinde adını Lahbabi şeklinde yazmış ve Fransızca'dan Türkçe'ye tercüme edilen eserlerinde bu isim kullanılmıştır. Belli başlı eserleri şunlardır: 1. De l'être à la personne, essai de personnalisme réaliste (Paris 1954). Mine'l-kâʾin ile'ş-şaẖṣ, dirâsût ti'ş-şaẖṣâniyyeti'l-vâḳıʿiyye adıyla Arapça olarak da basılmıştır (Kahire 1962, 1967, 1983). 2. Du clos à l'ouvert: vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine (Casablanca 1961). Mine'l-münġaliḳ ile'l-münîetih: ʿişrûne ḥadiṯen ʿani'ṣ-ṣeḳāfâti'l-ḳavmiyye ve'l-ḥaḍâreti'l-insâniyye adıyla Arapça'ya çevrilen eser (trc. Muhammed Berrâde, Kahire 1971, 1983) Kapalıdan Açığa: Millî Kültürler ve Medeniyet adıyla Türkçe'ye de tercüme edilmiştir (trc. Bahaettin Yediyıldız, İstanbul 1980). 3. Le personnalisme musulman (Paris 1967, 3. bs.). Habâbî'nin en önemli eserlerindendir. eş-Şaẖṣâniyyetü'l-İslûmiyye adıyla genişletilip Arapça olarak basılmış (Kahire 1969, 1983), ayrıca İslâm Şahsiyetçiliği adıyla Fransızca'dan Türkçe'ye tercüme edilmiştir (trc. İsmail Hakkı Akın, İstanbul 1972). 4. Ibn Khaldūn (Paris 1968). İbn Ḫaldûn muʿâṣıran adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (trc. Fâtıma el-Câmiî el-Habâbî, Beyrut, ts. [Dârü's-sekāfe]). 5. Liberté ou libération? (Paris 1956). Mine'l-ḥürriyyât ile't-teḥarrür adıyla ve çeşitli ilâvelerle Arapça olarak da yayımlanmıştır (Kahire 1972, 1983). 6. L'ère de la détraumatisation (Beyrouth 1965). 7. La rose se meurt (Rabat-Paris 1987). 8. Chants d'espérance (le Puy 1952). 9. Ma voix à la recherche de sa voie (Paris 1968). Ṣavtî yebḥaṣü ʿan ṭarîḳih adıyla Arapça olarak da basılmıştır

(Dârülbeyzâ, ts. [Dârü’l-kitâb]). 10. Mefâhîmü mübheme fi’l-fikri’l-ʿArabiyyi’l-muʿâṣır (Kahire 1990). 11. Misères et lumières (Paris 1958, 1959; Casablanca 1961). Büʾûs ve Żiyâʾ adıyla Arapça olarak da yayımlanmıştır (Beyrut, ts. [Menşûrâtü Uveydât]). 12. el-Muʿîn fî muṣṭalaḥâti’l-felsefe ve ʿulûmi’l-insâniyye (Dârülbeyzâ, ts. [Dârü’l-kitâb]). Felsefe ve beşerî ilimlerle ilgili Fransızca-İngilizce-Arapça terimler sözlüğüdür. 13. Müfekkirû’l-İslâm (Rabat 1946). 14. Le monde de demain: Le tiers-monde accuse (Casablanca 1980). 15. İksîrü’l-ḥayât (Kahire 1986). 16. Florilège de poésie arabe et berbère (Paris 1964). 17. La crise des valeurs (Paris 1987; eserlerinin bir listesi için bk. Nedve tekrîmiyye li’l-müfekkiri’l-kâtib Muḥammed ʿAziz el-Ḥabâbî, s. 23-26).

## BİBLİYOGRAFYA

Habâbî, Mine’l-ḥürriyyât ile’t-teḥarrür, Kahire 1972, s. 212-222, 237; a.mlf., eş-Şaḫṣâniyyetü’l-İslâmiyye, Kahire 1983, s. 9-48; a.mlf., Mine’l-kâʾin ile’ş-şaḫṣ, Kahire 1983, s. 5-7, 83-101, 107, 173; Süleyman Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, İstanbul 1981, s. 218-219; Muhammed Vâkidî, “Mine’ş-şaḫṣâniyyeti’l-vâḳıʿiyye ile’l-ġadiyye”, Ḥıvâr felsefî: Ḳırâʾetü’n-naḳdiyye fi’l-felsefeti’l-ʿArabiyyeti’l-muʿâṣıra, Dârülbeyzâ 1985, s. 89-101; Salim Yefût “el-Hâcisi’s̱-s̱âlis̱î fî felsefeti Muḥammed ʿAzîz el-Ḥabâbî”, el-Felsefe fi’l-vaṭani’l-ʿArabiyyi’l-muʿâṣır (nşr Merkezü dirâsâti’l-vahdeti’l-Arabiyye), Beyrut 1985, s. 261-273; Medḫal ilâ aʿmâli Muḥammed ʿAzîz el-Ḥabâbî el-edebiyye ve’l-felsefiyye, Dârülbeyzâ 1986; Nedve tekrîmiyye li’l-müfekkiri’l-kâtib Muḥammed ʿAzîz el-Ḥabâbî, Rabat 1411/1990, s. 23-27, 189-195; M. Fuâd Ammûr, “el-Ġadiyye ve’l-fîkrü’t-tenmeviyyü’l-iḳtiṣâdî”, a.e., s. 31-37; Abdülhamîd el-Mürsilî, “Mine’ş-şaḫṣâniyye ile’l-ġadiyye”, a.e., s. 45-53; M. Mustafa el-Kabbâc, “Mevḳıʿu’l-ġadiyye fî felsefeti’l-Ḥabâbî”, a.e., s. 55-58; Muhammed el-Misbâhî, “Min tecâhüli’ş-şaḫṣ ilâ münâheḍati’l-kâʾin: naẓariyye fî laḫẓati’l-Ḥabâbî el-felsefiyye”, a.e., s. 63-73; Sigrid Hunke, “Mohamed Aziz Lahbabi-Philosoph, Poet und Patriot”, Zeitschrift für Kulturaustausch, XXI/2, Stuttgart 1971, s. 123-129; Bekrî Alâeddin, “eş-Şaḫṣâniyyetü’l-İslâmiyye”, el-Maʿrife, sy. 177, Dımaşk 1979, s. 16-148; Nurten Gökalp,

“İslâm ve Hristiyan Personalizmi Üzerine”, Felsefe Dünyası, sy. 16, Ankara 1995, s. 92-99.

Muhammed el-Misbâhî

# HABBÂB b. ERET

(خبّاب بن الأرت)

Ebû Abdillâh Habbâb b. el-Eret b. Cendele et-Temîmî (ö. 37/657-58)

İslâmiyet'i ilk kabul eden sahâbîlerden biri.

Künyesi Ebû Yahya ve Ebû Muhammed olarak da kaydedilir. Aslen Temîm kabilesinden olmakla beraber Câhiliye döneminde büyük bir ihtimalle Irak taraflarında esir alınıp Mekke'de satıldığı ve sonunda Ümmü Enmâr bint Sibâ' el-Huzâiyye adlı bir kadının kölesi olduğu için Huzâî nisbesiyle de anılır. Müslüman olduklarını ilk defa açıklayan Hz. Ebû Bekir, Bilâl-i Habeşî, Suheyb-i Rûmî ve Ammâr b. Yâsir'in yanında o da bulunuyordu. Habbâb bazı kaynaklarda altıncı, bazılarında yirminci müslüman olarak zikredilir. Utbe b. Gazvân'ın kölesi olan bir diğer Habbâb ile de karıştırılan ve demircilik yapan Habbâb b. Eret, okuma yazma bildiği için bazı müslümanlara yeni nazil olan âyetleri öğretirdi. Bir defasında Tâhâ sûresinin ilk âyetlerini bir sayfaya yazıp Hz. Ömer'in kız kardeşi Fâtıma ile kocası Saîd b. Zeyd'e öğretirken henüz İslâmiyet'i kabul etmemiş olan Ömer içeriye girmiş, ancak dinlediği âyetlerin tesiriyle müslüman olmak istediğini bildirince Habbâb ona Resûl-i Ekrem'in gizlendiği yeri haber vermiş ve müslüman olması için daha önce Resûlullah'ın dua ettiğini söylemişti.

İslâmiyet'i kabul ettikleri için işkence gören kölelerden biri olan Habbâb'a bazan kızgın taşlar üzerinde işkence edilirdi. Nitekim hilâfeti zamanında Hz. Ömer'i ziyarete giden Habbâb'a halife, "Yanıma gel, bu meclise Ammâr'dan sonra senden daha lâyık kimse yoktur" diye iltifat etmiş, Habbâb da yıllar sonra bile izleri silinmeyen sırtındaki işkence kalıntılarını göstermişti (İbn Mâce, "Muḳaddime", 11). Habbâb müşriklerin işkencesine dayanamayıp Resûl-i Ekrem'e, "Bize yardım dilemeyecek, Allah'a bizim için dua etmeyecek misin?" demiş, Resûlullah da geçmiş ümmetler içinde daha ağır işkencelere mâruz kaldıkları halde dinlerinden dönmeyen müminlerin bulunduğunu anlatmış, yakında kurtulacaklarını söyleyerek

kendilerine sabır tavsiye etmişti (Buhârî, “İkrâh”, 1, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 29).

Habbâb yaptığı birkaç kılıcı Kur’an’da “ebter” diye nitelendirilen Âs b. Vâil’e satmış, fakat parasını alamamıştı. Âs ona dinini terketmedikçe borcunu ödemeyeceğini

söyleyince Habbâb, “Senin ölüp tekrar dirildiğini görmedikçe bu işi yapmam” demiş, Âs’ın, “O halde kıyamet gününde gel, o gün benim malım da olacak, evlâdım da, o zaman öderim” diye alay etmesi üzerine kaynakların belirttiğine göre Meryem sûresinin 77-80. âyetleri nazil olmuştur.

İlk muhacirlerden olan Habbâb, Medine’ye hicret edince Mikdâd b. Amr gibi bazı bekâr müslümanlarla birlikte Külsûm b. Hidm’in evine misafir oldu ve Külsûm’un Bedir Gazvesi’nden önce vefatına kadar onun evinde kaldı. Daha sonra diğer kimsesiz muhacirlerle birlikte Sa‘d b. Ubâde’nin evine geçti. Resûlullah, muhacirlerle ensar arasında kardeşlik bağı kurduğu zaman Habbâb’la Cebr b. Atîk’i kardeş yaptığını açıkladı. Habbâb’ı Hırâş b. Sımme’nin âzatlısı Temîm ile kardeş yaptığı da rivayet edilmektedir. Başta Bedir olmak üzere bütün gazvelere iştirak eden Habbâb Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra Kûfe’ye yerleşti. İslâm fetihleri sırasında Irak seferlerine katıldı. Sıffîn ve Nehrevan savaşlarında bulunduğu yolunda daha çok Şiî kaynaklarında yer alan rivayetleri (Nasr b. Müzâhim, s. 506; İbn Ebü’l-Hadîd, XVIII, 172) kabul etmek mümkün değildir. Zira Habbâb hayatının son yıllarında bu savaşların cereyan ettiği tarihlerde ağır bir hastalığa yakalanmıştı. Resûlullah yasaklamamış olsaydı çektiği ıstırap yüzünden ölmeyi temenni edeceğini söylerdi. Fetih yıllarında yaşayan müslümanlarla birlikte Habbâb da rahata ve servete kavuştuğu için mükâfatlarının dünyada verilmiş olabileceği endişesiyle huzursuzluk duyar, yokluk içinde yaşayıp ölen arkadaşlarına imrenirdi. Kendisi için hazırladığı kefen bezine bakar, Hz. Hamza ve Mus‘ab b. Umeyr gibi sahâbîlere bir kefen bulamadıkları günleri hatırlayarak hüzünlenirdi (Buhârî, “Cenâʾiz”, 27, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 45, “Meġāzî”, 17, 26, “Merḍâ”, 19, Müslim, “Cenâʾiz”, 44, “Ẕikir”, 12).

Habbâb b. Eret 37 (657) yılında yetmiş üç veya altmış üç yaşlarında olduğu

halde Kûfe’de vefat etti. Onun 19’da (640) Medine’de öldüğü ve cenaze namazını Hz. Ömer’in kıldırdığı rivayeti doğru değildir. O zamana kadar Kûfe’de cenazeler evlerin avlusuna defnedildiği halde Habbâb vasiyyeti üzerine şehir dışına gömüldü. Daha sonra da Kûfe’de vefat edenler Habbâb’ın yanına defnedilmiş ve mezarının bulunduğu yer kabristan haline gelmiştir. Hz. Ali Sıffîn Savaşı’ndan dönünce Habbâb’ın kabrine giderek cenaze namazını kılmıştır.

Habbâb’ın birkaç çocuğu olduğu rivayet edilmekle beraber oğlu Abdullah’tan başkasının adı bilinmemektedir. Abdullah, babasının vefat ettiği yılın sonlarına doğru bir yolculuk sırasında karısıyla birlikte Hâricîler’in eline geçti. Haricîler ona Hulefâ-yi Râşidîn ve özellikle Hz. Ali hakkında ne düşündüğünü sordular. Abdullah’ın bu sahâbîleri övmesi üzerine kendisini ve hamile olan karısını öldürdüler (Taberî, V, 81-82).

Mükerrerleriyle birlikte 32 hadis rivayet eden Habbâb’ın rivayetleri Kütüb-i Şifte’de ve diğer hadis kitaplarında yer almaktadır. Bunlardan üçü Ṣaḥîhayn’de, ayrıca ikisi Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’de, biri Ṣaḥîḥ-i Müslim’de, çoğu ise Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde bulunmaktadır (V, 108-112; VI, 395-396). Kendisinden oğlu Abdullah ile Ebû Vâil Şakīk b. Seleme, Ebû Ümâme Sudey b. Aclân el-Bâhilî, Mücâhid b. Cebr, Mesrûk b. Ecda‘, Alkame b. Kays, Kays b. Ebû Hâzim gibi tabiîler rivayette bulunmuşlardır.

Mecîd Abdülhamîd, Habbâb’ın hayatına dair Ḫabbâb b. Eret ed-Dâʿiyetü’ṣ-ṣâbir adıyla bir risale kaleme almıştır (Bağdat 1980, 31 sayfa).

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 108-112; VI, 395-396; Buhârî, “İkrah”, 1, “Cenâʾiz”, 27, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 29, 45, “Meġāzî”, 17, 26, “Merḍâ”, 19, “Daʿavât”, 30, “Riḳāḳ”, 7, 16, “Temennî”, 6; Müslim, “Cenâʾiz”, 44, “Ẕikir”, 12; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 11; Vâkidî, el-Meġāzî, I, 100, 155; Nasr b. Müzâhim, Vaḳʿatü Ṣıffîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1401/1981, s. 325, 506, 530; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 271, 368-370, 383; II, 327; İbn Sa‘d, eṭ-

Ṭabaḳāt, III, 164-167; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 73, 288; a.mlf., el-Münemmaḳ, s. 244; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 316-317; Belâzürî, Ensâb, I, 175-180, ayrıca bk. İndeks; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-FazI), V, 61-62, 81-82; Dûlâbî, el-Künâ ve'l-esmâʾ, Haydarâbâd 1322, s. 79; İbn Ebû Hatim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 395; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, V, 101; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Kahire 1405/1985, IV, 54-81; Hâkim, el-Müstedrek, III, 381-383; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 143-147; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 423-424; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, I, 427-429; a.mlf., Telḳīḥu fühûmi ehli'l-es̱er (nşr. Ali Hasan), Kahire 1975, s. 127, 185, 391; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 114-117; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerḥu Nehci'l-belâġa (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1387/1967, XVIII, 171-172; Mizzî, Tehẕîbül-Kemâl, VIII, 219-220; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 37, 323-325; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: ʿAhdü'l-ḫulefâʾi'r-raşidîn, s. 562-564, 588; Fâsî, el-ʿİḳdü's̱-s̱emîn, IV, 300-303; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), I, 373; II, 258-259; amlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 133-134; Mehmed Zihni, el-Hakāik, İstanbul 1310, II, 17-20; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 71; M. J. Kister, "Khabbāb b. al-Aratt", EI$^2$ (Fr.), IV, 929-930.

M. Yaşar Kandemir

# HABBÂL

(الحبّال)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Saîd b. Abdillâh el-Habbâl (ö.482/1090)

Mısırlı hadis hafızı.

391'de (1000-1001) doğdu. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. İbn Hayyûn diye tanınan Mısır kadısı Muhammed b. Nu'man el-Kayrevânî'nin mevlâ*sı olduğu için Nu'mânî, kitap ticareti yaptığı için Kütübî nisbeleriyle anılmıştır. Kendisine "kürkçü" anlamına gelen Ferrâ' ve "iplikçi" anlamındaki Habbâl lakaplarının niçin verildiği bilinmemektedir.

Zehebî onun hocalarını zikrettikten sonra ilim tahsili için seyahat etmediğini, ancak herhalde hac maksadıyla Mekke'ye gittiğini, burada bazı âlimlerle görüştüğünü belirtmiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 496, 498). İbn Tağriberdî ise birçok ilmi tahsil ettiğini ve bu sebeple bazı ülkeleri dolaştığını kaydetmiştir (en-Nücûmü'z-zâhire, V, 129). 300'den fazla hocadan faydalandığı (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 498) göz önünde bulundurulduğunda tahsilini ilerletmek için seyahate çıkmış olması ihtimali kuvvet kazanmakta, bu görüşü benimseyen Selâhaddin el-Müneccid de o dönemde hadis ilminin yurdu sayılan Irak'a gitmiş olabileceğini ileri sürmektedir.

Habbâl başta Abdülganî el-Ezdî olmak üzere Ahmed b. Abdülazîz b. Sersâl ile Ebû Sa'd el-Mâlinî, Ebû Nasr es-Siczî, Münîr b. Ahmed el-Haşşâb ve Muhammed b. Fazl b. Nazîf gibi âlimlerden hadis öğrendi. Kendisinden de İbn Mâkûlâ, Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, Atâ b. Hibetullah el-İhmîmî ve Mâristan kadısı diye tanınan Ebû Bekir Muhammed b. Abdülbâki el-Bağdâdî rivayette bulundu. Hatîb el-Bağdâdî ve Ebû Ali es-Sadefî gibi âlimler ise ondan icâzet yoluyla hadis rivayet ettiler. Ancak Habbâl, icâzet yoluyla rivayet ederken söze "ahberenâ" (bize haber verdi) veya "haddesenâ" (bize rivayet etti) ifadeleriyle başlamayı uygun görmez, rivayete "ecâze lenâ fülânün" (bize filan kişi icazet verdi) diye başlanmasını

tavsiye ederdi.

İbn Mâkûlâ'nın sika kabul ettiği, İbnü'lKayserânî'nin de sika bir hadis hafızı olduğunu belirttiği Habbâl, hayatının son yıllarında Bâtınîler (Benû Ubeyd) tarafından hadis rivayetinden ve icâzet

vermekten menedildi; sürekli tehdit ve baskı altında tutuldu. Nitekim Ebû Ali es-Sadefî onu ziyaret etmek istediğinde kendisinden hiçbir şey okuyup dinlememek ve icâzet almamak şartıyla buna izin verildiğini, konuşmaya başladıklarında ise kötü niyetle gönderilmiş bir kişi olabileceği endişesiyle sorduğu soruları ilgisi olmayan cevaplarla geçiştirdiğini, kendisinin Endülüslü bir hacı adayı olduğunu açıklaması üzerine sözle icâzet verdiğini, fakat daha fazla konuşmak istemediğini belirtmiştir (bk. Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 497). Mâristan kadısı Ebû Bekir Muhammed b. Abdülbâki 476'da (1083-84) kendisinden hadis dinlediğine göre yasaklamanın bu tarihten sonra olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda bu yasağın sebebi zikredilmemekle birlikte Ebû Ali es-Sadefî'ye ait rivayeti kaydeden Zehebî'nin, bu rivayetin hemen ardından devrin idarecilerine beddua ettiğine, onların sünneti öldürüp Râfızîliği ve sapıklığı ihya ettiklerini söylediğine, Habbâl'in devrinin de Râfızîliğin ve ashaba sövmenin yaygınlaştığı (İbn Tağrîberdî, V, 3) Müstansır-Billâh el-Fâtımî dönemi (1036-1094) olduğuna bakılırsa bunun temelinde siyasî sebeplerin ve mezhep taassubunun bulunduğu ortaya çıkar.

Geçimini kitapçılık yaparak sağladığı için pek çok değerli esere sahip olduğu belirtilen Habbâl, 6 Zilkade 482'de (10 Ocak 1090) Mısır'da vefat etti. Bu tarihin Şevval 482 (Aralık 1089) olduğu da ileri sürülmüştür.

Eserleri. Habbâl'in günümüze ulaşan tek eseri Cüzʾ fîhi veleyâtü ḳavm mine'l-Mıṣriyyîn ve nefer sivâhüm min sene ḫams ve sebʿîn ve s̱elâs̱e miʾe adlı kitabıdır. Yıl esasına göre tertip edilen eserde 375-456 (985-1064) yılları arasında vefat eden 409 hadis âliminin -çok defa sadece vefat tarihleri belirtilerek-kısa biyografilerine yer verilmiştir. Eserin Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunan (Mecmua, nr. 78; Umumi, nr. 3814, vr. 213a-224a) tek yazma nüshası Selâhaddin el-Müneccid tarafından neşredilmiş (MMMA, II/2 [Kahire 1376/1956], s. 292-338), ayrıca Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd eseri Vefeyâtü'l-Mıṣriyyîn

adıyla yayımlamıştır (Riyad 1408/1988). Bazı müteahhir kaynaklarda (meselâ bk. Hediyyetü'l-ʿârifin, I, 9) Habbâl'e nisbet edilen Vefeyûtü'ş-Şüyûẖ adlı kitabın da aynı eser olması muhtemeldir. Kaynaklarda Habbâl'in Süfyân b. Uyeyne'ye ait âlî hadisleri topladığı zikrediliyorsa da bu eserin günümüze ulaştığına dair bir bilgi yoktur.

## BİBLİYOGRAFYA

Habbâl, Cüzʾ fîhi vefeyâtü ḳavm mine'l-Mıṣriyyîn ve nefer sivâhüm min sene ẖams ve sebʿîn ve s̱elâs̱e miʾe (nşr. Salahaddin el-Müneccid, MMMA, II/2 içinde), Kahire 1376/1956, nâşirin mukaddimesi, s. 286-295; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, II, 379; Zehebî, Teẕkiretü'l-huffâẓ, III, 1191-1196; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 495-503; Safedî, el-Vâfî, V, 355; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 3, 129; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 353-354; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2019; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 366; Hediyyetü'l-ʿârifin, I, 9; Brockelmann, GALSuppl., I, 572.

Tayyar Altıkulaç

# HABBÂZÎ

(الخبّازي)

Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî (ö.691/1292)

Hanefî fakihi.

629 (1232) yılında Mâverâünnehir şehirlerinden Hucend'de doğdu. Aynı yerde öğrenim gördükten sonra Hârizm'e giderek orada ilimle meşgul oldu ve ardından Bağdat'a geçti. Daha sonra Şam'a gelip el-İzziyye el-Berrâniyye Medresesi'nde ders okuttu. Hac için gittiği Mekke'de bir yıl mücâvir olarak kalan Habbâzî ardından Şam'a dönüp el-Hâtûniyye el-Berrâniyye Medresesi'nde ders vermeye başladı ve ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. Söz konusu medresede ders verebilmenin en önemli şartı zamanının en üstün Hanefî âlimi kabul edilmekti. Hayatından bahseden kaynaklar onun gerçekten de bu vasıfta bir âlim, fıkhın hem usulünü hem de fürûunu çok iyi bilen bir fakih, aynı zamanda ibadet ve zühd ehli bir kişi olduğunda ittifak etmişlerdir.

Leknevî, Habbâzî'nin Abdülazîz el-Buhârî'den (ö. 730/1330) ders okuduğunu zikretmekteyse de 1292 yılında vefat eden bir kimsenin 1330'da vefat eden bir hocadan ders aldığını kabulde ihtiyat gösterilmelidir. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Ebü'l-Abbas Ahmed b. Mes'ûd el-Konevî, Bedrü't-tavîl adıyla bilinen Dâvûd b. Ağlebek b. Ali er-Rûmî ve Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî en meşhurlarıdır.

Habbâzî'nin el-Muġnî fî uṣûli'l-fıḳh adlı eserini neşreden Muhammed Mazhar Bekā müellifin hayatından bahsettiği mukaddimesinde, Nuaymî'nin ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris'te (I, 505) İbn Kesîr'in de Habbâzî'nin öğrencilerinden biri olduğunu söylediğine işaret ettikten sonra, 1301'de doğan İbn Kesîr'in 1292'de vefat eden Habbâzî'ye öğrenci olmasının imkânsızlığına dikkat çekmiştir.

Habbâzî 25 Zilhicce 691 (7 Aralık 1292) tarihinde Şam'da vefat etti ve Sûfıyye Kabristanı'na defnedildi. Bazı kaynaklar onun 671 (1272) yılında öldüğünü

kaydeder (İbn Kesîr, XIII, 331; M. Mustafa el-Merâgī,II, 79).

Eserleri. 1. el-Muġnî fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Muhammed Mazhar Bekā, Mekke 1403/1983). En önemli eseridir. Üzerinde biri Habbâzî'ye ait olmak üzere (Princeton Üniversitesi Ktp., Yahuda, nr. 3713) on kadar şerh yazılmış olup müellifleri şunlardır: Alâeddin Ali b. Mansûr el-Makdisî, Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî, Şehâbeddin Ahmed b. İbrâhim el-Ayıntâbî, Cemâleddin Mahmûd b. Ahmed el-Konevî, Sirâceddin Ömer b. İshak el-Gaznevî, Mansûr b. Ahmed el-Hârizmî, İbnü's-Sâiğ ez-Zümürrüdî, Alâeddin Ali Esved, Muhammed b. Yûsuf el-İsbîrî ve Eyyûbîzâde Mustafa (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1749; el-Muġnî, nâşirin girişi, s. 11-15). Bunlardan Sirâceddin el-Gaznevî'ye ait şerhin I. cildinin, Sâtiryâ Efendi Zeyn tarafından Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde doktora tezi olarak edisyon kritiği yapılmış ve eser üç cilt halinde basılmıştır (Mekke 1406/1986). 2. Şerḥu'l-Hidâye. Hanefî fıkhının önemli kaynaklarından el-Hidâye'nin şerhidir. Değişik isimler altında çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin bazı nüshaları şu adlarla kaydedilmiştir: Müşkilâtü'l-Hidâye (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 780), Ḥaşiye ʿale'l-Hidâye (Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr. 616; Esad Efendi, nr. 89; Yeni Cami, nr. 406), Şerḥu'l-Hidâye (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 33; Turhan Vâlide Sultan, nr. 141), el-Kifâye fî şerḥi'l-Hidâye (Süleymaniye Ktp., Mahmud Paşa, nr. 212). 3. el-Hâdî fî uṣûli'd-dîn. Kelâma dair olan eserin bu adla (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2483) ve Kitâbü'l-Hâdî adıyla (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3169) kayıtlı yazma nüshaları mevcuttur.

## BİBLİYOGRAFYA

Habbâzî, el-Muġnî fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Mazhar Bekā), Mekke 1403/1983, naşirin girişi, s. 7-21; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 331; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 668; İbn Tağrîberdî. el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 212;

İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, s. 47-48; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Dımaşk 1367/1948,1, 505; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 189; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1022, 1749, 1750, 1826; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 419; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 151; Brockelmann, GAL, I, 476; Suppl., I, 657; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 787; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 63; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 315; M. Mustafa el-Merâgī, el-Fetḥu'l-mübîn, Beyrut 1393/1974, II, 79; Fahrettin Atar, "Abdülazîz el-Buhârî", DİA, I, 186.

Mahmud Rıdvanoğlu

# HABBE

(الحبّة)

Eski bir ağırlık, uzunluk, hacim ve alan ölçüsü birimi.

Sözlükte "tahıl ve benzeri bitkilerin tane, tohum veya çekirdekleri" anlamına gelir. Büyük küçük her tür tahıla hab ve bir tanesine habbe denir. Bu iki kelime Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde bu anlamda sıkça geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥabb", "ḥabbe" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "ḥabb", "ḥabbe" md.leri). Bazı âyetlerde bir şeyin küçüklüğünü veya azlığını vurgulamak için kullanılan habbe (bk. el-En'âm 6/59; el-Enbiyâ 21/47; Lokmân 31/16) buğday, arpa, mercimek, pirinç, hardal ve üzüm gibi pek çok mahsulün ortak adıdır. Bir görüşe göre ise habbe ile yalnızca arpa ve buğday kastedilir. Habbe ayrıca "parça" anlamına da gelmektedir. "Habbetü fıdda" ve "habbetü zeheb" gibi ifadelerde ise (Makrîzî, en-Nüḳūdü'l-İslâmiyye, s. 14) "kütle birimi" anlamında kullanılmaktadır.

Bir ölçü birimi olarak habbe, "altın ve gümüş para anlamındaki dinar ve dirhemle ağırlık ölçü birimi olan dirhem ve miskalin askatı" olarak tanımlanabilir. Bu ağırlık ölçüsü altın, gümüş, elmas ve inci gibi kıymetli mücevherlerin tartılmasında ve eczacılıkta ilâç dozajlarının belirlenmesinde kullanılırdı. Bizanslılar buna granum (Lat.), İranlılar ise dâne derlerdi. Bilindiği üzere ölçmede esas alınacak birimin maddî bir etalonuna (numune) ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacı karşılamak için metrik sisteme geçilmeden önce ölçü birimlerinin teşkilinde hardal, arpa, buğday, nohut ve keçi boynuzu gibi tarım ürünlerinin çekirdek ve tohumlarından faydalanılmıştır. Câhiliye Arapları'nın da habbeyi hem tartı hem hacim ölçüsü birimi olarak kullandıkları bilinmektedir. Belâzürî'nin naklettiği bir rivayete göre Kureyş kabilesinin Câhiliye devrinde kullandığı ölçü birimlerinden arpa 1/60 dirheme tekabül etmekteydi; dirhem ve dinar arasındaki nisbet de 7/10 idi (Fütûḥ, s. 453), dolayısıyla 1 dinar 85.714 habbe ağırlığındaydı.

Hz. Peygamber, Hicaz'da kullanılan Bizans ve İran kaynaklı paraları ve ölçü birimlerini olduğu gibi bırakmış, fakat, "Ölçü (mikyâl) Medineliler'in ölçüsü, tartı (mîzan) ise Mekkeliler'in tartışıdır" (Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 8; Nesâî, "Büyûʿ", 54) diyerek zekât nisabı ve nafaka miktarları konusunda hububat ve meyvelerin takdirinde Medineliler'in hacim ölçü birimlerini, altın ve gümüşün takdirinde ise Mekkeliler'in ağırlık ölçü birimlerinin esas alınmasını istemiştir. Resûl-i Ekrem döneminde Mekke'de kullanılan dirhemin 50,4 habbe (6 dânek) şeklindeki tesbitinin ilk olarak Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve Şâfiî fakihi Ebü'l-Abbas İbn Süreyc (ö. 306/918) tarafından kaydedildiği görülmektedir (İbnü'r-Rifʻa, s. 54-55; ayrıca bk. Huzâî, s. 608). Bu nisbetler fakihlerin çoğunluğu tarafından kabul edilirken Hanefîler'e göre 1 dirhem 70 habbedir. İbn Hazm ise yaptığı araştırmada, Mekke'de altın dinarın 82,3 mutlak arpa habbesi ve 1 dirhemin 7/10 dinar olmasından hareketle 1 Mekke dirheminin 37,61 habbe olduğu sonucuna vardığını belirtir (el-Muḥallâ, V, 246). Karâfî, İbn Şâs'ın el-Cevâhirü's-semîne adlı eserinden naklen bu bilgiyi İbn Hanbel'e isnat ederken (eẕ-Ẕaḫîre, III, 10) Huzâî el-Cevâhir'de bilginin İbn Hanbel'in oğlu Abdullah'a dayandığını kaydeder (Taḫrîcü'd-delâlâti's-senʿiyye, s. 608).

İslâm ağırlık ölçüsü sisteminin temelini dirhem ve miskal oluşturduğundan diğer bütün ölçülerin belirlenmesi bu iki birimin doğru şekilde tesbit edilmesine bağlıdır. İslâm hukukunda zekât, diyet, nafaka, hırsızlık suçunun teşekkülü için gerekli mal nisabı ve mehir gibi meselelerde getirilen ölçüler o gün teamülde bulunan bu birimlerle ifade edilmiştir. Şeriatın kararlaştırdığı ölçü ve tartıları eksiltmek ya da arttırmak suretiyle değiştirmenin câiz olmaması sebebiyle (İbnü'r-Rifʻa, s. 45) bu ölçü değerlerini sabit bir sisteme bağlamak icap etmekteydi. Bu bakımdan, "Bir farzın tamam olması bir başka şeye bağlıysa o şey de farzdır" kuralı gereğince âlimler, kendi dönemlerindeki teknik imkânlar çerçevesinde şerʻî miktarları doğru biçimde tayin ve tesbit etmeye çalışmışlar; tahılların tohum ve çekirdeklerini esas birim alarak dirhem ve dinarı belirleme cihetine gitmişlerdir.

İslâm ülkelerinde yakın zamana kadar bir ölçü birimi olarak kullanımı süren habbe, asırlar boyunca hem farklı bölge ve zamanlarda ortaya çıkan muhtelif ölçü birimlerinin tesbitinde ve birbirlerine dönüştürülmelerinde,

hem de ihtilâf anında başvurulan standart birim olarak kabul görmüştür. Ancak ismi değişmese de ifade ettiği anlam ve değer yer yer farklı olabilmiştir; yani bir bölgede bir tür tahıla

ya da çekirdeğe habbe denirken bir başka bölgede diğer bir türe bu ad verilmekteydi. Bunun gibi bazıları habbeyi bir arpa tanesi kabul ederken bazıları da iki arpa tanesi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Öte yandan ağırlık, hacim ve uzunluk ölçüsü birimi olarak kullanılan habbenin ifade ettiği miktar da farklı olmuştur. Ayrıca burada esas alınan arpa, buğday gibi hububatın cins farklılığının yanı sıra hacim ve ağırlıkları da bölgelere ve toprağın verimine göre değişiklik göstermiştir. Bütün bunlar, İslâmî ölçü birimlerinin alt ve üst katlarının tesbitinde farklılıklara yol açmakla birlikte habbe yaklaşık bir değer ifade etmiş ve habbe türleri için de bir standart getirme cihetine gidilmiştir. Habbelerden kullanımı en yaygın olanı arpa olup ikinci sırada buğday yer alır. Huzâî, “Şer‘î ölçü ve tartıların temelini oluşturan dirhem ve dinarların ayarlanmasında alt birim olarak diğer tahıllar değil arpa esas alınır” (Taḫrîcü’d-delâlâti’s-semʿiyye, s. 614) derken bunu anlatmak istemiştir. Kaynaklarda, arpa cinsinden bir değer ifade edilirken bazan bölge ve cins farkı gözetilmediğini anlatmak için “mutlak arpa” veya belli bir standardı belirtmek için “orta arpa” gibi tabirlere rastlanmaktadır. Arpada genel kabul gören standart, arpanın orta büyüklükte, kabuksuz, ince ve uzun olan iki ucunun kesilmiş olması şeklindedir. İbn Âbidîn tarafından kaydedilen bir açıklamaya göre vasat buğday ile vasat arpa birbirine eşittir. Çağdaş Şiî âlimlerinden İbrâhim Süleyman el-Âmilî’nin belirttiğine göre eski ölçülerde arpa habbesi, yeni ölçülerde ise buğday habbesi esastır. Iraklı Şiî âlimleri habbe deyince nohut tanesini, yani dört buğday tanesine eşit olan kıratı; Suriye ve Lübnanlı Şiî âlimleri ise buğday tanesini kastederler (el-Evzân ve’l-meḳādîr, s. 21). Ancak sarraf miskali ve dirheminde esas kriter nohut tanesi iken şer‘î miskal ve dirhemde esas arpa habbesidir. Şer‘î ölçüler arpa dışında bir habbe ile ifade edildiği takdirde genellikle o habbenin cinsi belirtilir.

Şeyzerî, İbnü’l-Uhuvve ve İbnü’r-Rif‘a gibi muhtesipler ve Hanefîler’den İbnü’I-Hümâm ölçü aletlerinin ayarlarının, genellikle hacimce farklılık göstermeyen veya çok az farklılık gösteren “birsîm” (Mısır yoncası tohumu) ve hardal gibi küçük tanelerle en iyi biçimde yapılabileceğini, dolayısıyla en alt birim olarak hardal tanesinin esas alınmasının arpa

tanesinin ölçü alınmasına tercih edilmesi gerektiğini söylerler. Süyûtî, Makrîzî, Serûcî ve Ebü'l-Feth es-Sûfî gibi âlimlerin belirttikleri üzere dinar ve dirhemin hardal tanesiyle ölçülmesi âdeti Yunanlılar'dan alınmadır. Bazı âlimler ise hardalı farazi bir değer olarak görürler.

Klasik kaynaklarda muhtelif ölçülere habbe karşılığı olarak verilen değerlerin bir kısmı şöyledir: 1 habbe = 1 veya 1,5 yahut 2 arpa; 1 habbe = 1/4 harrûbe; 1 habbe = 1/10 veya 1/8,4 yahut 1/8 dânek; 1 habbe = 1/2 (Secâvendî, Fîrûzâbâdî), 1/3, 1/4 tassûc; 1 habbe = 100 yahut 70 hardal (Secâvendî'ye göre 1 arpa = 6 hardal, 1 habbe = 2 arpa = 12 hardal); 1 habbe = 1/5 (İbnü'l-Hümâm). 1/4 (Makrîzî), 1/3 (Ebü'l-Velîd İbn Rüşd, Huzâî, Necefî), 1/3,5 (Suriye'de), 1/3,571 (İbnü'l-Uhuvve), 1/3,15, 1/3,6, 1/3,428 yahut 1/4,2 kırat; 1 habbe = 1/72 (cumhur), 1/100 (Hanefîler), 1/82,3 (İbn Hazm), 1/85,714 (İbnü'l-Uhuvve), 82.4 1/85 (Şeyzerî), 1/87, 1/96, 1/68,571 (Şîa) 82.5 yahut 1/60 dinar (= miskal); 1 habbe = 1/50,4 (cumhur), 1/70 (Hanefîler), 1/48 (Secâvendî, Fîrûzâbâdî, Şîa), 1/60 (Suriye bölgesi) yahut 1/57,61 (İbn Hazm), 1/64 dirhem.

Hanefi âlimlerinden Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî, Ḳısmetü't-terikât adlı eserinde habbenin as ve üskatlarını şu şekilde sıralar: 1 dinar = 6 dânek, 1 dânek = 4 tassûc, 1 tassûc = 2 habbe, 1 habbe = 2 arpa, 1 arpa = 6 hardal, 1 hardal = 12 fels, 1 fels = 6 fetîl, 1 fetîl = 6 nakīr, 1 nakīr = 8 kıtmîr, 1 kıtmîr = 12 zerre. Buna göre 1 habbe = 1/48 dinar = 1/8 dânek = 0,5 tassûc = 2 arpa = 12 hardal = 144 fels =864 fetîl = 5184 nakīr = 41472 kıtmîr = 497664 zerre. İbnü'l-Hümâm bu sistemi iki yönden eleştirir: Eğer burada kastedilen hardal veya arpa bilinen şeylerse bunlarla uğraşmaya gerek yoktur. Çünkü bu takdirde Semerkant örfüne göre dinarın tarifi yapılmış olur ki bu örfe göre 1 dinar = 96 arpa eder. Halbuki burada önemli olan, şer'î hükümlerde sıkça atıfta bulunulan Hicaz dinarının tarifini ortaya koymaktır. Öte yandan bunlar eğer özel terimlerse zikredilen tanımların bir faydası olmaz ve akılla anlaşılamaz. Çünkü o takdirde zerre, kendisi bilinmediği halde adları geçen bu terminolojik şeylerin değerlendirilmesinde bir başlangıç teşkil eder. Hatta bilinse bile onlara bakarak değer ortaya koymak mümkün olmayabilir. Burada amaçlanan husus ise sabit mevcut bir şeyin miktarını tesbit etmektir. Üstelik bununla amaca ulaşılamayacağı gibi ulaşılması bu tür zorlamalara da bağlı değildir. Ayrıca birinci takdire göre standart bir arpa seçilmezse maksat yine hâsıl

olmaz ve mesele bilinmeze havale edilmiş olur.

Şer‘î dirhem ve dinarın habbe ile tesbitinde mezhepler arasında iki ana görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisini temsil eden Hanefîler’e göre 1 dinar = 100 habbe (arpa) ve 1 dirhem = 70 habbedir (arpa yahut buğday). Hârizmî’nin verdiği bilgiye göre bir tıp ölçü birimi olan drahmi 72 arpadır. Bu ise Hanefîler’in dirhem ağırlığı için verdikleri değere oldukça yakındır. Diğer görüşün temsilcileri olan Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler’e göre 1 şer‘î dinar = 72 habbe (arpa) ve 1 dirhem = 50,4 habbedir. Bir habbenin arpa ve diğer alt birimlerden değeriyle ilgili görüş farklılıklarına ilâve olarak dinar ve dirhemin habbe cinsinden karşılığı konusunda fıkıh mezhepleri arasındaki bu görüş farklılığı, altında (20 dinar) ve gümüşte (200 dirhem) zekât nisabının ağırlık olarak miktarını ve bu ölçüye dayanan diğer şer‘î hak ve ödevleri doğrudan etkilemektedir. Ancak İslâm toplumlarında kullanıldıkları bölgeye ve zamana göre değişen birçok dirhem ve miskal ağırlıkları görülmüş olması sebebiyle Serahsî gibi bazı Hanefî âlimleri, zekâtta her ülkenin kendi dirheminin esas alınacağını belirterek dirhem ve dinarın ağırlıklarının habbelerle tesbiti üzerinde durmamışlardır.

İbnü’l-Uhuvve, dirhemin arpa habbesiyle tesbitine dair görüşleri sıralayıp bunların âlimlerce ortaya konan takribî bir kayıt olduğunu belirttikten sonra İslâm dirheminin bundan başka bir yolla bilinebilmesi ve miktarının tesbiti halinde bunun aynı zamanda miskali bilmede de güvenilir bir yol olacağını, aksi takdirde sadece yukarıda zikredildiği şekliyle arpa tanesiyle tesbit edileceğini söyler. Buna göre dinar ve dirhemin habbe ile tesbiti şer‘î bir nitelik taşımamaktadır; aslolan şer‘î nisabların gerçek değerlerini bulmaktır ve bunun için ölçümlerde mihenk teşkil edecek değişmez ve sabit ölçeklerin kullanılmasıdır. Bu sebeple her zamanda ve her yerde eşit değerleri ifade eden günümüz ölçeklerinin kullanılması şeriatın hedefleriyle uyumludur.

Batı’da kullanılan metrik sistemin İslâm dünyasına girmesiyle birlikte gerek müslüman ilim adamları gerekse şarkiyatçılar, klasik İslâmî ölçüleri bu yeni sisteme adapte etmek için çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmalar kitâbî vesikalar yanında, ilk defa Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân tarafından bastırılan

ve gerçek İslâm dinarı olarak bilinen, günümüze intikal etmiş sikkeler üzerinde yapılan incelemelerle birlikte yürütülmüş ve bazı küçük ayrıntılar bir tarafa oldukça sağlıklı sonuçlara ulaşılmıştır. Ayrıca arpa, buğday, nohut, keçi boynuzu çekirdeği, hardal gibi taneler elektronik terazilerle tartılıp ortalamalar alınarak bunlar arasındaki nisbetler gösterilmiştir.

Muhammed Necmeddin el-Kürdî, çeşitli habbeler üzerinde Zekâzîk Üniversitesi Ziraat Fakültesi'nde elektronik terazi ile bazı ölçümlerde bulunmuştur. Buna göre Mısır'da yaygın olarak ekilen buğday 0.05065-0,03565 gr. arasında değişmektedir ve ortalama ağırlığı 0.043832 gramdır. Habbe olarak buğday tanesi esas alındığında Hanefîler'e göre 1 dirhem = 0,043832 x 70 = 3,06824 gr., 1 dinar = 0,043832 × 100 = 4,3832 gr.; cumhura göre 1 dirhem = 0,043832 × 50,4 = 2,20913 gr., 1 dinar = 0,043832 × 72 = 3,1559 gr. etmektedir. Arpa habbesinin ağırlığı ise 0,04957 - 0,04007 gr. arasında değişmekte olup ortalama ağırlığı 0,042722 gramdır. Bu takdirde Hanefîler'e göre 1 dirhem = 0,042722 × 70 = 2,99 gr., 1 dinar = 0,042722 × 100 = 4,2722 gr.; cumhura göre 1 dirhem = 0,042722 × 50,4 = 2,1531 gr., 1 dinar = 0,042722 × 72 = 3,07598 gramdır. Nohut habbesinin ortalama ağırlığı da 0,297515 gr. bulunmuştur ki buna göre 1 dinar = 18 nohut habbesi (18 × 0,297515) = 5,35527 gr.; 7/10 nisbetine göre 1 dirhem = 5,35527 × 7/10 = 3,748789 gr. eder. Hardal habbesi de ortalama 0,0018735 gr. gelmektedir. 1 dinar = 6000 hardal habbesi (6000 × 0,0018735) = 11,241 gr., 1 dirhem = 4200 hardal habbesi (4200 × 0,0018735) = 7,8687 gramdır.

Bu sonuçlar, değişik habbelerin ağırlıkları arasındaki farklılıklar bir yana, aynı yöreden bile olsa aynı tür habbeler arasında dahi fark bulunduğunu göstermektedir. Bu sebeple hassas aletlerin mevcut olmadığı asırlarda habbe esas alınarak tesbit edilen değerlerin farklılığı bir çelişki olarak görülmemelidir.

Klasik dönemde habbe için verilen değerler günümüzde bir başka yoldan da belirlenmiştir. Şöyle ki: İslâmî altın dinarların miskal ölçüsünü kesin olarak belirlemek mümkündür. Burada sikkelerin ağırlıklarını ayarlayıp damgalamada kullanılan cam ölçeklerden hareket edilmektedir. Emevîler ve Abbâsîler'in ilk dönemlerine ait günümüze ulaşan cam dinar ölçeklerinin numuneleri 4,22 ve 4,28 gr. arasında değişmektedir. Bu da Avrupa sarraf

ağırlığı sistemindeki 1 habbe = 0,0648 gr. esasına göre 65-66 habbe demektir. Dinarın ağırlığının belirlenmesindeki ihtilâf dirheme de yansımış ve 10/7 oranı prensibine göre klasik gümüş dirhemin ağırlığı 2,97 gr. ya da 45-46 habbe olarak hesaplanmıştır.

Ali Paşa Mübârek, Abdülmelik b. Mervân tarafından ıslah edilen dinarın resmî ağırlığını yaklaşık 4,25 gr. ve dirhemin resmî ağırlığını 2,97 olarak, Nâsır en-Nakşibendî ise 1 şer'î dinarı 4,265 gr. = 66 habbe ve buna göre 1 habbe = 0,0646 gr. olarak hesaplamıştır. Şer'î dirhemi 2,832 gr. olarak kabul eden Ebü'l-Alâ el-Bennâ Hanefîler'e göre habbeyi 0,0442 gr., cumhura göre ise 0,0561 gr. olarak tesbit etmiştir. Humus şehrindeki ulemâ cemiyeti neşrettiği bir kitapçıkta habbenin ağırlığını 0,05 gr. olarak belirlemiştir. Dünyanın çeşitli müzelerinde bulunan, Abdülmelik b. Mervân döneminde basılmış otuz üç adet dinar üzerinde yapılan hesaplamalara göre dinarın ortalama ağırlığı 4,2379, yani yaklaşık 4,24 gramdır. Buna göre dirhem takriben 2,97 gr. eder.

1 Dinar = 4,25 gr. ve 1 dirhem = 2,97 gr. nisbeti esas alındığında, 1 dinarı 100 habbe ve 1 dirhemi 70 habbe kabul eden Hanefîler'e göre 1 habbenin şer'î dinar karşılığı 4,25:100 = 0,0425 gr.; şer'î nakit dirhemi karşılığı 2,97:70 = 0,0424 gr. ve şer'î keyl miskali karşılığı 4,53:100 = 0,0453 gramdır. 1 şer'î dinarı 72 habbe ve 1 dirhemi 50,4 habbe kabul eden Şâfiî, Mâliki ve Hanbelîler'e göre ise 1 habbenin şer'î dinar karşılığı 4,25:72 = 0,059 gr.; şer'î nakit dirhemi karşılığı 2,97:50,4 = 0,0589 gr. ve şer'î keyl miskali karşılığı ise 4,53:72 = 0,062 gramdır.

Klasik dönemde fiyat ifade edilirken zaman zaman altın ve gümüş olarak kırat ve habbe terimleri kullanılmıştır. Irak'ta 1 miskal altın 20 kırata (1 kırat = 3 habbe), 1 miskal gümüş 12 kırata tekabül eder (1 kırat = 4 habbe). Bu durumda 1 miskal 4,233 gr. geldiğine göre Irak için şu değerler geçerlidir: 1 altın habbe = 0,0706 gr. ve 1 gümüş habbe = 0,062 gramdır. Bu değerler İran için de geçerlidir. Suudi Arabistan, Mısır ve Suriye'de ise bu değerler şöyledir: 1 kırat bu ülkelerde daima 1/24 miskal ya da 1/16 dirheme karşılık geldiği için 1 altın kırat = 0,176 gr., 1 gümüş kırat = 0,186 gr., 1 gümüş habbe = 1/60 dirhem = 0,495 gramdır. Mağrib'de 1 miskalin 4,722 gr. olduğundan hareket edilirse 1 habbe = 0,0787 gr. olur.

Fransızlar'ın XVIII. yüzyılın sonlarında Mısır'ı işgalleri sırasında kurdukları komisyon dirhemi 3,0884 gr., Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın 1845'te kurdurduğu komisyon ise 3,0898 gr. olarak hesaplamıştır. XIX. yüzyılda Mısır'da habbe 0,065 gr. kabul edilmekteydi. Mısır hükümetinin 1924'teki resmî bildirisinde dirhemin 3,12 gr. olduğu belirtilerek bu değer aynen benimsenmiştir. 7/10 oranı esas alınıp miskalin ağırlığı 4,464 gr. (68,888 habbe) olarak tesbit edilebilir.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan sonra ölçülerin standardizasyonuna ilişkin 29 Şevval 1298 (24 Eylül 1881) tarihli kararnâme ile, 1 Mart 1882'den itibaren geçerli olmak üzere uygulamaya konan onlu metrik sisteme göre habbe denkin (dânek) askatı olarak kabul edilmiştir. Buna göre 1 denk= 10 buğday, 1 buğday = 10 habbedir. Osmanlı'da altın ve gümüş ağırlığı olarak 1 dirhem = 3,1 gr. = 16 kırat = 64 habbe, yani 1 habbe = 0,0484 gr. kabul edilmiştir.

Ölçmede kullanılan diğer bazı habbe türleri ve bugünkü karşılıkları şöyledir: Erüzze (pirinç tanesi). Hinz'in belirttiğine göre (İslâm'da Ölçü Sistemleri, s. 10) erüzze, 1/240 miskal veya 25 hardal tanesine tekabül eden bir ölçüydü. 4,46 gramlık şer'î miskalden hareket edilerek bir pirinç tanesinin ağırlığı 0,01858 gr., yani yaklaşık 0,019 gr. olarak belirlenmiştir. Makdisî'nin kaydına göre Hûzistan'da 1 dânek = 48 temûne yani erüzze idi. Hinz'e göre 1 temûne = 0,0147 gr. olmalıdır (a.g.e., s. 42). Bâkıllâ (bakla). Hârizmî'ye göre 1 Yunan baklasının ağırlığı = 24 arpa, 1 Mısır baklasının ağırlığı 48 arpa = 12 kırat, 1 İskenderiye baklasının ağırlığı 9 kırattır. 1 kırat 0,195 gr. kabul edildiğinde 1 Mısır baklasının ağırlığı 2,34 gr. ve 1 İskenderiye baklasının ağırlığı 1,755 gr. olur. Hardal. Eski Yunan'da miskalin 1/6000 ve dirhemin 1/4200'üne tekabül eder. Bir hardal tanesinin ağırlığı bazı âlimlere göre 1/100 habbe, bazılarına göre ise 1/70 habbedir. Buna göre 60 tanesi bir gümüş dirhemin ağırlığına (2,97 gr.) eşittir, yani bir hardal tanesinin ağırlığı 0,000707 gramdır. Harrûbe (harnûb, keçi boynuzu). Kıratla aynı ağırlıktaydı. Buradan hareketle 1 harrûbe = 1/24 miskal = 0,195 gr. olarak bulunur. Nohut (Ar. hımmasa). İran ağırlık ölçü

birimi olup 1/24 miskaldi. XV. yüzyıla kadar 0,18 gr. olan bu ağırlık daha sonra (1935'e kadar) 0,195 gr. oldu.

Uzunluk ölçüsü olarak habbe arşının (zirâ) askatı olarak kullanılmaktaydı. Şöyle ki: 1 arşın = 6 kabza (1 kabza = 4 parmak) = 24 parmak, 1 parmak -ki Mısır örfünde buna kırat da denilir- = 6 (yahut 7) arpa habbesi kabul edilmiştir. Burada standart kabul edilen arpa vasat olanıdır ve arpaların karınları biri diğerinin sırtına gelecek biçimde enine ve yatay konmalıdır. Arpanın daha standart hale getirilmesi ve miktarı konusunda çelişkiye düşüldüğünde başvurulacak bir esas olması için de yanyana konmuş 6 (bazılarına göre 7) katır kılı kalınlığında olan arpanın esas olduğu ifade edilmiştir. Şer‘î arşının bu şekilde arpa ve katır kılı ile tesbitini Gazzâlî yapmıştır (bk. İbnü’l-Uhuvve, s. 88). Şer‘î arşının 46,2 cm. olduğu bilindiğine göre 1 arşın 24 × 6 = 144 arpa, 1 arpa 46,2:144 = 0,320 cm. eder. M. Necmeddin el-Kürdî şer‘î arşının uzunluğunu 48 cm. olarak bulmuştur. Buna göre 1 arpa 48:144 = 0,333 santimetredir.

Habbenin hacim ölçümünde de kullanıldığı görülmektedir. Takıyyüddin İbn Rezîn, bir hacim ölçüsü olan Mısır kadehinin 32762 habbe miktarı tuttuğunu söyler. Ayrıca Hinz’in belirttiğine göre habbe Mısır’da bir alan ölçüsü olarak kullanılmakta ve 58,343 metrekareye tekabül etmektedir.

Muhtesipler, müşterilerin satıcılar tarafından aldatılmaması için bu ölçüleri kontrol ederlerdi. Şeyzerî ve İbnü’l-Uhuvve’den öğrenildiğine göre küçük ölçü birimleriyle ticaret yapan bazı tüccarlar, arpa ve buğdayı yağ içinde bekletip daha sonra iğne başlarını bunlara saplıyor, gölgede kurutuyorlardı. Böylece ağırlığı artan habbeler ilk biçimlerini alıyor ve yapılan hile belirsiz hale geliyordu. Bundan dolayı ağırlık birimlerinin ve habbelerin ayarlarını kontrol etmek muhtesiplerin görevleri arasında sayılmaktaydı.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḥbb” md.; Feyyûmî, el-Miṣbâḥu’l-münîr, “drh”, “dnr”, “rṭl” md.leri; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “ḥbb”, “mkk” md.leri; Tehânevî, Keşşaf, I, 176, 274, 466, 500; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥabb”, “ḥabbe” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥabb”, “ḥabbe” md.leri; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 8; Nesâî, “Büyûʿ”, 54; İbn Hişâm, es-Sîre2, s. 277;

Ebû Ubeyd, el-Emvâl (nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1989, s. 626; Belâzürî, Fütûḥ, Beyrut 1978, s. 452-453; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 65-66, 182, 240, 417; Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 105; Şeyzerî, Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe, Kahire 1946, s. 16-17, 19-20; İbn Hazm, el-Muḥallâ, V, 246, 248; Nevevî, el-Mecmûʿ, VI, 14-16; Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre [baskı yeri yok], 1402/1982 (Matbaatü'l-Mevsûati'l-fıkhiyye), III, 10; İbnü'r-Rif'a, el-Îżâh ve'ṭ-ṭibyân fî maʿrifeti'l-mikyâl ve'l-mîzân (nşr. M. Ahmed el-Hârûf), Dımaşk 1400/1980, tür.yer.; İbnü'l-Uhuvve, Meʿâlimü'l-ḳurbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe (nşr. R. Levy), London 1938, s. 81-82, 85-86, 88; Huzâî, Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye, s. 603-610, 614-616; İbn Haldun, Muḳaddime, II, 701-704; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin). II, 156; III, 506, 510, 512-513; Makrîzî, en-Nüḳūdü'l-İslâmiyye (nşr. M. Ali Bahrülulûm), Necef 1387/1967, tür.yer.; a.mlf., İġās̱etü'l-ümme bi-keşfl'l-ġumme (nşr. M. Mustafa Ziyâde - Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1957, s. 50-51, 56-57; Aynî, el-Binâye, III, 95-96, 99-100; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), I, 521-523; Buhûtî, Keşşafü'l-ḳınâʿ, II, 229; a.mlf., er-Ravżü'l-mürbiʿ bi-şerhi Zâdi'l-müstaḳniʿ (nşr. M. Abdurrahman Avad), Beyrut 1405/1985, s. 173; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'l-enhur, İstanbul 1328 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 205; Haskefî, ed-Dürrü'l-münteḳā fî şerḥi'l-Mülteḳā (Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'l-enhur içinde), I, 206; Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, II, 167, 177; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), II, 296-297; Muhammed Hasan en-Necefî, Cevâhirü'l-kelâm fî şerḥi Şerâʾiʿi'l-İslâm, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), XV, 174-177; Mahmud Bey, Risâle fi'l-mekāyîs ve'l-mekāyîli'l-ameliyye bi'd-diyâri'l-Mısriyye (trc. Zîver Efendi), İstanbul 1290; Ali Paşa Mübârek, el-Mîzân fi'l-aḳyise ve'l-mekâyîl ve'l-evzân, Kahire 1309/1892, tür.yer.; Abdülkādir el-Hatîb, Taḳdîrü'l-evzân ʿinde'l-müslimîn, Bulak 1312 → Dımaşk 1984; G. C. Miles, Early Arabic Glass Weights and Stamps, New York 1948, s. 4-6, 8; İbrâhim Süleyman el-Âmilî, el-Evzân ve'l-meḳādîr, Beyrut 1381/1962, tür.yer.; B. Kisch, Scales and Weights: A Historical Outline, New Haven 1965, tür.yer.; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, Beyrut 1980, VII, 628-629; M. Necmeddin el-Kürdî, el-Meḳādîrü'ş-şerʿiyye ve'l-aḥkâmi'l-fıḳhiyyeti'l-müteʿalliḳa bihâ [baskı yeri yok), 1404/1984 (Matbaatü's-Saâde), tür.yer.; Mustafa ez-Zehebî, "Taḥrîrü'd-dirhem ve'l-misḳāl ve'r-rıṭl ve'l-mikyâl ve beyânü meḳādîri'n-nüḳūdi'l-mütedâvile bi-Mıṣr", en-Nüḳūdü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye ve ʿilmü'n-nümmiyyât (nşr.

Anistas el-Kermilî), Kahire 1987, s. 84-85; W. Hinz, İslâm'da Ölçü Sistemleri (trc. Acar Sevim), İstanbul 1990, tür.yer.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 173-195; M. H. Sauvaire, "Matériaux pour l'histoire de la numisraatique et de la métrologie musulmanes", JA, XV (1880), s. 256-257; a.mlf., "Matériaux pour servis à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", a.e., III (1884), s. 374, 388-391, 410-418; IV (1884), s. 296-300; VIII (1886), s. 488; J. A. Decourdemanche, "Etude métrologique et numismatique sur les misqals et les dirhems arabes", Revue numismatique, XII, Paris 1908, s. 209-239; E. V. Zambaur. "Habbe", İA, V/1, s. 2-3; a.mlf., "Ḥabba", EI² (İng.). III, 10-11.

Şükrü Özen

# HABBERENÂ

(bk. İHBÂR).

# HABEB

(الخبب)

Mütedârik, mütedânî ve muhdes adlarıyla da bilinen Arap aruz bahirlerinden biri.

(bk. MÜTEDÂREK).

# HABER

(الخبر)

Duyularla algılanıp nakledilen söz veya yazının içerdiği bilgi.

Sözlükte “bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayip sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak” mânasına gelen hubr (hıbre) kökünden türemiş bir isimdir. Terim olarak “geçmişte meydana gelen veya gelecekte vuku bulacak bir olayı bildiren söz, mahiyeti itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz” gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımların ortak noktaları haber konusunun duyularla algılanabilir olması, vahye dayanmışsa geleceğe de ait olabileceği hususlarıdır. Doğru veya yanlış oluşu, gerçeğe uyup uymaması haberin konusuna göre değişir. Bazı hususların doğruluğunu, bazılarının yanlışlığını onaylamak gerekli iken bir kısım haberlerin yanlış veya doğru olma ihtimali mevcuttur (aş. bk.).

Kur’ân-ı Kerîm’de hubr masdarı iki âyette, haber de iki ve cemi ahbâr üç âyette geçmektedir. Esmâ-i hüsnâdan olup “her şeyin iç yüzünden haberdar olan” mânasına gelen habîr ise kırk dört âyette yer almakta, bir âyette “bilen, vâkıf olan” anlamında kula nisbet edilmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḫbr” md). Yine haber mânasına gelen nebe’ kelimesi çoğul sigasıyla (enbâ’) birlikte yirmi dokuz âyette yer almakta, kökünü oluşturan nübûet ile (nübüvvet) bundan türemiş fiiller elli altı, nebi kelimesi de cemî sigalarıyla (nebiyyûn, enbiyâ) seksen yerde geçmektedir (bk. a.g.e., “nbʾe” md.). Râgıb el-İsfahânî nebe’ kavramının, “mahiyeti itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz” mânasındaki haberden üç bakımdan farklı nitelik taşıdığını söyler: Önemli ve etkili bir olayı konu edinmesi, kesin bilgi içermesi, en azından zann-ı gālib durumunda bulunması. Aslında nebe’ derecesindeki bir haberin gerçeğe aykırı olmaması gerekir. Bundan dolayı nebe’

Kur’an’da hem “ilim” hem de “haber” anlamında kullanılmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nbʾe” md.; krş. Ebü’l-Bekā, s. 886).

Hz. Peygamber'in Allah'tan vahiy yoluyla aldığı haberlerden oluşan Kur'an, insanların işlediği bütün fiillerin kaydedildiğini ve bunların âhirette kendilerine bildirileceğini açıklayarak haberin gerçeğe uygun olması gerektiğine işaret etmiş (et-Tevbe 9/94; Muhammed 47/21; el-Hucurât 49/6), insanın ibret alması için geçmiş milletlerden ilâhî emirlere uyanların veya uymayanların âkıbetlerine dair haberleri nakletmek suretiyle hakikatin keşfedilmesinde haberin oynadığı role dikkat çekmiştir. Böylece onu önemli bir bilgi kaynağı kabul etmiş, özellikle gayba dair haberlerin sağlam bir kaynağa dayandırılması gerektiğini vurgulamıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nbʾe" md.).

Haber ve nebe' kelimeleri hadislerde de yer almıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḫbr", "nbʾe" md.leri). Duyular âlemiyle ilgili olarak haberin verdiği bilginin çok defa gözleme dayanan bilgi kadar kesin olmadığını belirten Hz. Peygamber (Müsned, 1, 215), kendisine Cebrâil vasıtasıyla sabah ve akşam semadan haber geldiğini açıklamıştır (a.g.e., III, 4; Buhârî, "Enbiyâʾ", 1, İbn Mâce, "Muḳaddime", 11). Hadislerde belirtildiğine göre yahudiler gayba dair sordukları bazı haberleri kendilerine bildirmesi halinde onun nübüvvetine inanacaklarını vaad etmişlerdir. Bundan, onların gayba ilişkin haberleri bilmenin nübüvvet alâmetlerinden birini teşkil ettiği kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır (Müsned, I, 274).

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, gerekli şartları taşıyan haberlerin insana ait bilgi kaynaklarından birini oluşturduğunu kabul eder. Ona göre haber, duyularla ve akıl yürütmekle ulaşılması mümkün olmayan bilgileri elde etmek için başvurulması zorunlu bir kaynaktır. Haberin geçerli olabilmesi için gerekli görülen şart, haber verenlerin belli bir sayıya ulaşmasına veya haberin bazı vasıflar taşımasına bağlı değildir; insanın bir konuda bilgisizliğini ve şüphesini giderip onda yeni bilgi meydana getirmesi haberin bilgi vasıtası olması için yeterlidir. Kişinin bu tür bilgisi, bir konuyu ardarda destekleyen haberlerin sağladığı zaruri bir sonuç niteliğindedir (İbn Fûrek, s. 18). Eş'arî'nin, bu sözleriyle mütevâtir haberi kastettiği anlaşılmaktadır.

Kelâm ilmi açısından duyular ve akıl ile birlikte haberin vazgeçilmesi imkânsız üç temel bilgi kaynağından biri olduğu hususunda hemen hemen bütün âlimler ittifak etmiştir. Konuyu epistemoloji açısından ele alan, haberin doğruluk ve yanlışlık bakımından incelenmesine ilişkin

yöntemlerden bahseden ilk kelâm âliminin Vâsıl b. Atâ olduğu nakledilir (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 255). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye göre haberin bilgi kaynağı olduğunu inkâr etmek sonuç itibariyle çelişkiye götüreceğinden imkânsızdır. Aslında kişinin haberi inkâr ettiğini söylemesi, kendisine ait bir görüşü başkasına haber vermesinden başka bir şey değildir. Ayrıca insan, adına ve soyuna varıncaya kadar kimliğine ait bütün bilgilerle çevresinde yer alan çeşitli varlıklara ilişkin bilgilerinden başka, akıl yoluyla bilinemeyen ve kendi duyularının ötesinde vuku bulan olaylara ait bütün bilgileri ancak haber vasıtasıyla öğrenebilir. Özellikle sağlık için faydalı veya zararlı olan gıdaları denemek yahut akıl yürütmek suretiyle öğrenmek hayatî tehlikeler taşır. Bunların dışında çeşitli sanat ve mesleklere dair bilgiler de haber yoluyla öğrenilir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 7-8, 26-27). Muʻtezile âlimlerinden Kādî Abdülcebbâr haberin kesin bilgi kaynağı olabilmesi için haberi veren kişinin o konuda zaruri bilgiye dayanması ve haberin dörtten fazla kişi tarafından nakledilmesi gerektiğini ileri sürmüştür (el-Muġnî, XV, 333). Mâtürîdî âlimlerinden Ebü'l-Muîn en-Nesefî haberin ve haberleşmenin insanı hayvandan ayıran temel özelliklerden biri olduğunu söyler. Zira insan haber sayesinde bilmediği pek çok bilgiye ulaşabilmektedir. Bu bakımdan haberi inkâr etmek işitme duyusunu ve dilin varlığını reddetmek anlamına gelir. Bu durumda da insanla hayvan arasında bir fark kalmaz (Tebṣıratü'l-edille, I, 16).

Selefî temayülü ile tanınan İbn Hazm, iki veya daha çok kişinin ayrı ayrı verdiği haberi insanın dikkate alması gerektiğini belirtir. Ona göre duyuların ötesinde vuku bulan bütün günlük olayların yanı sıra beşerî tecrübenin tamamını ihtiva eden tarihin esasını ancak haber vasıtasıyla bilmek mümkündür (el-Faṣl, I, 41, 42). İbn Teymiyye haberi akıl ve duyuların dışında üçüncü bir bilgi kaynağı olarak kabul etmesine rağmen, onun akıl ve duyuların ortak faaliyeti sonunda meydana gelen birleşik bir bilgi olduğunu söyler (Derʾü teʿâruż, I, 179).

Kelâm âlimleri haberin bilgi kaynağı olabilmesi için onun doğruluğunu temel şart kabul etmişlerdir. Nitekim müteahhir dönemden itibaren bu şartın vurgulanması amacıyla "haber-i sâdık" (gerçeğe uygun haber) terkibi şöhret bulmuştur. Haberin gerçeğe uygunluğunda esas olan, muhatabın buna inanması değil, fiilen gerçeğin böyle olmasıdır. Bunun için de haberin duyuların algısına dayanması gerekir. Muʻtezile âlimlerinden Nazzâm'ın,

haberin doğruluğunu haber verenin inancına uygun olması şartına bağladığı nakledilmişse de bu görüş itibar görmemiştir (Leknevî, s. 38).

Doğru haber kelâm literatüründe iki kısımda ele alınmıştır: 1. Haber-i Mütevâtir. Yalan söylemek üzere ittifak etmelerini aklın imkânsız gördüğü bir topluluğun verdiği haberdir. Meselâ geçmiş dönemlerde yaşayan milletlerle çeşitli ülke ve şehirlerin varlığı mütevâtir haberle bilinir. Bir haberin mütevâtir sayılabilmesi için bazı şartları taşıması zaruri görülmüştür, a) Haberin, yalan üzere ittifak etmeleri aklen imkânsız görülen ve farklı zümrelerden oluşan bir topluluk tarafından, haber konusunun oluştuğu dönemden itibaren kesintisiz olarak her devirde nakledilmesi, b) Haberi nakleden ilk topluluğun habere konu olan olayı duyularıyla idrak etmesi ve bu topluluğun yaptığı gözlem sonunda her türlü şüpheden kurtulup kesin bilgiye ulaşması, c) Haberi veren topluluğun yalan söylemesini gerektirecek sebeplerin bulunmaması, d) Mütevâtir haberin aklın imkânsız gördüğü bir bilgiyi ihtiva etmemesi. Mütevâtir haberi nakledenlerin müslüman olmaları ve adâlet vasfını taşımaları ise şart değildir. Zira burada esas olan husus, haberi veren topluluğun yalan söylemek üzere ittifak etmesini aklın imkânsız görmesidir. Mütevâtir haberi nakleden topluluğun sayısı konusunda dörtten 300'e kadar farklı rakamlar ileri sürülmüşse de âlimlerin çoğunluğu sayı belirlemenin bir esasa dayanmadığı ve dolayısıyla isabetli olmadığı kanaatindedir. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi mütevâtir haberin bilgi ifade etmesi, ekmeğin açı doyurması ve suyun susuzu kandırması gibi tabii ve zaruri bir şekilde oluşur (el-Müstaṣfâ, I, 138).

Bazı Şiî âlimleri, benimsedikleri rivayetleri kesin bilgi statüsünde göstermek amacıyla mütevâtir haberi kendi içinde üç kısma ayırmışlardır: a) Mütevâtir-i lafzî. Aynı veya eş anlamlı lafızlarla nakledilen haberler. Bu tür haberlerin mevcudiyeti tartışma konusu olmakla birlikte geçmiş nesillerden yazılı metinler halinde intikal eden bilgilerin lafzan mütevâtir kabul edilmesi gerekir, b) Mütevâtir-i manevî. Nakledilen bilginin farklı lafızlarla ve az çok değişiklik gösteren bir tarzda aktarıldığı haberler. Mütevâtir haberin en yaygın olanı budur, c) Mütevâtir-i icmâlî. Büyük bir topluluk tarafından

nakledilmesine rağmen fazla miktarda mâna farklılıkları içeren haberler. Belli bir konuda genel kanaat uyandıran bu tür haberler, daha ziyade delil oluş niteliğini güçlendirmek amacıyla tevâtür statüsüne alınmakla birlikte çoğunluğun tasvip ettiği mütevâtir haber türü değildir (Seyyid Hâşim el-Hâşimî, IV/4, s. 51-52).

Kâ‘bî, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Seyfeddin el-Âmidî gibi Mu‘tezilî ve Sünnî kelâmcılar mütevâtir haberin istidlâlî, dolayısıyla nazarî bilgi ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bunların dışındaki İslâm âlimleri ise mütevâtir haberin zaruri ve kesin bilgi kaynağı olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Zira âlimlerin çoğunluğuna göre mütevâtir haber, akıl yürütmeyi bilen veya bilmeyen herkeste bilgi meydana getirmekte ve bu bilginin kesinliği konusunda kimsede herhangi bir şüphe uyanmamaktadır. Mu‘tezile’den Nazzâm ise mütevâtir haberin verdiği bilginin kesinlik arzetmediği görüşündedir. Zira mütevâtir haberi nakleden topluluk fertlerden oluşmaktadır ve her ferdin yanılması veya yalan söylemesi mümkündür (Bağdadî, s. 11; Ebû Rîde, s. 16).

2. Haber-i Resul. Nübüvveti mûcize ile kanıtlanmış peygamberin verdiği haberden ibaret olup bu tür haberin kaynağını oluşturan kişinin gerçek peygamber olup olmadığını akıl yürüterek kanıtlamak gerektiğinden haber-i resûl ile zaruri değil istidlâlî veya iktisabî bilgi meydana geldiği ve bunun kesinlik açısından zaruri bilgiye benzediği kabul edilmiştir (Mâtürîdî, s. 8-9; Teftâzânî, s. 19). İbn Teymiyye peygamberin verdiği haberin sadece bir nakil değeri taşımayıp, doğruluğuna ilişkin aklî delilleri de ihtiva ettiğini belirterek kesin bilgi meydana getirdiğini vurgulamıştır (Derʾü teʿâruz, I, 199). Haber-i resûlün doğruluğu hususunda görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte peygambere aidiyetinin kanıtlanması önemli görülmüştür. Bu sebeple kelâm âlimleri sabit oluşu açısından haber-i resûlü üç kısma ayırmışlardır: a) Mütevâtir haber. Yalan söylemek üzere ittifak etmelerini aklın imkânsız gördüğü ashap topluluğunun Hz. Peygamber’den duyup tabiîn nesline, aynı şekilde onların tebeu’t-tâbiîne, bunların da daha sonraki nesillere aynı lafızlarla rivayet ettiği haberlerle, yine sahâbîlerin Hz. Peygamber’de müşahede ettikleri ve aynı şartlarla aktardıkları davranış ve olaylardır. Resûl-i Ekrem’e söylemediği sözü isnad edenlerin cehennemlik olduğu konusundaki hadisle (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “kẕb” md.) farz namazların ve rek‘atlarının sayısına, namazın rükünlerine dair hadisler bu

türe ilişkin örnekler arasında zikredilir, b) Müstefîz haber. Tevâtür derecesine ulaşmayan sahâbîlerin Hz. Peygamber'den naklettiği rivayetin tabiîn, tebeu't-tâbiîn ve daha sonraki nesiller tarafından tevâtür derecesinde nakledilmesiyle oluşan haberden ibarettir; "meşhur haber" diye de bilinir. Şefaat, mest üzerine meshetmeye dair hadisler bu konudaki örneklerdendir (İbn Fûrek, s. 23; Bağdâdî, s. 13, 204). c) Âhâd haber. Ashaptan son nesle varıncaya kadar tevâtür derecesine ulaşmayan râvilerin rivayetiyle sabit olan haberdir (haber-i vâhid). Resûl-i Ekrem'den nakledilen haberlerin çoğu bu türden olup daha çok amelî ve ahlâkî konulara dairdir. Sübût açısından kesin olmayan bu nevi haberler akaid konularında kesin delil teşkil etmez (et-Taʿrîfat, "ḫbr" md.; Mâtürîdî, s. 9; Bağdâdî, s. 13). Daha çok Hanefî-Mâtürîdî âlimlerinin yaptığı bu üçlü tasnif diğer âlimler tarafından haber-i mütevâtir ve haber-i vâhid olmak üzere iki grup halinde ele alınır. Çünkü netice itibariyle müstefîz haber de haber-i vâhid grubuna girer. Yalnız onun tabiîn neslinden itibaren şöhret bulması, ashap kademesindeki sayı yetersizliğini gidermemekle birlikte âlimlerce hüsnükabul gördüğünü gösterir (bk. HABER-i VÂHİD)

Kelâm âlimleri haberi başka türlü tasniflere de tâbi tutmuşlardır. Meselâ doğruluğu bilinen, yalan olduğu bilinen ve doğru veya yalan olduğu bilinmeyen haberler gibi. Tevâtür yoluyla nakledilen haberlerle Allah'ın ve peygamberin verdiği haberler, ümmetin ittifak ettiği haberler, istidlâl yoluyla üretilen ve tevhid, adalet, nübüvvet gibi konularda ortaya konan bilgiler birinci grubun örneklerini teşkil eder. Bu bilgilere aykırı düşen haberler de yalan olduğu kesinlikle bilinen haberleri oluşturur. Doğru veya yalan olduğu bilinmeyen haberler ise her iki yöne ihtimali bulunan ve hakkında kesin bir hüküm verilemeyen haberlerdir. Tevâtür derecesine ulaşmayıp âhâd statüsünde kalan haberler bu türdendir (Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 768-769; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 140-144; Seffârînî, 1, 13-14). Bâkıllânî gibi bazı kelâmcılar haberi gruplandırırken değişik bir yöntem uygulamışlardır. Buna göre haber üç kısma ayrılır: 1. Duyuların ve pratik akıl ilkelerinin ispat ettiği vâcibe dair haberler. Kâinatın varlığından ulûhiyyet ve nübüvvet konularına kadar duyu ve akıl yoluyla elde edilen bilgiler bu türün örneklerini oluşturur. 2. Ölülerin konuştuğunu ve iki zıddın bir arada bulunduğunu nakleden haberler örneğinde görüldüğü gibi duyular ve akıl vasıtasıyla imkânsız olduğuna hükmedilen muhale dair bilgiler. 3. Herhangi bir yerde bir insanın öldüğünü ve bir ülkenin ekonomik

durumunun iyi veya kötü olduğunu bildiren haberler ki bunlar aklen imkânsız görülmeyen bilgilerdir (et-Temhîd, s. 160-162).

Kaynaklarda yer alan bilgilerden kelâm âlimlerinin doğru haberin kesin bilgi kaynağı oluşturduğu noktasında ittifak ettikleri anlaşılmaktadır. Bu âlimler arasında, daha çok haberin kapsamı ve buna bağlı olarak çeşitli bakımlardan gruplandırılması konusunda farklı görüşlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi (el-İḳtiṣâd, s. 253) haberin bir olayı görmeye ve işitmeye dayanması gerektiği dikkate alınırsa akıl yürütmek suretiyle üretilen bilgileri onun kapsamına alan ve buna göre bilgileri gruplandıran görüşlerin isabetli olmadığını söylemek gerekir.

Haber konusunda âlimler arasında tartışılan hususlardan biri de Hz. Peygamber'in verdiği haberlerin aklın ışığında yorumlanıp yorumlanmayacağıdır. Selef âlimlerine göre peygamberin verdiği haber aklın ışığında te'vil edilmemeli, akıl onu aynen kabul etmelidir. Zira peygambere inanmak demek verdiği haberin doğruluğunu benimsemek demektir. Ayrıca bu âlimlere göre Resûl-i Ekrem'in verdiği haberlerin hiçbiri akla aykırı değildir; haberin sübûtu kesin ise buna aykırı olan ve akıl adına ileri sürülen bilgilerin yanlış olması gerekir (İbn Teymiyye, Derʾü teʿâruż, I, 116; V, 255-257, 339). Diğer âlimlerin çoğunluğu ise peygamberden nakledilen ve müteşâbih grubuna giren haberlerin aklın ışığında te'vil edilmesinin gerektiğini kabul etmiştir (bk. TE'VİL). İslâm âlimleri, Resûl-i Ekrem'den tevâtür yoluyla gelen haberleri inkâr edenlerin tekfir edilmesi gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. Selefiyye ile diğer Sünnî kelâm ekollerine mensup bazı âlimler, peygambere atfedilen meşhur ve âhâd haberleri inkâr edenlerin de tekfir edilebileceğini ileri sürmüşse de bu görüş çoğunluk tarafından benimsenmemiştir.

Gerek tevâtür yoluyla gerekse peygamberin bildirmesiyle sabit olan doğru haberi bilginin kaynaklarından biri olarak kabul eden İslâm âlimleri, varlık ve olayların yorumuna ilişkin mâkul bir sistem kurmaya çalışan düşünce ekolleri arasında epistemolojik açıdan en kapsamlı yaklaşımı gerçekleştirdikleri gibi hakikati kavrama noktasında da en isabetli yolu

seçmişlerdir. İnsanın evrenin geçmişi, geleceği ve üzerinde yaşadığı dünyanın hâlihazır durumu ile orada meydana gelen olaylar hakkında bilgi

edinmek için haberden başka bir kaynağa sahip olmadığı açıktır. Bu sebeple nübüvveti güçlü aklî mûcizelerle sabit olan son peygamberden gelen sağlam haberleri dikkate almak, gerçeği kavrama amacı taşıyan her insan için en isabetli davranıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫbr”, “nbʾe” md.leri; et-Taʿrîfât, “ḫbr” md.; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 370, 414-416, 886; Wensinck, el-Muʿcem, “ḫbr”, “nbʾe”, “kẕb” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḫbr”, “nbʾe” md.leri; Muvaṭṭaʾ, “Ṣıyâm”, 11; Müsned, I, 215, 274; III, 4; Buhârî, “Enbiyâʾ”, 1; Müslim, “Îmân”, 278; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 11; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 113; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 444; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 7-9, 26-27; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Evâʾil, Beyrut 1407/1987, s. 255; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 160-164; İbn Fûrek, Mücerredü’l-maḳālât, s. 17-19, 23; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 768-769; a.mlf., el-Muġnî, XV, 319, 333, 338; XVI, 9-13; Bağdadî, Uṣûlü’d-dîn, s. 11-14, 20-21, 204, 217-218; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed Şâkir), Kahire, ts. (Matbaatü’l-âsıme), I, 93-97; a.mlf., el-Faṣl (Umeyre), I, 41-42; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 194-195, 253; a.mlf., el-Müstaṣfâ, I, 132-144; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 16-17; Ebû Seleme es-Semerkandî, Cümelü uṣûli’d-dîn (nşr. Ahmet Saim Kılavuz), İstanbul 1989, s. 8-9; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, s. 323-329, 387-403; İbnü’l-Esîr, Câmiʿu’l-uṣûl (nşr. Abdülmecîd Selîm - M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1400/1980, 1, 66-68; İbn Kudâme, Ravżatü’n-nâẓır, Riyad 1415/1994, s. 347, 356-357; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, IV, 169-170; a.mlf., Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl (nşr. M. Reşâd Salim), [Riyad] ts. (Dârü’l-Künûzi’l-edebiyye). I, 116, 172, 179, 199; V, 255-257, 339, 345; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳāʾid (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1408/1988, s. 17-19; Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, s. 556-557; Süyûtî, Ḳaṭfü’l-ezhâri’l-mütenâs̱ire fi’l-aḫbari’l-mütevâtire (nşr. Halîl Muhyiddin el-Mîs), Beyrut 1405/1985, nâşirin girişi, s. 5-6; Seffârînî, Levâmiʿu’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmî), I, 13-17; Zebîdî, Laḳṭü’l-leʾâli’l-mütenâs̱ire fi’l-eḥâdîs̱i’l-mütevâtire (nşr. M.

Abdülkādir Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 20-21; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXII, 110; Leknevî, Ẓaferü’l-emânî fî Muḫtaṣari’l-Cürcânî, Âzamgarh 1415/1995, s. 38; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 30, 31, 57-58; Elmalılı, Hak Dini, VII, 5340-5341; Kettânî, Naẓmü’l-mütenâs̱ir mine’l-ḥadîs̱i’l-mütevâtir, Beyrut 1403/1983, s. 16; Hasan Hanefî, Mine’l-ʿAḳīde ile’s̱-s̱evre, Beyrut 1409/1988, IV, 211-215; Ebû Rîde, Min Şüyûḫi’l-Muʿtezîle İbrâhim b. Seyyâr en-Naẓẓâm, Kahire 1989, s. 16; Mehrî Hasan Ebû Sa‘de, el-İtticâḥu’l-ʿaḳlî fî müşkileti’l-maʿrife ʿinde’l-Muʿtezile, Kahire 1413/1993, s. 137-146; Seyyid Hâşim el-Hâşimî, “Dirâse ḥavle’l-ḫaberi’l-mütevâtir”, Türâs̱ünâ, IV/3, Kum 1409, s. 37-67; IV/4 (1409), s. 51-52.

Yusuf Şevki Yavuz

# HABER-i VÂHİD

(الخبر الواحد)

Mütevâtir derecesine ulaşmayan haber.

“Bir” anlamındaki Arapça vahidin haber kelimesine muzaf kılınması (haberü’l-vâhid) veya sıfat tamlaması şeklinde kullanılmasıyla (haberün vâhidün) ortaya çıkmış olup “bir kişinin diğer bir kişiden naklettiği haber” demektir. Vâhid kelimesinin çoğulu olan âhâdla beraber bulunduğunda ise (haberü’l-âhâd, ahbârü’l-âhâd) “birden fazla kişinin rivayet ettiği haber” anlamına gelir. Ancak bunlar, usul kitaplarında çoğunlukla birbirinin eş anlamlısı olarak kullanılmakla beraber hadisin âhâd vasfını taşımasının onun her zaman haber-i vâhid olduğunu göstermeyeceği de söylenmektedir. Bundan dolayı hadisçiler, usulcüler ve fakihler tevâtür derecesine ulaşmayan bir haberi “âhâd haber” kabul ettikleri için haberi nakleden râvi sayısının bir, iki, üç veya daha fazla olması arasında fark yoktur. Haber-i infirâd da denilen haber-i vâhid Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadisler, sahâbe ve tâbiînden nakledilen haberler için kullanılmakla birlikte hadiste ve diğer İslâmî ilimlerde zikredildiğinde daha ziyade Resûl-i Ekrem’den rivayet edilen hadisler akla gelir. Hadis ilminde, haber-i vâhid için bu genel tarifin dışında özel olarak sahih ve hasen haberin tarifine denk tanım da yapılmaktadır. Buna göre haber-i vâhid, mütevâtir sünnetin dışında kalan ve Resûlullah’tan itibaren adalet ve zabt sıfatlarını taşıyan bir veya iki yahut tevâtür derecesine ulaşmayan sayıda sahabenin, daha sonra tâbiînin ve tebeu’t-tâbiînin rivayet ettiği, metninde şâz ve illet bulunmayan ve zann-ı gālib ile (râcih) sabit olan habere denir. Bir habere rivayet yollarının çoğalması sebebiyle “meşhur” denilse bile bu haber âhâd olmaktan çıkmaz.

Haber-i vâhid etrafında yapılan tartışmalar sebebiyle bu terim mahiyet ve kavram bakımından tarih içinde iki defa anlam değiştirmiş, ilk zamanlar “bir veya birkaç kişinin haberi” anlamına gelirken daha sonra “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber” mânasında kullanılmıştır. Terimin ikinci tanımı, haber-i vâhidlerin dinde delil olup olmayacağı hususuyla ilgili olup fıkhın tedvin edilmeye başlandığı II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında vehim,

şek, zan ve yakın gibi aklî konuların İslâm toplumunda yayılmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır.

Bir kişinin getirdiği haberle amel edildiğini gösteren örneklerin bulunduğu Asr-ı saadetle (Buhârî, “Aḫbârü’l-âḥâd”, 1-6) haber-i vâhid kavramıyla ilgili tartışmalar ve onunla amel etmeme diye bir mesele yoktu. Resûl-i Ekrem gerek ibadetlerde ve İslâm’ın temel rükünlerinde gerekse idareciliğiyle ilgili durumlarda bir kişinin getirdiği habere göre icraatta bulunmuştur. Onun ramazan hilâlini gördüğünü söyleyen sahâbîye, “Allah’tan başka tanrı olmadığına ve benim Allah’ın resulü olduğuma şehâdet eder misin?” diye sorup olumlu cevap alması üzerine sahâbînin haberine güvenerek, “Ey Bilâl, insanlara haber ver, yarın oruç tutsunlar!” demesi (Dârimî, “Ṣavm”, 6); Kubâ Mescidi’nde Mescidi Aksâ’ya doğru namaz kılmakta olan müslümanların kıblenin Kâbe yönüne çevrildiğini bildiren kişinin haberine güvenerek Kâbe’ye yönelmeleri (Buhârî, “Aḫbârü’l-âḥâd”, 1; Şâfiî, er-Risâle, s. 406-408); Hz. Peygamber’in Mus‘ab b. Umeyr’i Medineliler’e, Muâz b. Cebel’i Yemen’e, Dihye b. Halîfe’yi Rum Meliki Herakleios’a, Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî’yi İran Kisrâsı II. Hüsrev’e (Pervîz), Amr b. Ümeyye ed-Damrî’yi Habeş Meliki Necâşî’ye, Hâtıb b. Ebû Beltea’yı İskenderiye Meliki Mukavkıs’a, Alâ b. Hadramî’yi Bahreyn Valisi Münzir b. Sâvâ’ya göndermesi gibi uygulamalar (İbn Hişâm, IV, 590, 594-596, 600, 607) haber-i vâhide olan güveni göstermektedir. Ayrıca Resûl-i Ekrem’in elçilerini, emîrlerini, kadılarını ve zekât memurlarını çeşitli bölgelere şifahen tebliğde bulunmak veya mektup ulaştırmak yahut dinî hükümleri icra etmek üzere teker teker göndermesi, bu kişilerin gönderildiği toplulukların tebliğ edilen emirleri şâhid istemeden kabul etmeleri (Şâfiî, er-Risâle, s. 415-418); Hz. Peygamber’in Arap kabilelerinden gelen ve bazan birer kişiden ibaret olan elçilere İslâm’ı tebliğ ettikten sonra onlara öğrendikleri şeyleri kabilelerine öğretmeleri için tavsiyelerde bulunması; içkinin tamamen haram kılındığını bildiren âyetin (el-Mâide 5/90-91) nâzil olduğunu bir sahâbînin haber vermesi üzerine orada bulunan ashabın hemen içki küplerini sokaklara dökmeleri (Buhârî, “Aḫbârü’l-âḥâd”, 1; Şâfiî, a.g.e., s. 408-410); Resûlullah’ın Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ı Necranlılar’a yollarken, “Size emin bir adam gönderiyorum” diyerek talimatını bildirmesi (Buhârî, “Aḫbârü’l-âḥâd”, 1) gibi bir dizi uygulama, haber-i vâhidin Hz. Peygamber zamanındaki kavram ve mahiyetini göstermekte ve

tek kişinin getirdiği haberin kabul edilmesindeki esas kriteri belirlemektedir. Bu kriter, haber getiren kişinin zabt sıfatı ve dinde güvenilir olup olmamasıyla ilgilidir. Dolayısıyla haberi getiren kişi sözüne ve zabtına güvenilir bir kimse ise bu haber kabul edilmekte, aksi halde, "Fâsık bir kimse size haber getirdiği zaman onun doğruluğunu araştırın" (el-Hucurât 49/6) mealindeki âyet gereğince haberin araştırılması zaruri olmaktadır. Hz. Peygamber döneminde uygulanan bu yöntemle binlerce insanın tevâtür derecesine ulaşmayan haberlere güvenerek İslâmiyet'i kabul etmesi de onların haberde tevâtür şartını aramadıklarını göstermektedir.

Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra, ashap arasında haber-i vâhidin doğrudan kabul edilip edilmemesine yönelik değişik uygulamalar görülmekle beraber temel prensip haberi getiren kimsenin doğru ve emin bir kişi olması, naklettiği haberde bir hata yaptığına veya vehmettiğine dair karine bulunmaması, haberin sübût ve delâlet bakımından kendisine tercih edilebilecek bir başka nassa ters düşmemesidir. Hulefâ-yi Râşidîn'in farklı uygulamalarına örnek olarak, bir ninenin Hz. Ebû Bekir'den torununa ait mirastan hisse istemesi üzerine Mugīre b. Şu'be'nin Hz. Peygamberin nineye mirastan altıda bir hisse verdiğine dair haberine Ebû Bekir'in şâhid istemesi, onun da Muhammed b. Mesleme'yi şâhid göstermesi; Hz. Ömer'in Mescidi Nebevî'yi genişletme teşebbüsü esnasında Abbas'ın evini istimlâk etmek istemesi üzerine çıkan tartışmada Übey b. Kâ'b'ın Resûl-i Ekrem'in bir hadisini hatırlatarak yaptığı işin usulsüz olduğunu hatırlatması (İbn Sa'd, IV, 21-22) ve Hz. Ali'nin hadis rivayet eden kişilere yemin teklifinde bulunması gibi olaylar zikredilir. Ancak bu uygulamaların sahâbe arasında her zaman görüldüğünü söylemek mümkün değildir. Nitekim bu üç halifenin, bir kişinin Hz. Peygamber'den olan rivayetini şâhid, beyyine ya da yemin istemeden kabul ettiklerini gösteren örnekler de bulunmaktadır. Enes b. Mâlik ile Berâ b. Âzib'in Resûlullah'tan rivayet ettikleri, her şeyi bizzat kendisinden değil bazı hususları ashabından duyduklarına ve hiçbir zaman yalan söylemediklerine dair sözleri (İbn Adî, I, 164; Hatîb, s. 386), onların birbirlerine güvenleri sebebiyle bir tek kişinin getirdiği haberi de kabul ettiklerini göstermektedir. Ancak bu durum, ashabın her haber-i vâhidi şâhidsiz benimsediği anlamına gelmez; sahâbîler zaman zaman şâhid isteme yoluna da başvurmuşlardır. Onların şâhid isteme, yemin ettirme gibi uygulamaları, tek kişinin getirdiği habere güvenmemeleri sebebiyle değil râvinin muhtemel zabt kusurunu bertaraf etmek içindir. Nitekim Hz. Ömer

de Mugīre b. Şu‘be’den bu amaçla şâhid istemişti (el-Muvaṭṭaʾ, “İstiʾẕân”, 3). Ancak Hz. Osman’ın şehid edilmesinden sonra ortaya çıkan fitne hareketleri üzerine insanlar arasındaki güvenin kısmen kaybolmaya başlaması, bazı siyasî ve itikadî fırkaların kendi fikir ve görüşlerini desteklemek amacıyla Hz. Peygamber adına hadis uydurmaya kalkışması, İslâm âlimlerini Resûl-i Ekrem’den nakledilen her haberin râvisini hem zabtı hem de dinde güvenilirliği açısından araştırmaya sevketmiştir.

Haber-i vâhidin dinde delil olup olmadığına dair görüşlerin, I. (VII.) yüzyılın sonlarına doğru itikadî mezheplerin ortaya çıkması ve fıkhın II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında tedvin edilmeye başlanmasıyla birlikte zuhur ettiğini söylemek mümkündür. Haber-i vâhidin “bir kişinin rivayet ettiği haber” anlamında kavram olarak kullanıldığına dair ilk bilgiler Ebû Hilâl el-Askerînin el-Evâʾil’inde görülmekte (s. 255) ve bu eserde ilk defa Vâsıl b. Atâ’nın (ö. 131/748) hakikatin dört şekilde bilineceğini söylediği, bunların kitap, üzerinde icmâ edilen haber, aklın hücceti ve ümmetin icmâı olduğu ve yine onun haberi hâs ve âm olmak üzere ikiye ayırdığı belirtilmektedir (ayrıca bk. Süyûtî, el-Vesâʾil, s. 116; Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 395). Vâsıl b. Atâ, insanı gerçeğe ulaştıran bu dört şeyin dışında kalanların dinde delil teşkil etmeyeceğini söyler. Ona göre üzerinde icmâ edilen haber mütevâtir haber (haber-i âm), üzerinde icmâ edilmeyen haber ise haber-i vâhiddir (haber-i hâs). Vâsıl b. Atâ’nın kastettiği haber-i vâhidin sözlük anlamı itibariyle tek kişinin getirdiği haber olduğu, Mu‘tezile âlimlerinden Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât’ın, “Biz âdil bir kişinin verdiği haberin ilim gerektirmediğini savunuruz” (el-İntiṣâr, s. 55) şeklindeki açıklamasından da anlaşılmaktadır. Sahih olma şartını taşıyan haber-i vâhidin dinde delil olduğunu söyleyen Şâfiî ise bu terime haber-i hâs adını vermekte (er-Risâle, s. 359) ve zaman zaman haber-i vâhid tabirini bir kişinin bir kişiden naklettiği haber anlamında kullanmaktadır (meselâ bk. a.e., s. 383-384, 386, 387). Ancak Şâfiî’nin eserlerinde haberi haber-i hâs ve haber-i âm diye ayırması, onun Vâsıl b. Atâ’nın kullandığı terminolojiyi takip ettiğini düşündürmektedir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, haber-i vâhid kavramını zikretmeksizin âmmenin rivayetine aykırı olarak bir tek kişinin rivayetinin kabul edilemeyeceğini belirtmişler ve meselâ istiskā* sırasında Hz. Peygamber’in namaz kıldığına dair haberi şâz olarak değerlendirmişlerdir (Şeybânî, el-Mebsûṭ, I, 398-399; Şâfiî, el-Üm, VII, 307, 308).

Bu tartışmaların Mu‘tezile ile birlikte başladığı göz önüne alınırsa burada sadece bir kişinin rivayet ettiği haberin söz konusu olduğu, azîz ve meşhur gibi haber çeşitlerinin ise bunun dışında tutulduğu anlaşılır. Bundan dolayı haber-i vâhidi reddeden Mu‘tezile ile onu şartlı olarak kabul eden Şâfiî’nin kastettiği mâna aynı olup bunu tek kişinin rivayet ettiği haber şeklinde değerlendirmek gerekir. Fakat haber-i vâhid denilince sadece bir kişinin rivayeti şeklindeki sözlük anlamı değil, genellikle bir veya birden fazla kişinin naklettiği mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber akla gelmektedir. Hadisçiler, usulcüler ve fakihler de yaptıkları değerlendirme ve tartışmalarda genellikle bu mânaya göre hareket etmektedirler. Meselâ Hatîb el-Bağdâdî, “mütevâtir haberin şartlarını taşımayan haber” diye zikrettiği haber-i vâhidin râvileri çok olsa bile kesin ilim ifade etmeyeceğini ileri sürmekte ve onu sadece bir kişinin naklettiği haber olarak değerlendirmemektedir (el-Kifâye, s. 32). Gazzâlî de beş veya altı kişilik bir topluluğun naklettiği haberi haber-i vâhid saymakta, haber-i vâhidlerin kesin ilim ifade etmeyeceğini söylemekte ve sağlamlığı kesinlikle bilinen hadislerin mütevâtir olmaları sebebiyle haber-i vâhid sayılmayacağını belirtmektedir (el-Müstaṣfâ, I, 145).

Haber-i vâhid râvilerinin sayısına, zan ifade edip etmemesine, makbul ve merdud oluşuna göre kısımlara ayrılır. Râvilerin sayısı bakımından meşhur, azîz ve garîb diye üç kısma ayrılan haber-i vâhidde meşhur terimi her tabakada üç veya üçten fazla râvisi olan, fakat mütevâtir derecesine ulaşmayan hadisi ifade eder. İlk zamanlarda iki veya üç tariki bulunup da sonradan şöhrete ulaşan haberlere de meşhur denmektedir. Ancak fakihler, ilk asırda bir tarikten geldiği halde sonraki asırlarda meşhur olan haberlere “müstefîz” demişlerdir. Azîz, her tabakada râvi sayısı ikiden az olmayan hadistir. Garîb ise senedinin herhangi bir tabakasında tek bir râvinin rivayet ettiği haber olup buna “ferd-i nisbî” de denmekte, hadisi

Hz. Peygamber’den rivayet eden sahâbînin veya sahâbîden rivayet eden tâbiînin tek kalması da “ferd-i mutlak” tabiriyle ifade edilmektedir (İbn Hacer, Şerḥu Nuḫbeti’l-fiker, s. 34-37).

Kesinlik derecesine göre haber-i vâhid zan ifade etmeyen ve eden şeklinde ikiye ayrılır. Zan ifade etmeyen haber-i vâhid, her türlü ihtimalin eşit olarak bulunması sebebiyle biri ötekine tercih edilemeyen haber; diğeri ise insanın

gönlünde kesin olmamakla beraber iki ihtimalden birinin diğerine tercih edildiği haberdir. Bu tür haberleri üç veya dörtten fazla kişiden oluşan bir cemaat naklediyorsa bunlara “müstefîz meşhur” adı verilir (Âmidî, II, 31).

Haber-i vâhid makbul, merdud ve meşkûk diye de gruplandırılır. Makbul, adâlet ve zabt sahibi râvilerin baştan sona muttasıl isnadla rivayet ettikleri, illetli ve şâz olmayan haberlerdir ki bunlar “sahîh lizâtihî, sahîh ligayrihî, hasen lizâtihî, hasen ligayrihî” kısımlarına ayrılır (Tâhir el-Cezâirî, s. 212). Merdud ise makbul haberin şartlarını taşımayan (İbn Hacer, Şerḥu Nuḫbeti’l-fiker, s. 37-38) veya sübûtunun tam olduğuna dair bir delil bulunmayan haberlerdir (Tâhir el-Cezâirî, s. 212). Zayıf olarak da anılan bu haberler senedin ve metnin durumuna göre mürsel, münkatı‘, mu‘dal, muallak, müdelles, muharref, musahhaf, şâz, muztarib, maklûb, müdrec, muallel, münker, metrûk kısımlarına ayrılır. Meşkûk haber, sübûtu konusunda deliller arasında bir tercih yapılamayan rivayetlerdir (a.g.e., a.y.).

Haber-i vâhidin ilm-i yakīn ifade edip etmediği, dolayısıyla dinde delil olup olmayacağı hususu mezhepler arasında tartışmalıdır (aş.bk.). Hadis kitapları içinde sadece Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde, doğruluğuna güvenilen bir kişinin verdiği haberin dinde delil olduğunu belirtmek amacıyla altı bab ve yirmi iki hadisten meydana gelen bir bölüm bulunmaktadır (Kitâbü Aḫbâri’l-âḥâd, Bâbü mâ câʾe fî icâzeti ḫaberi’l-vâḥidi’s-sadûḳ...). Buhârî bu bölümün ilk babına ezan, namaz, oruç, ferâiz ve ahkâm konusunda, doğru sözlülüğüyle tanınan bir kişinin verdiği haberle amel etmenin câiz olduğunu kaydetmekle başlamaktadır. İbn Hacer el-Askalânî, onun bu hususu bab başlığında zikretmesinin sebebini açıklayarak birden fazla râviden nakledilmediği sürece haberi hüccet kabul etmeyenlerle haber-i vâhidin râvisinin üç veya üçten fazla olmasını şart koşanların görüşlerini reddettiğini belirtmektedir (Fetḥu’l-bârî, XIII, 196). Bedreddin el-Aynî ise Buhârî’nin bab başlığında haber-i vâhidin ezan, namaz, oruç, ferâiz ve ahkâm gibi amelî konularda geçerli olabileceğini söylemekle onun itikadî hususlarda delil kabul edilmeyeceğini ortaya koymak istediğini ileri sürer (ʿUmdetü’l-ḳārî, XX, 188). Buhârî, bir tek kişinin verdiği haberin dinde delil olabileceğine dair bazı âyetlerden misaller verir ve Hz. Peygamber’in emîrleri çeşitli yerlere birer birer tayin etmesinin de bunu gösterdiğini belirtir (Buhârî, “Aḫbârü’l-âḥâd”, 1).

Haber-i vâhidin kesinlik ifade ettiği görüşünü reddeden Hatîb el-Bağdâdî, doğru veya yalan olma ihtimalinden dolayı sağlamlığı bilinmeyen haberlerle, Resûl-i Ekrem'den şer'î ahkâm konusunda ihtilâflı olarak nakledilen hadisler hususunda tevakkuf edilmesi gerektiğini söyler (el-Kifâye, s. 52, 53-55, 65). Bununla beraber sika bir râvinin başka bir sika râviden naklettiği haberi kabul ederek onunla amel edilmesi gerektiğini belirtir.

Haber-i vâhidle doğru haber aktarımının mümkün olduğunu aklî yoldan izah etmeye çalışan İbn Hacer el-Askalânî'ye göre doğru sözlü bir kimsenin verdiği haberin gerçeği yansıtması kuvvetli bir ihtimaldir. Dolayısıyla genel maslahat, nâdir olan mefsedet endişesinden dolayı terkedilmez. Nitekim bir kişinin şahitliği tek başına katiyet ifade etmediği halde ahkâma temel teşkil eder (Fetḥu'l-bârî, XIII, 198).

Hadisçiler, güvenilir ve âdil bir râvinin rivayet ettiği haber-i vâhidi prensipte kabul etmekle beraber haberin Kur'an'ın muhkem nassına, mütevâtir sünnete, icmâa, akla, tarihen sabit olmuş hâdiselere, tecrübe ve müşahedeye aykırı olmaması gerektiğini belirtirler (Hatîb, s. 432; İbnü'l-Cevzî, I, 106; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 67-76; ayrıca bk. Ertürk, s. 52-96).

İmam Mâlik, Medine ehlinin ameline ters düşen haber-i vâhidlerin Hz. Peygamber'e nisbet edilemeyeceğini söylemekte, buna gerekçe olarak da onların amelinin bin kişinin bin kişiden rivayeti sayıldığını ileri sürmektedir. Ona göre Medineliler'in ameline aykırı olan haber-i vâhide meşhur rivayete ters düşmüş olacağından itibar edilmez (Salim Ali el-Behnesâvî, s. 152).

Sonuç olarak güvenilir bir yolla rivayet edilen haber-i vâhidin ilm-i yakīn ifade ettiği, dolayısıyla dinde delil olduğu ve onunla amel edilmesi gerektiği konusunda İslâm âlimlerinin çoğu ve özellikle hadisçiler ittifak etmişlerdir. Hadis külliyatının hemen tamamını meydana getiren haber-i vâhidlerin dinî konularda, bilhassa itikadî meselelerde delil olamayacağını söylemek tarihî gerçeklere aykırı düşmektedir. Zira Hz. Peygamber'in sünneti İslâm ümmeti tarafından dinin ikinci kaynağı olarak kabul edildiğinden ona ait her söz ve

davranış titizlikle kaydedilmiştir. İslâm âlimleri ve özellikle muhaddisler, Resûl-i Ekrem hakkındaki en küçük ayrıntıları bile tesbit ve muhafaza etmeye çalışmışlardır. Bu sebeple Hz. Peygamber döneminde kısmen başlayan hıfz ve kitâbet safhalarından sonra tedvin ve tasnif devirlerinde büyük bir hadis koleksiyonu meydana getirilmiş, bu derleme ve tasnif sürecinde hadislerin sened ve metinleri inceden inceye tetkik edilerek sahih ve zayıf hadisleri birbirinden ayırmak için büyük gayret gösterilmiştir. Bununla beraber tasnif edilen eserlerdeki hadislerin tamamının sahih ve makbul olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim bazı musannifler zayıf kabul ettikleri hadisleri de eserlerine almışlar ve bunlardaki zayıflığın sebebini kaydetmişlerdir. Tirmizî el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde hadislerin sağlamlık durumunu, râvilerin güvenilirliğini belirtmiş (meselâ bk. Tirmizî, "Ṣalât", 5, "Îmân", 17, "İstiʾẕân", 21), Ebû Dâvûd da es-Sünen'inde buna benzer açıklamalar yapmıştır (Çakan, s. 79-84). İbn Mâce'nin es-Sünen'inde de zayıf hadisler bulunmaktadır (İbn Mâce, Sünen, nâşirin mukaddimesi, II, 1519-1520).

Hadis âlimleri, sahih hadisi zayıfından ayırırken sadece âhâd haberlerle bunların râvilerini konu almışlar, "sahih hadis" sözüyle de âhâd hadislerin sahihlerini kastetmişlerdir. Güvenilir rivayetleri bir araya getirme gayretinin ürünü olan Kütüb-i Sitte ile İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i ve Dârimînin es-Sünen'i gibi eserlerdeki rivayetler âhâd hadislerden ibaret olup bunların tamamı için sahih demek mümkün değildir. Hadis kitaplarında mevcut rivayetler değerlendirilirken genelleme yapmak yerine araştırma sonucunda her bir rivayet için ayrı ayrı hüküm vermek daha isabetli bir yoldur.

Haber-i vâhid konusunda geniş bir literatür bulunmaktadır. Haber-i vâhid ve onunla ilgili meselelerin müstakil

başlıklar altında genişçe yer aldığı klasik döneme ait kitaplar arasında Şâfiî'nin el-Üm adlı eseriyle (Bulak 1321-1326; özellikle eserin son kısmında bulunan "Cimâʿu'l-ʿilm" bölümü; bu bölüm Muhammed Ahmed Abdülazîz tarafından müstakil olarak yayımlanmıştır, Beyrut, ts.), er-Risâle'sini (Kahire 1399/1979), İbn Hazm'ın el-İḥkâm (Kahire 1970), Seyfeddin el-Âmidî'nin el-İḥkâm (Kahire 1968), Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed (Dımaşk 1964) ve Hatib el-Bağdâdî'nin el-Kifâye

(Beyrut 1986) adlı eserlerini saymak gerekir.

Son dönemlerde ise Abdülazîz b. Râşid'in Reddü şübühâti'l-ilḥâd ʿan eḥâdîs̱i'l-âḥâd (Beyrut 1981), Muhammed Mübarek es-Seyyid'in Dirâse fî ḫaberi'l-âḥâd (Kahire 1986), Ali Osman Koçkuzu'nun Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri (Ankara 1988), Süheyr Reşâd Mühennâ'nın Ḫaberü'l-vâḥid fi's-sünne ve es̱eruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî (Kahire, ts. [Dârü'ş-şürûk|), Ahmed Mahmûd Abdülvehhâb eş-Şinkītî'nin Ḫaberü'l-vâḥid ve ḥücciyetühû (yüksek lisans tezi, 1397/1977, Kısmü'd-dirâsâti'l-ulyâ eş-şer'iyye bi-Külliyeti'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Câmiatü Melik), Abdullah b. Abdurrahman el-Cebreyn'in Aḫbârü'l-âḥâd fi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî (yüksek lisans tezi, 1987, Câmiatü İmam Muhammed b. Suûd) adlı eserleriyle James Robson'ın "Traditionsfrom Individuals" (JSS, IX 11964), s. 327-340), Talât Koçyiğit'in "Ahâd Haberlerin Değeri" (AÜİFD, XIV [1966], s. 125-142), Muhammed Suâd Celâl'in "Ḫaberü'l-vâḥid ve'l-ḳıyâs" (Mecelletü'l-Ezher, XLVIII/5 [Kahire 1976], s. 698-704), Abdülkadir Şener'in "İmam Şâfiî'ye Göre Haber-i Vâhid" (Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu [16-18 Eylül], İzmir 1985, s. 287-293), Muhammed Abdullah Avîza'nın "el-Menhecü'n-nebevî fî ḳabûli aḫbâri'l-âḥâd" (Dirâsât, XIII/1 [Amman 1986], s. 89-103) ve "İḥticâcü'ṣ-ṣaḥâbe bi-ḫaberi'l-vâḥid" (a.e., XIII/1 [1986], s. 67-87), Ahmed Hasan'ın "Ḫaber-i Vâḥid kî Şerʿî Ḥaysiyet" (Fikr ü Naẓar, XXIII/1 [İslâmâbâd 1985], s. 3-54) ve "Ḫaber-i Vâḥid kî Ṣıḥḥat key Liyey Râvî key Şerâʾiṭ" (a.e., XXVIII/2 [1990], s. 3-78), Abdürraûf Müfdî'nin "Menâhicü'l-ʿulemâʾ fî is̱bâti'l-aḥkâm bi-ḫaberi'l-vâḥid" (Mecelletü'l-Buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 27 [Riyad 1990], s. 287-340) adlı makaleleri haber-i vâhid konusunda yapılan çalışmalar arasında zikredilebilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vḥd" md.; et-Taʿrîfât, "ḫbr" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "İstiʾẕân", 3; Dârimî, "Ṣavm", 6; Buhârî, "Aḫbârü'l-âḥâd", 1-6; İbn Mâce, Sünen (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī), İstanbul 1413/1992, nâşirin mukaddimesi, II, 1519-

1520; Tirmizî, “Ṣalât”, 5, “Îmân”, 17, “İstiʾẕân”, 21; Şeybânî, el-Mebsûṭ (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, I, 398-399; Şâfiî, el-Üm, V, 250-277; VII, 307-308; a.mlf., Cimâʿu’l-ʿilm (nşr. M. Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1984; a.mlf., er-Risâle, s. 359, 369-371, 383-384, 386, 387, 406-410, 415-418; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 590, 594-596, 600, 607; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 21-22; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 45, 55; İbn Adî, el-Kâmil, I, 164; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Evâʾil, Beyrut 1407/1987, s. 255; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed, II, 541-663; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed Şâkir), Kahire 1970, I, 107-134; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, ʿUddetü’l-uṣûl (nşr. M. Mehdî Necef), [baskı yeri yok|, 1983 (Matbaatü Seyyidi’ş-şühedâ), I, 286-388; İbn Abdülber, Câmiʿu beyani’l-ʿilm (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1968, II, 42; Hatîb, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1986, s. 32, 52-56, 65-72, 386, 432; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl, II, 371-377; Serahsî, el-Uṣûl, Kahire 1954, I, 322-332; a.mlf., Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, II, 479; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ [ baskı yeri ve tarihi yok), (Dârü’l-Fikr), I, 145; İbnü’l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman) [baskı yeri yok], 1403/1983 (Dârü’l-Fikr), I, 106; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XI, 152-153; XVI, 227; XXVIII, 120; Âmidî, el-İḥkâm, II, 30-118; Nevevî, Şerḥu Müslim, I, 62; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Menârü’l-münîf (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1983, s. 67-76; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, Beyrut 1408/1988, XIII, 196-198; a.mlf., Şerḥu Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1993, s. 34-40; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1954, XX, 188-189; Tecrid Tercemesi, I, 101-113, 278-281; VI, 363; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, s. 368-369, 375; a.mlf., el-Vesâʾil fî müsâmereti’l-evâʾil (nşr. Ebû Hâcer M. Zağlûl), Beyrut 1406/1986, s. 116; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 31-34; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü’s-Selefiyye), s. 26-28; Abdurrahman b. Câdullah el-Bennânî, Ḥâşiyetü’l-ʿallâme el-Bennânî ʿalâ Şerḥi Cemʿi’l-cevâmiʿ, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), II, 131-132; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), s. 33, 35-37, 212; Muhammed Ebû Zehv, el-Ḥadîs̱ ve’l-muḥaddis̱ûn, Kahire 1378/1958, s. 25-27, 277-283; a.mlf., Mekânetü’s-sünne fi’l-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 13-18, 33-39; Hâşim Ma‘rûf el-Hüseynî, el-Mevżûʿât fi’l-âs̱âr ve’l-aḫbâr, Beyrut s. 50, 69-83; Ali Sâmî en-Neşşâr, el-Felsefe fi’l-İslâm, Kahire 1977, I, 395; Rıf‘at Fevzî Abdülmuttalib, el-Medḫal ilâ tevs̱îkı’s-sünne, Kahire

1978, s. 220-226; a.mlf., Tevs̱îḳu’s-sünne fi’l-ḳarni’s̱-s̱âni’l-hicrî, Kahire 1400/1981, s. 88-117, 321-342, 391-413; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü’t-taḥdîs̱, Beyrut 1399/1979, s. 147-150; Kasbî Mahmûd Zelat, el-Ḳurṭubî ve menhecühû fi’t-tefsîr, Kahire 1399/1979, s. 382-384; Talat Koçyiğit, Hadis Tarihi, Ankara 1981, s. 181-199; a.mlf., Kelamcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar, Ankara 1984, s. 244-251; Abdülmecîd en-Neccâr, el-Mehdî b. Tûmert, [Beyrut] 1403/1983, s. 309-314; Mustafa Saîd el-Hın, Es̱erü’l-iḫtilâf fi’l-ḳavâʿidi’l-uṣûliyye fî iḫtilâfi’l-fuḳahâʾ, Beyrut 1406/1985, s. 410-421; Mustafa es-Sibâî, es-Sünne ve mekânetühâ fi’t-teşrîʿi’l-İslâmî, Beyrut 1985, s. 167-186; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1986, s. 124, 268-270; M. Tâhir el-Cevâbî, Cühûdü’l-muḥaddis̱în fî naḳdi metni’l-ḥadîs̱i’n-nebeviyyi’ş-şerîf, Tunus 1986, s. 435-440; M. Edîb Salih, Lemehât fî uṣûli’l-ḥadîs, Beyrut 1409/1988, s. 93-102; Ali Osman Koçkuzu, Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri, Ankara 1988; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989, s. 25-26, 79-84, 99; Sâlim Ali el-Behnesâvî, es-Sünnetü’l-müfterâ ʿaleyhâ, Kahire 1409/1989, s. 147-185, 358-360; İzziyye Ali Tâhâ, Difâʿ ʿani’s-sünneti’n-nebeviyye, Küveyt 1990, s. 13-29; Murtazâ el-Ensârî, Ferâʾiżü’l-uṣûl, Beyrut 1411/1991, I, 205-228; Mücteba Uğur, Hadis Terimleri Sözlüğü Ankara, 1992, s. 7-8; M. Nâsiruddîn El-bânî, Hadis Üzerine Selefi Bir Yaklaşım (trc. Mehmet Kubat), Konya 1992, s. 78-106; Ali Toksan, Delil Olma Yönünden Sünnet, Kayseri 1994, s. 173-244; İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebû Hanife’nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu, Ankara 1994, s. 133-171; Mahmûd Ebû Reyye, el-Eḍvâʾ ʿale’s-sünneti’l-Muḥammediyye, Beyrut, ts. (Müessesetü’l-A‘lemî), s. 363-379; Muhammed el-Kettânî, Cidâlü’l-ʿaḳl ve’n-naḳl fî menâhici’t-tefkîri’l-İslâmî, Dârülbeyzâ, ts., s. 336-358; Mustafa Ertürk, Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahîh-i Buhârî’deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 52-96; G. H. A. Juynboll, “K͟habar al-Wāḥid”, EI² (ing), IV, 896.

Mustafa Ertürk

**KELÂM.**

Kelâm ilminde daha çok Hz. Peygamber'e atfedilen haber-i vâhid üzerinde durulur ve bunun akaid konularında tek başına kesin delil teşkil edip etmeyeceği hususu tartışılır. Bu konudaki tartışmalar II. (VIII.) yüzyılın başlarına kadar uzanır.

Kaynakların belirttiğine göre Hâricîler'in haber-i vâhidi reddederken ileri sürdükleri delilleri iki noktada toplamak mümkündür. 1. Bazı haber-i vâhidler Kur'an'a aykırı hükümler taşımaktadır. Meselâ zina eden kadına ve erkeğe ceza olarak Kur'an'a göre yüz değnek vurulması gerekirken (en-Nûr 24/2) bazı sahâbîlerce nakledilen âhâd haberlerde bu suçu işleyen evlilere Resûl-i Ekrem'in recm cezası uyguladığı bildirilmektedir. Eğer recm meşrû bir ceza olsaydı âhâd haberle değil mütevâtir haberle sabit olurdu. Zira hayatî önem taşıyan hukukî bir meseleye ait hükmün haber-i vâhide dayanılarak belirlenmesi mâkul değildir. 2. Hz. Peygamber'e atfedilen âhâd

haberler ashab arafından aynı lafızlarla yazılıp nakledilmemiş, aradan yirmi otuz yıl gibi uzun bir zaman geçtikten sonra sözlü olarak rivayet edilmiştir. Ayrıca belli bir konuda Resûl-i Ekrem'e atfedilen ve biri diğerine muhalif olan âhâd haberlerin bulunduğu ve sahâbîlerin birbirini tenkit ettiği de bilinmektedir (Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, II/1, s. 482-501).

Mu'tezile âlimlerinin haber-i vâhide bakışları bazı noktalarda Hâricîler'in anlayışına yakındır. Bu âlimler usûlü'd-din konularında haber-i vâhidin tek başına delil kabul edilemeyeceği görüşündedir. Vâsıl b. Atâ'nın, haberin bilgi kaynağı olabilmesi için sübût ve mâna itibariyle incelenmesi gerektiği ilkesini benimsemesinden sonra bu ekole bağlı âlimler, genellikle haber-i vâhidin bilgi kaynağı kabul edilebilmesi için çeşitli şartlar ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'nin ikinci kurucusu sayılan Amr b. Ubeyd bilginin kaynağı olarak öncelikle akla, daha sonra mütevâtir habere güvenilmesi gerektiğini söylemiş, haber-i vâhide bilgi kaynağı nazarıyla bakılamayacağını savunmuştur. Her ne kadar bazı Sünnî kaynakları, Amr b. Ubeyd'in, sübût açısından kesinlik taşısa da Hz. Peygamber'e isnat edilen ve kendisi tarafından akla aykırı görülen bütün haberleri reddettiğini kaydederse de bu görüşün ona mal edilmesi isabetli görünmemektedir. Zira Amr b. Ubeyd'in naklettiği çeşitli rivayetler mevcuttur. Onun haber-i vâhidi reddedişi, sübût açısından böyle bir haberi güvenilmez bulmasına bağlıdır (Âişe Yûsuf el-Menâî, s. 85-86). Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Kur'an'a ve akla

aykırı olmasa bile haber-i vâhidin delil olabilmesi için her nesilden en az dört râvi tarafından nakledilmesini şart koşmuştur. Nazzâm ise bazı durumlarda mütevâtir haberin reddedilmesinin mümkün olması gibi karinelere bağlı olarak haber-i vâhidin kesin bilgi ifade etmesinin de mümkün olacağını söylemiştir. Ona göre, meselâ ağır hasta olduğu önceden bilinen bir kişinin ölümü haber-i vâhid yoluyla öğrenilirken cenaze hazırlıklarının müşahede edilmesi bu haberin kesin bilgi ifade etmesini sağlar (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XV, 392). Nazzâm, Hacerülesved'in cennetten dünyaya indirilmiş beyaz bir taş olduğunu ve müşriklerin günahları sebebiyle karardığını nakleden rivayetin akla aykırı göründüğünden dolayı reddedilmesi gerektiğini söyler. Eğer böyle olsaydı onun müminlerin itaatlerinden sonra beyazlaşması icap ederdi. Yine ona göre İbn Mes'ûd'dan nakledilen ayın yarılması (inşikāku'l-kamer) mûcizesiyle ilgili âhâd haber de asılsız olmalıdır. Çünkü bu kadar önemli bir hadisenin tevâtür derecesine ulaşıp tarihe geçmesi, ayrıca müslümanlar tarafından kâfirlere karşı delil olarak kullanılması gerekirdi (Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, II/1, s. 475, 479). Ebû Ali el-Cübbâî, Kur'an'a aykırı olmamak şartıyla âhâd haberlerin zan ifade edeceğini ve bu zannın kuvvetli hale geldikten sonra ilim meydana getirebileceğini kabul etmiştir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XV, 330). Bununla birlikte âhâd haberlerin akaid konularında değil amelî konularda delil olabileceğini de belirtmiştir. Mu'tezile'nin müteahhir âlimlerinden Kādî Abdülcebbâr'a göre tek râviye dayandığından haber-i vâhidin yalan veya yanlış olma ihtimali vardır. Bu sebeple akaidde delil kabul edilemez. Bu tür haberlerin akaid konularında delil olabilmesi için akla, Kur'an'a ve sahih sünnete uygunluk şartlarını taşıması gerekir. Kulların fiilleri ve rü'yetullah meselelerine dair örneklerde olduğu gibi eğer bunlardan birine aykırı düşerse reddedilir veya mümkünse te'vile tâbi tutulur (a.mlf., Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 193-194; Şerḥu'l-Uṣuli'l-ḫamse, s. 770). Sonuç olarak Nazzâm dışındaki Mu'tezile âlimlerinin, haber-i vâhidin zannî bilgi ifade edebileceği, bundan dolayı da onun akaid konularında delil olamayacağı görüşünü benimsedikleri söylenebilir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, IV, 225; İbn Hazm, I, 118-119; İbn Rüşd, s. 102).

İmâmiyye Şîası, Mu'tezile'ye yakın görüşleri benimsemekle birlikte bu mezhebe bağlı bazı âlimler, teyit edici karineler bulunduğu takdirde âhâd haberlerin ilim ifade edebileceğini kabul etmişlerdir (Âişe Yûsuf el-Menâî,

s. 122).

Ehl-i sünnet âlimlerinin haber-i vâhid konusundaki görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: Mâtürîdiyye'nin kuruluşuna öncülük eden Ebû Hanîfe, Kur'an'a aykırı bilgiler ve hükümler ihtiva eden âhâd haberlerin reddedilmesi gerektiğini söylemiştir. Zira Hz. Peygamber'in Kur'an'a ve akla aykırı bir beyanda bulunması imkânsızdır. Bu temel ilkeyi kabul etmek peygamberi tasdik etmenin bir gereğidir. Ayrıca Kur'an'a ve akla aykırı olan haber-i vâhidin reddedilmesi Resûl-i Ekrem'i yalanlamak anlamına gelmeyip ona bu isnadı yapan kişinin sözünün kabul edilmemesi demektir. Böyle bir davranış, Hz. Peygamber'i Kur'an'a muhalif davranmış gibi göstermekten tenzih etmek için de gereklidir (el-ʿ Âlim ve'l-müteʿ allim, s. 31-33). Ebû Hanîfe'nin itikadı görüşlerini sistemleştiren Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, haber-i vâhidin Resûl-i Ekrem'den gelen gerçekleri mütevâtir gibi belgeleyemediğini söyledikten sonra râvilerin durumlarının incelenmesi, haberin açık naslarla karşılaştırılıp muhtevasının değerlendirilmesi gibi ilmî faaliyetlerin yürütülmesi neticesinde ortaya çıkacak kanaatle hareket edilebileceğini belirtmiş, fakat bütün bunlara rağmen bu tür haberlerin gerçeği tam yansıtamayacağının ilke olarak benimsenmesini istemiştir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 9). Ebü'l-Muîn en-Nesefî ise kabir azabı gibi âhiret hallerine dair âhâd haberlerin yaygınlık kazandığı için istidlâlî ilim ifade ettiğini kabul etmiştir (Tebṣıratü'l-edille, II, 763). Son dönem kelâm âlimlerinden İzmirli İsmail Hakkı haber-i vâhidi, ilk üç asırda güvenilir fakat tevâtür derecesinin altındaki râviler tarafından nakledildiği halde daha sonraki asırlarda yaygınlık kazanan hadisler anlamında kullanmış ve bunlardan sahih kabul edilenlerin sadece zannî bilgi ifade ettiğinden akaid konularını kanıtlamak için kesin bir delil teşkil edemeyeceğini söylemiştir (Yeni İlm-i Kelâm, I, 30). Ancak aynı dönemde yaşayan Elmalılı Muhammed Hamdi gibi âlimler âhâd hadisleri akaid konularında da kesin delil olarak kullanmışlardır (DİA, XI, 62).

Eşʿariyye'ye mensup âlimlerin haber-i vâhid konusundaki görüşleri Mâtürîdiyye'ye oldukça yakındır. Ebü'l-Hasan el-Eşʿarî, haber-i vâhidin amelî konularda kesin delil olarak kabul edilmesi gerektiğini söylediği halde akaid alanındaki değerine temas etmemiştir (İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālat, s. 23). Bununla birlikte onun kelâmı görüşlerini ihtiva eden el-Lümaʿ adlı eserinde itikadî meseleleri âhâd haberlerle delillendirmediği

görülmektedir. Her ne kadar Ehl-i sünnet'e intisap ettiği ilk yıllarda kaleme aldığı el-İbâne adlı eserinde bazı âhâd haberleri kullanmışsa da bunları ilgili konudaki âyetleri teyit edici mahiyette zikretmiş olup itikadî esasları tek başına haber-i vâhide dayandırmamıştır. Eş'arî'yi takip eden âlimlerden İbn Fûrek, isnad açısından sahih görülen âhâd haberlerin galip zan ifade ettiğinden akaid alanında kesin delil teşkil edemeyeceğini belirtmiş (Müşkilü'l-ḥadîs̱, s. 12; Yavuz, s. 94), Bâkıllânî de bu tür bir haberin ilim ifade etmediğini, ancak râvisi güvenilir olup daha güçlü bir delil ile çatışmadığı

takdirde ameli gerektirebileceğini söylemiştir (et-Temhîd, s. 164). Abdülkāhir el-Bağdâdî, bunlara ilâve olarak haber-i vâhidin ihtiva ettiği bilgilerin akla aykırı olmaması gerektiğini ve akaidle ilgili bu tür haberlerin akla uygun bir şekilde te'vil edilebileceğini ileri sürmüştür (Uṣûlü'd-dîn, s. 22-23).

Gazzâlî, beş veya altı râviden nakledilse bile bir topluluğun kesin bilgi ifade etmeyen haberlerini haber-i vâhid olarak kabul etmiş ve bunu fıkhî konularda yeterli delil saymıştır. Ona göre, Hz. Peygamber'in ashaptan bir kişiyi müslüman gruplara elçi olarak göndermesi haber-i vâhidin amelî konularda delil olduğunu kanıtlamakla birlikte Allah'a ve peygambere iman gibi dinin aslını teşkil eden konuların ispat edilmesi için yeterli değildir (el-Müstaṣfâ, I, 145, 148, 151). Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ise sahih olmak şartıyla haber-i vâhidin ihtiyaç duyulan bütün dinî ve dünyevî konularda delil olabileceği görüşündedir (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, II, 579, 586). Bununla birlikte akaide dair sahih olmayan âhâd haberler de vardır. Kadere dair konularla ilgilenmeyi yasaklayan haberler bunlardandır (el-ʿAvâṣım, s. 190).

Haber-i vâhidin akaid alanında kesin delil teşkil edemeyeceği meselesi üzerinde en çok duran Eş'ariyye âliminin Fahreddin er-Râzî olduğunu söylemek mümkündür. Ona göre akaide ve özellikle ulûhiyyete ilişkin meselelerde haber-i vâhidin delil olamayacağını gösteren güçlü kanıtlar mevcuttur. 1. Bütün âhâd haberler zannî bilgi ifade ettiğinden zan mertebesinde bir delil oluşturabilir. Kur'ân-ı Kerîm'de zanna uymak daima tenkit edilmiş, bunun hakikat açısından hiçbir değer taşımadığı bildirilmiş ve Allah hakkında zannî bilgiye dayanmak yasaklanmıştır (bk. M. F Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ẓnn" nnd). 2. Haber-i vâhidlerin isnad zincirinde

yer alan en önemli râvi ashap neslindendir. Muhaddislerin naklettiğine göre ashaptan bazıları diğerlerini tenkit etmiş, Hz. Peygamber'in sözlerini yanlış anladıklarını veya öğrettiği bilgilere aykırı rivayetlerde bulunduklarını söylemişlerdir. Nitekim Abdullah b. Ömer, ölüye, onun ailesinin arkasından ağlaması yüzünden azap edildiğine dair bir hadis nakledince Hz. Âişe bunun Kur'an'a aykırı olduğunu, zira orada bir kişinin işlediği günahtan ötürü diğer bir kişinin sorumlu tutulmayacağının bildirildiğini (el-En'âm 6/164) hatırlatmıştır. Ayrıca ashabın, Fâtıma bint Kays'ın naklettiği bir rivayet hakkında, "Doğru mu yoksa yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının haberiyle rabbimizin kitabını ve Hz. Peygamber'in sünnetini terketmeyiz" dediği de bilinmektedir. Bundan dolayı ashabın naklettiği âhâd haberler ulûhiyyet konuları dışında zannin yeterli olduğu fıkhî alanda delil olarak kabul edilebilir. 3. Sahâbîler, Resûl-i Ekrem'den naklettikleri âhâd haberleri ondan duydukları lafızlarla değil muhtevayı ifade eden farklı lafızlarla aktarmışlardır. Çünkü sahâbîler Hz. Peygamber'den duyduklarını yazmamışlar ve aradan uzun zaman geçtikten sonra rivayette bulunmuşlardır. Bu husus da haber-i vâhidleri oluşturan lafızların bizzat Resûl-i Ekrem'in sözleri olma ihtimalini zayıflatmaktadır. 4. Muhaddisler âhâd haberleri değerlendirirken bunları nakleden râvilerin siyasî ve itikadî görüşlerini dikkate alıp sübjektif davranmışlar, meselâ Şiî ve Mu'tezilî âlimlerce nakledilen rivayetleri muteber saymamışlardır. Bu tutum âhâd haberlerin objektifliğine gölge düşürmektedir, 5. Bilindiği üzere mülhidler pek çok haber uydurup Peygamber'e isnat etmişler ve bu metinleri hadis derlemesi yapan kimselere nakledip kabul ettirmişlerdir. Her ne kadar Buhârî ve Müslim gibi muhaddisler dikkatli davranmaya çalışmışlarsa da onların hatadan korunmuş olması söz konusu değildir. Âhâd haberler hakkında hüküm verilirken bu hususun da dikkate alınması gerekmektedir (Fahreddin er-Râzî, Esâsü't-taḳdîs, s. 215-219). Eş'ariyye'nin müteahhir âlimlerinden Adudüddin el-Îcî ile Seyyid Şerîf el-Cürcânî Râzî'nin görüşlerine katılmakla birlikte (et-Taʿrîfât, "ḫbr" md.; Âlûsî, XXVI, 146) Teftâzânî, tıpkı ince iplerin birleşerek güçlü bir halat meydana getirmesi gibi aynı mânaları yaklaşık olarak nakleden âhâd haberlerin de kesin delil teşkil edebileceğini ileri sürmüştür (Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, s. 18). Buna rağmen Teftâzânî, deccâle ilişkin rivayetlerde olduğu gibi akaide dair âhâd haberlerin mâkul bir şekilde te'vil edilebileceğini de söylemiştir (Şerḥu'l-Maḳāṣıd, V, 317).

Selefiyye’ye bağlı âlimlerin haber-i vâhide bakışları diğer Sünnî âlimlerin çoğunluğuna göre oldukça farklıdır. Aralarında bazı görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte büyük çoğunluk, ümmet tarafından sahih kabul edilen âhâd haberlerin manen mütevâtir hükmünde olup akaid konularında da kesin delil teşkil edebileceği görüşündedir. Selefiyye’nin öncüsü olan Ahmed b. Hanbel teslimiyetçi bir anlayışla ashap, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn tarafından nakledilen âhâd haberlerin, ister akaide ister fıkha ve ahlâka dair olsun kesin delil kabul edilmesi gerektiğini söylemiş, sahih yolla gelen bu haberleri dikkate almayan Cehmiyye ve Mu‘tezile’yi şiddetle eleştirmiştir. Onun er-Red ʿale’z-zenâdıḳa ve’l-Cehmiyye adlı eseri bunu açıkça göstermekte, hakkında yapılan çeşitli araştırmalar da bu görüşü teyit etmektedir (Ebû Zehre, s. 237). Akaidde yer yer aynı çizgiyi takip eden İbn Hazm’a göre, muttasıl bir isnadla Resûl-i Ekrem’e ulaşan ve sahih görülen âhâd haberleri kabul etmek dinin aslındandır. Zira Kur’an’da âhâd derecesindeki haberler yeterli bulunmuş (bk. et-Tevbe 9/122), ashabın bir kısmı her zaman Hz. Peygamber’in yanında bulunamadığı için dini âhâd haberler vasıtasıyla diğer sahâbîlerden öğrenmiş, bizzat Resûl-i Ekrem de bu tür haberlere itibar etmiş, dini tebliğ amacıyla gönderdiği elçiler sayı bakımından haber-i vâhid derecesinde kalmıştır. Bütün bunlar, sahih olan âhâd haberlerin kesin deliller arasında yer aldığını gösterir (el-İḥkâm, I, 87-105). İbn Akīl ve İbnü’l-Cevzî gibi Selef âlimleri ise haber-i vâhid konusunda Sünnî kelâmcıların çoğunluğuna ait görüşü paylaşmışlardır (İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XIII, 351).

Müteahhir Selef hareketinin en önemli temsilcisi sayılan Takıyyüddin İbn Teymiyye, muhaddislerin sahih kabul ettiği âhâd haberlerin bütün âlimler nezdinde olmasa bile hadis uzmanları nezdinde en azından mânaca mütevâtir sayıldığını belirterek akaidin her meselesinde kesin delil teşkil ettiğini savunmuş ve hadis otoritelerinin değerlendirmelerini âhâd haberlerin kesin bilgi kaynağı oluşunda önemli bir karîne olarak görmüştür. Ona göre sahih bir yolla sabit olan hiçbir haber-i vâhid akla aykırı değildir. Akaid konularında akla aykırı görülerek reddedilen haber-i vâhid sahih yolla sabit olmuşsa aklî bilginin doğruluğu tartışılmalıdır. Bu sebeple, “Akl-ı vâhide dayanılarak sahih olan haber-i vâhid reddedilemez”. Ancak apaçık aklî ilkeye aykırı bilgiler ihtiva eden haberlerin uydurma olduğunda şüphe yoktur. Esasen İslâm âlimlerinin çoğunluğu, sahih olan âhâd haberlerin bütün dinî konularda kesin delil teşkil ettiğini kabul etmiştir. Âhâd haberleri

sadece ehl-i bid‘ata mensup olanlarla Bâkıllânî, Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Seyfeddin el-Âmidî gibi Sünnî kelâmcıların zannî delil kabul ettiğini ileri süren İbn Teymiyye Eş‘ariyye çoğunluğunu

kendi görüşüne yakın bulmuştur (Mecmûʿu fetâvâ, V, 156; XIII, 351; XVIII, 41; a.mlf., Derʾü teʿâruż, I, 148, 175, 195-196; VII, 315). Selefiyye’nin son temsilcilerinden olan Cemâleddin el-Kāsımî, akaide dair âhâd haberleri nakledenlerin müslümanlara aynı zamanda namazı, zekâtı ve diğer şer‘î hükümleri de rivayet eden kimseler olduğunu, bunlardan akaide ait olanlarını reddetmenin diğer şer‘î hükümleri reddetmek anlamına geleceğini ve dolayısıyla bütün şeriatı iptal etmek gibi tehlikeli bir sonuç doğuracağını söylemiştir. Ona göre aklın, âhâd haberlerin içerdiği bilgilerin mahiyetini anlayamaması onları reddetmek için yeterli sebep değildir (Târîḫu’l-Cehmiyye ve’l-Muʿtezile, s. 49-50). Çağdaş âlimlerden Reşîd Rızâ, Selefiyye’nin haber-i vâhid konusundaki tutumunu yumuşatmaya çalışmış ve âhâd haberlerin kesin bilgi ifade etmediğini belirterek Sünnî kelâmcıların çoğunluğuna yaklaşmıştır (Tefsîrü’l-menâr, I, 136; III, 292). Ona göre Hz. Peygamber’e ait olduğu kesin bir şekilde tesbit edilemeyen haber-i vâhide dayanılarak itikadî hüküm ortaya konamaz. Ayrıca âhâd haberin, râvilerin lafızlardan anladıkları mânaların nakledilmesinden oluşması da bunu gerekli kılar. Nitekim Selef âlimlerinin, “zarûrât-ı dîniyye” dışında Ehl-i sünnetten farklı itikadî görüşleri benimseyen fırkaları tekfir etmemesi de bu esasa dayanır. M. Reşîd Rızâ, hadis otoritelerince sahih görülen akaide dair âhâd haberleri benimsemekte bir sakınca bulunmadığını kabul etmekle birlikte metin ve sened açısından problemli, Allah’ın yaratıklar hakkındaki umumi kanunlarına aykırı veya delâlet ve sübût itibariyle kesin naslara zıt olan âhâd haberlerin zındıklarca uydurulduğuna hükmedip reddedilmesi gerektiğini de belirtmiştir (a.g.e., I, 134-136; III, 317; VII, 602; IX, 507; X, 364-365).

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığına göre kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, haber-i vâhidin sadece zannî bir delil teşkil edebileceği, zannî delilin ise akaid konularında tek başına yeterli olamayacağı hususunda ittifak etmiş ve haber-i vâhide dayanarak verilen hükümleri benimsemeyenleri İslâm dışı kabul etmemiştir. Aslında Ehl-i sünnet’le ehl-i bid‘atın âhâd haberlere bakışı arasında önemli bir fark yoktur. Selefiyye’nin çoğunluğu haber-i vâhidin akaidde de kesin delil olabileceğini ileri sürmüş,

ancak onun hadis otoritelerince sahih görülmesini şart koşmuş, bu arada zındıklarca uydurulan kaynaklara geçmiş âhâd haberlerin bulunduğunu da kabul etmiştir. Selef âlimlerinin haber-i vâhidin kabulü konusunda ileri sürdükleri delillerin, iyi incelendiği takdirde iddialarına dayanak teşkil etmediği görülür. Meselâ İbn Hazm'ın Kur'ân-ı Kerîm'den gösterdiği delil (et-Tevbe 9/122), haber niteliğinde aktarılan bir bilgiyi ifade etmeyip savaşa katılmayan bir grubun dinde uzmanlaşması ve savaştan dönenleri dinî eğitime tâbi tutması meselesini konu edinmiştir. Hz. Peygamber'in elçiler vasıtasıyla dine davette bulunması ve ashabın bazı dinî hükümleri birbirinden öğrenmesi, haber-i vâhidin akaid alanında bağımsız delil olarak kullanılmasına delil teşkil etmez.

Sonuç olarak hadis mecmualarında yer alan âhâd haberlerin tamamının sahih kabul edilmesi mümkün olmadığı gibi Kur'an, sahih sünnet, İslâm'ın genel kuralları ve apaçık aklî ilkelerle çelişmeyen, ayrıca isnad açısından problemli olmayan âhâd haberlerin reddedilmesi de mümkün değildir. Zira sadece âhâd yolla sabit olduklarından dolayı bunların kabul edilmemesi, Hz. Peygamber'in Kur'an'da yer alan çeşitli konular hakkında herhangi bir açıklama yapmadığı anlamına gelir ki böyle bir anlayışın ilmî dayanağı yoktur. Buna göre, hiçbir tasnife tâbi tutmadan bütün âhâd haberleri toptan reddeden hadis münkirlerinin bu tutumunun isabetsiz olduğunu ve bunun İslâm âlimlerinin çoğunluğunca benimsenen anlayışla bağdaşmadığını söylemek gerekir.

## BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "ḫbr" md.; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 414-417; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ẓnn" md.; Buhârî, "Aḫbârü'l-âḥâd", 1-6; Ebû Hanîfe, el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim (nşr. M. Zâhid el-Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), İstanbul 1992, s. 31-33; Hayyât, el-intiṣâr, s. 45; Mâtürîdî, Kitabü't-Tevḥîd, s. 9; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 164, 167-168; İbn Fûrek, Mücerredü'l-maḳālât, s. 23; a.mlf., Müşkilü'l-ḥadîs̱, Haleb 1402/1982, s. 12; Kādî Abdülcebbâr, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (Fażlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid),

Tunus 1974, s. 193-194; a.mlf., Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 770; a.mlf., el-Muġnî, IV, 225; XV, 330, 361, 392; XVII, 385; Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, s. 13, 22-23; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed Şâkir), Kahire, ts. (Matbaatül-Âsıme), I, 87-105, 118-119; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 143-155; a.mlf., el-İḳtiṣâd, s. 209; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille, II, 763; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, Kahire, ts. (Matbaatü Îsâ el-Bâbî), II, 579, 586; a.mlf., el-ʿAvâṣım, Beyrut 1985, s. 190; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 52; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici’l-edille (Felsefetü İbn Rüşd içinde), Kahire 1388/1968, s. 102; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, II/1, s. 475-501; a.mlf., Esâsü’t-taḳdîs (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1986, s. 215-219; a.mlf., el-Erbaʿîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1986, II, 251-252; İbn Kudâme, Ravżatü’n-nâẓır, s. 362-364; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, III, 379-380; V, 156; XIII, 351; XVIII, 41; a.mlf., Derʾü teʿârużi’l-aḳl ve’n-naḳl (nşr. M. Reşâd Salim), Riyad 1989, I, 137, 148, 150, 175, 195-196; VI, 227; VII, 315-316; Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’ṭ-Ṭaḥâviyye, s. 339-341; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, s. 18; a.mlf., Şerḥu’l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1989, V, 317; Beyâzîzâde, İşârâtü’l-merâm, s. 46, 55; Seffârînî, Levâmiʿu’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmî), I, 17-20; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXVI, 146; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 30, 31, 57; Ahmed Emîn, Fecrü’l-İslâm, Kahire 1928, s. 211-212, 218; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, I, 134-136, 138; II, 136, 139; III, 220, 292, 317; VII, 602; IX, 507; X, 364-365, 602; XI, 365, 456; M. Ebû Zehre, İbn Ḥanbel, Kahire 1981, s. 236-237; Kāsımî, Târîḫu’l-Cehmiyye ve’l-Muʿtezile, Beyrut 1401/1981, s. 49-50; Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib, Tevs̱îḳu’s-sünne fi’l-ḳarni’s̱-s̱âni’l-hicrî, Kahire 1400/1981, s. 112-113, 148-149; Ahmed Mahmûd Subhî, Fî ʿilmi’l-kelâm, Beyrut 1405/1985, I, 229-231; Hasan Hanefî, Mine’l-ʿaḳīde ile’s̱-s̱evre, Beyrut 1988, IV, 217; Yusuf Şevki Yavuz, İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti, İstanbul 1989, s. 94; a.mlf., “Elmalılı Muhammed Hamdi”, DİA, XI, 62; Âişe Yûsuf el-Menâî, Uṣûlü’l-ʿaḳīde beyne’l-Muʿtezile ve’ş-Şîʿati’l-İmâmiyye, Devha 1412/1992, s. 84-89, 92, 122.

Yusuf Şevki Yavuz

## FIKIH.

Doğruluğu bilindiği için Hz. Peygamber'in sözü kendisini şifahen dinleyenler açısından hüccet kabul edilmiştir. Resûl-i Ekrem'den doğrudan işitmeyip ondan gelen haberlere rivayet ve nakil yoluyla muttali olan kişiler yönünden ise durum farklıdır. Hz. Peygamber'in sözü sonraki nesillere râviler aracılığıyla ulaştığından bu ulaşmanın şekli ve haberin muhtevasının bilgi ve amel bakımından değeri üzerinde titizlikle durulmuştur.

Rivayet açısından haber, ilk dönemlerden itibaren çeşitli ayırım ve tanımlara tâbi tutulmuşsa da çoğunluk tarafından haberin ilk planda mütevâtir ve âhâd şeklinde iki ana bölüme ayrılması benimsenmiş ve bu ayırımda tevâtür derecesine ulaşmamış haberler haber-i vâhid olarak adlandırılmıştır. Buna göre meselâ beş veya altı kişinin naklettiği haber de haber-i vâhid grubunda yer alır. Bu sebeple müstefîz haberin mütevâtir ve âhâd arasında ayrı bir kısım olduğunu savunanlar varsa da çoğunluk bunu haber-i vâhid kapsamında değerlendirmiştir. Esas olarak Hanefî usulcülerinin bölümlemesi de şekil ve muhteva açısından böyle olmakla birlikte (Cessâs, II, 37) genelde yine onlar tarafından söz konusu edilen ve

yaklaşık olarak müstefîz habere tekabül eden meşhur haberin hangi kısımda yer alacağı tam bir açıklık kazanmamıştır. Meselâ Hanefî usulcülerinden Alâeddin es-Semerkandî, meşhur haberin hükmü konusunda Hanefî imamlarından bir rivayet bulunmadığını, bundan dolayı sonraki Hanefî hukukçularının bunun hükmünde ihtilâf ettiklerini belirtir (Mîzânü'l-uṣûl, II, 633-635). Meşhur haber, râvi sayısı ve rivayet bakımından tevâtür derecesine ulaşmaması yönüyle cumhurun bölümlemesindeki haber-i vâhid kapsamında, fakat Kerhî'nin mest üzerine mesh ve recm gibi bazı konulardaki haberleri "sahihliği istidlâl yoluyla bilinen mütevâtir haber" diye nitelendirmesi, Cessâs'ın meşhur haberi mütevâtirin iki kısmından biri sayması, yine Hanefî usulcülerinin hem meşhur hem de mütevâtir haberi içine alacak biçimde kullandıkları "ma'ruf haber" ve "sabit haber" nitelemesi ve ikisi arasında tahsis ve takyid açısından fark gözetmemeleri sebebiyle mütevâtir haber kapsamında değerlendirilebilir. Bununla birlikte sonraki dönem Hanefî usulcüleri arasında meşhur haberin mütevâtir haberle haber-i vâhid arasında bir mertebede değerlendirilmesi yaygınlık kazanmıştır (bk. MEŞHUR).

Bu üçlü ayırımdan sonra Hanefî usulcüleri haber-i vâhidi "mütevâtir ve

meşhurun altında olmak üzere bir veya birkaç kişi tarafından nakledilen, şeklen ve mânen şüphe taşıyan bir bağlantı ile Hz. Peygamber’e ulaşan haber” diye tanımlamışlardır. Şekil bakımından şüphe haberin Resûl-i Ekrem’e ulaşmasının kesin olarak sabit olmaması, mâna yönünden şüphe de ümmetin bu haberi yaygın biçimde kabul etmemiş olmasıdır. Hanefîler ile cumhur arasında haber-i vâhidin tanımına ilişkin yaklaşım farklılığının etkileri ve sonuçları, haber-i vâhidi kabul ölçülerinde ve hukukun sistemleştirilmesinde ona atfettikleri değerde değişik boyutlarda gözlemlenebilir.

Haber-i vâhidin inanç ve davranışı belirlemede hüccet olup olmadığı konusu etrafında geniş tartışmalar olmuşsa da bunlar arasında haber-i vâhidin özellikle şer‘î-amelî konulardaki değeri, diğer bir ifadeyle müctehid açısından değeri konusu ayrı bir önem taşır.

Hâricîler’in genel olarak sünnetle, dolayısıyla haber-i vâhidle amel etmediklerine dair rivayetler bulunmakla birlikte haber-i vâhidle amel konusunun hangi tarihte veya hangi dönemde yaygın bir problem haline gelip sistematik biçimde tartışılmaya başlandığı tam olarak bilinmemektedir. İbn Hazm’ın, sika bir kişinin Hz. Peygamber’den naklettiği haberin kabul edileceğinde ümmetin icmâı bulunduğuna ve Ehl-i sünnet, Havâric, Şîa ve Kaderiyye gibi fırkalar haber-i vâhidi kabul üzere iken 100 (718-19) yılından sonra Mu‘tezile kelâmcılarının çıkıp bu husustaki icmâa muhalefet ettiklerine dair beyanı (el-İḥkâm, I, 114) bu tartışmanın II. (VIII.) yüzyıldan itibaren başladığı izlenimini veriyorsa da birçok usulcünün, haber-i vâhidle amel etmenin gerekmediği şeklindeki görüşü bazı Râfizî gruplarına atfetmesi (meselâ bk. Cüveynî, I, 600), bu konudaki tartışmaların daha önceki bir zamanda ortaya çıktığını göstermektedir. Şâfiî’nin haber-i vâhid konusuna özellikle er-Risâle, Cimâʿu’l-ʿilm ve İḫtilâfü’l-ḥadîs̱ adlı eserlerinde geniş bir yer ayırması, Îsâ b. Ebân ve Osman b. Saîd ed-Dârimî’nin Bişr b. Gıyâs el-Merîsî’ye ahbâr konusunda reddiye mahiyetinde eser kaleme almaları, II. yüzyılın sonlarından itibaren konunun hemen bütün yönleriyle tartışıldığını ortaya koymaktadır. Bu arada Hanefî ekolünün haberlere ilişkin görüşlerinin bu tartışma ortamının sonucunda esas itibariyle Îsâ b. Ebân tarafından sistemleştirildiğini, Kerhî ve Cessâs tarafından bazı ekleme ve düzeltmelerin yapıldığını da belirtmek gerekir.

Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri. Haber-i vâhidle ilgili tartışmaların özünü haber-i vâhidin ilim ve amel yönüyle değeri oluşturmaktadır. Usulcülerin çoğunluğu haber-i vâhidin bilgi kaynağı olmadığı görüşündedir. Bu görüş dile getirilirken kullanılan, "Haber-i vâhid bilgi gerektirmez" (haberü'l-vâhid lâ yûcibü'I-ilm) ve, "Haber-i vâhid bilgi ifade etmez" (haberü'l-vâhid lâ yüfîdü'l-ilm) şeklindeki kalıplarda kelime seçiminin altında ince üslûp ve anlayış farklarının yattığı düşünülebilirse de bunun tesbitinin kazandıracağı pratik bir fayda yoktur. Haber-i vâhidin bilgi gerektirmemesinin anlamı, haberin yalan olmasının veya haber hususunda vehme düşülmüş bulunmasının mümkün oluşudur. Bu noktada -mürsel haberin ne bilgi ne de amel gerektireceği şeklindeki azınlık görüşü hariç tutulursa-mürsel ile müsned arasında fark yoktur.

Bu görüşün daha kapsamlı formülasyonu, "Haber-i vâhid bilgi gerektirmez, zan gerektirir" ve "Haber-i vâhid bilgi gerektirmez, amel gerektirir" tarzındadır. Literatürde karşılaşılan ve farklıymış gibi görünen bu iki formülasyonun ilk bakışta anlattığı şey zan-amel bağlantısı, daha doğrusu zannın ameli gerektireceği hususudur. Hanefî usulcüleri bu noktayı, "Haber-i vâhid bilgi değil amel hakkında muteberdir; çünkü haber-i vâhid galip zan bilgisi gerektirir ve galip zan bilgisi şer'î hükümlerde amelin vâcipliği için yeterlidir / şarttır" diyerek açıklamışlardır (Ebû Salih Mansûr es-Sicistânî, s. 113; Pezdevî, II, 695). Gerek Pezdevî'nin galip zan bilgisini, "içinde düzensizlik (ıztırâb) taşıyan ve dolayısıyla tatmin edici bilgi seviyesinin altında bulunan bir tür bilgi" şeklinde açıklaması (a.e., II, 695), gerekse şârih Abdülazîz el-Buhârî'nin, "Haber-i vâhid bilgi gerektirmese de kalbin ameli olan itikadı gerektirir" demesi, galip zannın tekabül ettiği muhtevanın açılımı olarak değerlendirilebilir.

Genel olarak Hanefî, Şâfiî, Mâlikî mezhepleriyle Mu'tezile ve Haricîler haber-i vâhidin bilgi gerektirmeyeceğini, Zahirîler ise gerektireceğini ve bir kısım hadis ehli de bazı haber-i vâhidlerin bilgi gerektireceğini ileri sürmüşlerdir. Cüveynî cumhura nisbet edilen, "Haber-i vâhid bilgiyi gerektirmez, ameli gerektirir" şeklindeki kanaatin tesâhül olduğunu belirtmektedir. Ona göre kesin olan husus, haber-i vâhidin bilgi gerektirmediği gibi ameli de gerektirmemesidir; çünkü eğer haber-i vâhidle amel etmenin vâcipliği kesin biçimde sabit olsaydı "amelin vâcipliği

bilgisi” sabit olurdu ve bu da haber-i vâhidin bir tür bilgiye götürmesi anlamına gelirdi ki bu yaklaşım tutarlı değildir; zira özü itibariyle zannî olan bir şeyin kesin bilgi gerektirmesi imkânsızdır. Bu bakımdan haber-i vâhidle amel konusu, haber-i vâhidin özüne değil haber-i vâhidle amelin vâcipliğini gerektiren delillere dayanmaktadır ve esasen bu tartışma lafzî bir tartışmadır (el-Burhân, I, 599).

Ebû Süleyman el-Hattâbî, Hüseyin b. Ali Kerâbîsî ve Haris el-Muhâsibî, âdil bir kişinin -Hz. Peygamber’e ulaşıncaya kadar-kendi denginden naklettiği haberin hem bilgi hem de ameli gerektirdiği görüşündedir. Bu görüşü benimseyen İbn Hazm, İbn Huveyzmendâd’ın bunu İmam Mâlik’ten naklettiğini belirtmiştir (el-İḥkâm, I, 119).

Bu konuda Ahmed b. Hanbel’den nakledilen iki farklı rivayetten birincisi çoğunluğun görüşüne uygun olup haber-i vâhidin bilgi gerektirmeyeceği, ikincisi ise karîneli haber-i vâhidin bilgi gerektireceği

yönündedir. Karîneli haber, birçok râvinin rivayet edip ümmetin yaygın olarak benimsediği ve râvinin doğruluğuna dair karinelerin bulunduğu haberdir ki bu takdirde karîneli haber-i vâhid, esas itibariyle mutlak haber-i vâhid mefhumunun dışında kalmakta ve büyük ölçüde, belki de bütünüyle müstefîz / meşhur haber içeriği kazanmaktadır. Bu bakımdan Nazzâm, Cüveynî, İbn Berhân, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Cemâleddin İbnü’I-Hâcib ve Beyzâvî gibi birçok usulcü, mutlak / karînesiz haber-i vâhidden farklı olarak karîneli haber-i vâhidin bilgi ifade edeceğini, Bâkıllânî gibi bir kısım âlimler ise bu tür haberin bilgi ifade etmesinin imkânsız olduğunu, Gazzâlî gibi bazıları da bunun imkânsız görünmemekle birlikte vukuunun kesin olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Ahmed b. Hanbel gibi bazı hadisçilerin görüşü olarak nakledilen, “Amel ancak bilgi kaynaklı olabilir” sözü iki şekilde anlaşılmıştır. Birinci anlam -lâzımın nefyinden hareketle-, “Haber-i vâhid bilgi gerektirmediğine göre onunla amel etmek gerekmez” şeklinde, ikinci anlam ise -melzûmun sübûtundan hareketle-, “Haber-i vâhidle amel etmek gerektiğine göre haber-i vâhid bilgi gerektirir” şeklindedir.

Hadisçilere nisbet edilen, haber-i vâhidin bilgi gerektirdiği yönündeki

görüşü Gazzâlî, onların maksadının haber-i vâhidin amel etmenin vâcipliği bilgisi gerektirmesi olabileceğini söyleyerek te'vil etmiş ve ayrıca zannın ilim (bilgi, bilme) olarak adlandırılabildiğine, bu sebeple hadisçilerden bazılarının haber-i vâhidin "zâhir bilgi" meydana getireceğini söylediklerine işaret ettikten sonra bilgi için zâhir ve bâtın diye bir şey olmayacağını, dolayısıyla bunların zâhir bilgi dedikleri şeyin zan olduğunu belirtmiştir. Aynı şeklinde İbn Hazm da, "Haber-i vâhid zâhir bilgi ifade eder" şeklindeki görüşü mâkul olmayan bir anlayış olarak niteler ve, "Biz, bâtın olmayan zâhir bilgi ve zâhir olmayan bâtın bilgi bilmiyoruz, aksine her bilgi teyakkundur ve yakīne dönüşmemiş zan asla bilgi değildir" demektedir (a.g.e., I, 127-128).

İbn Hazm, haber-i vâhidin bilgi gerektirmediğine dair öne sürülen, haber-i vâhidde yalan, yanlışlık ve vehmin mümkün olduğu şeklindeki gerekçenin esasen doğru olduğunu, fakat Allah'ın bazı haberleri bu nitelikten berî kıldığı hususunda bir "zarurî-hissî burhan" veya bilgi gerektirecek biçimde nakledilmiş bir "nas türünden naklî-zarurî burhan" bulunması durumunda, bu haber için artık yalan ve vehmin söz konusu olamayacağını, nitekim hakkında delil bulunduğu için Hz. Peygamber'in sözünde yalan ve vehmin mümkün olmadığında bütün mezheplerin ittifak ettiğini belirtmiş ve, "Eğer biz şeriat ahkâmı konusunda Resûl-i Ekrem'e ulaşan haber-i vâhidde yalan ve vehmin mümkün olmadığına dair bir delil bulabilirsek bizim sözümüz doğru olur" demiş, delil olarak da haber-i vâhidin vahiy olduğu, vahyin de Allah tarafından korunduğu ve bu korumanın sika kişilerden dinî konularda yapılan rivayetleri de kapsadığı görüşünü ileri sürmüştür (a.g.e., I, 120, 122, 128).

Haber-i vâhidin bilgi gerektireceği görüşünde olanlar da aksi görüşe sahip bulunanlar da birtakım aklî ve naklî delillerle tezlerini güçlendirmeye çalışmışlardır.

Haber-i Vâhidle Amel. Dünyevî işlerde, fetva ve şehâdet konularında haber-i vâhidle amel etmenin caiz olduğunda görüş birliği mevcuttur. Tartışma konusu olan husus, haber-i vâhidin şer'î-amelî konularda müctehidler açısından hüccet olup olmadığıdır.

Usulcülerin çoğunluğunun haber-i vâhidin bilgi ifade etmeyip zan ifade

ettiği görüşünde oldukları yukarıda belirtilmişti. Bu sebeple onların, bilgi gerektirmediği halde hangi gerekçeye dayanarak haber-i vâhidle amel ettikleri hususu ayrı bir önem taşımaktadır. Bunun için de haber-i vâhidle amelin aklî ve semi gerekçelerine geçmeden önce haber-i vâhidle amel etmenin hukuk mantığı bakımından teorik çerçevesini oluşturan zan-amel ilişkisine, diğer bir ifadeyle zannın fer‘î hükümler açısından değeri konusuna temas edilmesi uygun olur.

Şer‘î hüccetler kitap, sünnet ve icmâdır. Bunlardan çıkarılmış anlam demek olan kıyas da dördüncü hüccet olarak adlandırılmaktadır. Özellikle Hanefî usulcüleri tarafından sistemleştirilerek ifade edilen, genel hatlarıyla diğer ekollerin çoğunluğu tarafından da benimsenen anlayışa göre şer‘î hüccetler, “bilgi gerektiren” (mûcib) ve “bilgi ihtimali bulunan” veya “zıddının doğruluğu da mümkün görülen” (mücevviz) olmak üzere iki kısma ayrılır. Bilgi gerektirmeyen kısma mücevviz denilmesinin sebebi bununla sadece amelin vacip olmasıdır. Bilgi gerektiren şer‘î hüccetler Allah’ın kitabı, Hz. Peygamber’in ağzından duyulan söz, ondan tevâtür yoluyla nakledilen haber ve icmâdır. Bilgi gerektirmediği halde ameli gerektiren hüccetlerin başında haber-i vâhid ve kıyas gelmektedir. Hanefîler, te’vil edilmiş âyet ve tahsis görmüş âmmı da bu kısma dahil etmişlerdir. Bir şey hakkında haber-i vâhid ve kıyasın gereğine göre hüküm vermek hakikat yönünden değil galip zan yönündendir (Cessâs, el-Fuṣûl fi’l-uṣûl, I, 166).

Şâriin, şer‘ini bilgi ve amelle mükellef olunan ve sadece amelle mükellef olunan şeklinde ikiye ayırmasında bir imkânsızlık yoktur. Bu suretle Hz. Peygamber’den doğrudan işiten için hem bilgi hem de amel gerekli iken bu imkâna sahip olmayanlara bilgi değil amel gerekir. Amel, haberi nakleden kişi Allah katında yalancı olsa bile haber hakkındaki doğruluk zannına bağlanmıştır. Kıyas sonucunda oluşan zan -kabul edenler açısından-bir şahidin sözü ve davalının yemininden oluşan zan veya davalının yeminden kaçınması durumunda davacının yemininden hâsıl olan zan da böyledir. Şâfiî, “Kitapla ve ihtilâf olmadan herkes tarafından kabul edilen sünnetle hükmettiğimizde zâhirde ve bâtında hak ile hükmettik deriz; infirâd tarikiyle rivayet edilen sünnetle hükmettiğimizde ise zâhirde hak ile hükmettik deriz. Çünkü hadisin râvisinin yanlışlık yapması mümkündür” diyerek bu ayırım ve anlayışa işaret etmektedir (er-Risâle, s. 599; ayrıca bk. s. 460-461).

Diğer bazı şeyleri alâmet kıldığı gibi şâriin galip zannı hüküm için alâmet yapması câizdir. Nitekim şahitlerin şahitliğine dayanarak hüküm verme, fetvaya göre hüküm, gözle görülmediği zaman kıbleye yönelme gibi hususlar bu düşünce ile temellendirilmektedir. Eğer bu alâmetlere, meselâ şahitlerin şahitliğine dayanarak hüküm verilmeyecek olsa haksızlıklar giderilemez ve haklar alınamaz. Hatta bazı âlimler, zann-ı gālibin şer'de hüküm için alâmet kılınmasının aklen vacip olduğu, aksi takdirde pek çok hükmün Hz. Peygamber'in şifahen görüşmediği kişilerden düşeceği görüşündedirler (İbn Rüşd, eḍ-Ḍarûrî fî uṣûli'l-fıḳh, s. 71).

Şer'an muteber olan her zan şer'î bir asla dayandığı için muteberdir (Şâtıbî, IV, 63). Haber-i vâhidle amel etmenin vâcip oluşu da doğruluğunun zannedilmesi durumunda amel etmeyi gerektiren kesin bir delille bilinmektedir. Bu durumda tıpkı iki kişinin şahitliğiyle veya davalının

yeminden kaçınması durumunda davacının yeminiyle hüküm vermenin gerekli oluşu gibi haber-i vâhidle de hüküm vermek gerekir. Bir kişinin haberi ve iki kişinin şahitliği meselesinde biz bunların doğruluklarını bilmekle değil doğruluk zannının oluşması durumunda amel etmekle mükellefiz. Her iki halde de zan oluşmaktadır ve bunlarla amel etmek mümkündür. Bu durumda bir kişinin haberi ve iki kişinin şahitliği yalan bile olsa biz doğru davranmışızdır. Buna karşılık sadece bir kişinin şahitliğine dayanarak amelde bulunacak olursak bu tek kişi doğru söylemiş bile olsa biz hatalı davranmış oluruz. Bu yaklaşım biçimi, "Zandan kaçının; bazı zanlar günahtır" (el-Hucurât 49/12), "Şeytan size kötülüğü, çirkinliği ve Allah katında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder" (el-Bakara 2/169); "Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme" (İsrâ 17/36); "Biz bildiğimizden başkasına şahitlik etmedik" (Yûsuf 12/81); "Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın; yoksa bilmeden bir topluluğa kötülük edersiniz" (el-Hucurât 49/6) mealindeki âyetlerin muhtevasının haber-i vâhidle ameli geçersiz kıldığı şeklindeki itirazı da bertaraf etmiş olmaktadır. Çünkü haber-i vâhidle amel edildiğinde zan ile değil icmâ yönünden elde edilen bilgi ile amel edilmiş olmaktadır.

Bilgi gerektirmeyen bir şeyle amel etmenin dayanağı, zann-ı gālibe ittibâ ile mükellef tutulmanın aklen imkânsız olmaması gibi, kulların da yararına

olacağı düşüncesi ve fürû‘ konularında zannın bir anlamda bilgi yerine konulmuş bulunmasıdır. Şer‘î hükümlerde zanna dayanmayı caiz görmeyen Zâhirî ekolü zan ifade ettiği gerekçesiyle kıyası reddetmiş, fakat haber-i vâhidin zanla ilişkisini koparmaya çalışarak bilgi gerektireceği tezini savunmuş, böylece kendi içinde tutarlılığını korumak istemiştir.

Usulcüler haber-i vâhidle amel konusunu tartışırken bu hususta genel anlamda Hz. Peygamber'e uymayı ve itaat etmeyi emreden âyetleri gerekçe olarak göstermemişlerdir. Bunun genel sebebi, haber-i vâhid meselesinin daha geniş bir muhteva ile tartışma konusu edilmesi, özel sebebi de haber-i vâhidin Resûl-i Ekrem'e nisbetinde şüphe bulunduğu için ona uyma emrini içeren âyetlerin kapsamına girmemesidir. Öte yandan haber-i vâhidle amel konusuna delil olabilecek hadisler de kısır döngü endişesiyle gündeme pek getirilmemiştir. Bundan dolayı haber-i vâhidle amel konusunun usulcüler tarafından "câizlik" ve "vâciplik" açısından ele alınıp tartışıldığı görülür.

Haber-i vâhidle amelin aklen câizliğini savunanlara göre, doğruluğu hususunda zann-ı gâlib oluşması halinde haber-i vâhidle amel -iki zıddın bir araya gelmesi gibi-bizzat imkânsız bir duruma yol açmadığı gibi bir mefsedete de yol açmaz. Hiçbir aklî maslahatla çelişmediğine göre ve maslahat olması da mümkün olduğuna göre haber-i vâhidle amel aklen mümkündür. Galip zan maslahatın gerçekleşmesinin bir alâmetidir. Öte yandan haber-i vâhiddeki yalan ve hata ihtimali onunla amel edilmesine, mefsedet ihtimali de zann-ı galibe dayanmaya engel değildir. Bütün haber-i vâhidleri kabul etmek veya hepsini reddetmek uygun olmayacağına göre galip ve râcih olanla a-mel etmek gerekir. Böylece, "Tek kişinin haberiyle amel gerekliyse ayırım yapmadan her tek kişinin haberiyle amel edilmelidir" şeklindeki karşıt gerekçeye de cevap verilmiş olmaktadır. Çünkü her haber-i vâhidle değil sıhhat şartlarını kendinde toplamış haber-i vâhidle amel edilmektedir.

Haber-i vâhidle amel etmenin aklen vacip olduğunu ileri süren usulcüler ise gerekçe olarak kitap, icmâ ve mütevâtir sünnet gibi kesin delillerin sayısının çok az olduğunu, sadece bunlara itibar edilip haber-i vâhide itibar edilmeyecek olursa pek çok hükmün çözümsüz kalacağını, ayrıca râvinin doğru söylemiş olmasının mümkün oluşu sebebiyle haber-i vâhidle amel etmenin daha ihtiyatlı bir yol olacağını ileri sürerler. Ancak her iki

gerekçenin de fazla tutarlı olmadığı söylenebilir.

Haber-i vâhidle amelin lüzumuna gerekçe gösterilen şer‘î delillere gelince bunların başında sahabe icmâı iddiası yer alır. Konuyu inceleyen usulcüler, bu husustaki en kuvvetli dayanağın sahabe icmâı olduğunu söylemektedirler. Onlar karşılaştıkları olaylarla ilgili hükmü Allah'ın kitabında arıyorlar, orada buna dair bir belirleme yoksa hemen sağlam ve güvenilir kişilerin rivayetlerine dayanıyorlardı. Ancak bazıları zahir adaletle yetinmeyip râviye yemin ettirme ve şâhid isteme gibi hususları ilâve ederken bazıları râvi araştırmasına pek önem vermiyordu. Onların bir kısım haberleri reddetmeleri ise haberin reddini gerektiren arızî sebepler yüzündendir ve onların bu tavrı haber-i vâhidle amel prensibinin geçersizliğini göstermez. Gazzâlî, haber-i vâhidle amel konusunda temel gerekçenin sahabe icmâı olduğunu savunduğu için sahabenin haber-i vâhidle amel ettiğine dair pek çok örnek zikretmiş (el-Müstaṣfâ, I, 148-150), her biri tek tek mütevâtir olmasa bile bunların toplamı ile bilgi oluşacağını söylemiştir.

Hz. Peygamber'in civar bölgelere tek kişileri idareci, kadı, zekât memuru ve elçi olarak göndermesi de bu konuda gerekçe gösterilir. Resûl-i Ekrem bu tek kişileri zekât toplamak, anlaşma yapmak ve şer‘î hükümleri, helâl-haramın ayrıntılarını tebliğ etmek üzere göndermiş, bunların Hz. Peygamber'in emirlerini nakletmeleri âhâd yolla olmuştur. Bu kişiler için ismet söz konusu olmadığına göre her birinin haberi zannîlik özelliği taşımaktadır.

Rivayetin fetvaya kıyas edilmesi de bu konuda delil olabilir. Her ne kadar müftünün verdiği fetvanın zan kaynaklı olması muhtemelse de avamın müftüye uyması ve onu tasdik etmesinin vacip olduğunda icmâ vardır. Hakkında şüphe duymadığı bir haberi nakleden kişinin tasdik edilmesi ise evlâdır.

Haber-i vâhidle amelin gerekli bulunduğuna birçok âyetin dolaylı olarak delâlet ettiği ifade edilirse de bunlar arasında özelikle, “Onların her kesiminden bir grup, dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve geri döndüklerinde kavimlerini ikaz etmek üzere geride kalmalıdır” (et-Tevbe 9/122) mealindeki âyetin konuyla daha yakın bir ilgisi kurulabilir.

Genel olarak haber-i vâhid fürû‘ konularında hüccet sayılmakla birlikte İslâm hukukçuları arasında ayrıntıda bazı görüş farklılıkları bulunmaktadır. İbadet gibi şüphe ile düşmeyen hususlarda, yalan ihtimalinin bulunmamasına değil doğruluk ihtimalinin ağır basmasına itibar edildiği için öngörülen vasıfları taşıyan haber-i vâhidin hüccet sayılacağı genel kabul gördüğü halde had cezaları gibi şüphe ile düşen hususlarda haber-i vâhidin hüccet olup olmadığı tartışmalıdır. Ebû Yûsuf haber-i vâhidin bu konularda da hüccet olduğu görüşündedir. Cessâs da bunu tercih etmiştir. Haber-i vâhidin hüccet olabilmesi için haber-i vâhidde doğruluk tarafının ağır basmasına itibar edilir.

Haber-i Vâhidin Kabul Şartları. Haberin sıhhati ve kabul edilebilirliğiyle onun doğruluğunun kesinliği aynı şey değildir. Bundan dolayı özellikle haber-i vâhidin kabulü ve onunla amel edilebilmesi için

öngörülen sıhhat şartlarını tamamlamış haber, doğruluğu yani Hz. Peygamber'e nisbeti kesinleşmiş haber değil, ekollerin amel edilebilirlik bakımından öngördükleri sıhhat şartlarını taşıdığından onlar açısından hüccet olma hüviyetini kazanmış haberdir.

Haber-i vâhidin kabul edilebilmesinin bazısı râvide, bazısı haberin içeriğinde, bazısı da bizzat haberin kendisinde olan birçok şartı vardır. Burada genel olarak haber-i vâhidle amelin şartları üzerinde durulacak ve bu çerçevede fıkıh mezheplerinin görüşlerinin ve genel yaklaşımlarının aktarılmasıyla yetinilecektir.

İslâm hukukçuları prensip olarak haber-i vâhidlerin hüccet olduğunu, yani sert kaynak değeri taşıdığını kabul etmektedirler. Ancak onların birçok hadisle amel etmedikleri de bilinen bir husustur. Meselâ İbn Hazm, Hanefîler'in ve Mâlikîler'in amel etmeyerek terkettikleri hadis sayısının 2000'den fazla olduğunu söyler (el-İḥkâm, II, 5). Şu halde İslâm hukukçularının hadisleri kabul ve red hususunda dayandıkları birtakım gerekçeleri olmalıdır. İslâm hukukçuları ve hukuk ekolleri, haber-i vâhidin kabulü ve onunla amel edilmesi konusunda bulundukları çevreye, sahip oldukları hukukî anlayışa veya hukuk mantığına göre çeşitli şartlar ileri sürmüş ve bu yönde birtakım prensipler ortaya koymuşlardır. Bununla

birlikte hukuk ekolleri şu durumlarda haber-i vâhidin reddedilmesi gerektiği görüşünde birleşirler: 1. Aklın muktezâsına aykırı olan haber-i vâhid kabul edilmez; çünkü şer‘ aklın mümkün gördüğü şeyleri getirir. 2. Kitap ve mütevâtir sünnetin muktezâsına, birinin ispat ettiğini diğeri nefyedecek biçimde aykırı olan haber-i vâhid kabul edilmez; zira bu durum onun ya mensuh ya da asılsız olduğunu gösterir. 3. İcmâa aykırı olan haber-i vâhid de böyledir. Çünkü böyle bir haber mensuh olmayıp sahih iken aksi yönde ümmetin icmâ etmesi câiz değildir. 4. Herkes tarafından bilinmesi gereken bir şeyi sadece bir kişinin rivayet etmesi veya tevâtür ehlince rivayet edilecek türden bir olayı bir kişinin rivayet etmesi makbul değildir.

Hanefî usulcüleri, haber-i vâhidle amel konusunda katılmadıkları iki uç görüşü ve kendilerinin bu ikisi arasında orta yolu bulduklarını şöyle ifade etmişlerdir: “Âhâd haberleri toptan reddeden hücceti iptal etmiş ve şüphe ile amel etmiş olur. Bu şüphe de kıyas ve hüccet olmayan ‘istishâbü’l-hâl’dir. Kitaba muhalif haber-i vâhidlerle amel eden ve bu haberlerle neshi câiz görenler ise yakīni iptal etmişlerdir. En doğrusu, âlimlerimizin bunlardan her birini yerli yerine koyan görüşüdür”. Haber-i vâhidin yerli yerine konması da şöyledir: Haber-i vâhidin kitaba nisbetle üç türlü durumu olup a) Kitaba uygunsa kabul edilir; b) Kitaba aykırı ise reddedilir; c) Kitapta olmayan bir husus içeriyorsa neshe varmayacak bir tarzda amel edilir. Serahsî buna bağlı olarak bid‘atların ve keyfî görüşlerin, haber-i vâhidlerin kitap ve meşhur sünnete arzedilmemesinden kaynaklandığını belirtir (el-Uṣûl, I, 367-368).

Hanefî usulcüleri haberlerde biri maddî (zahir), diğeri manevî (bâtın) olmak üzere iki çeşit kopukluğun (inkıta) varlığından bahsetmişlerdir. Maddî inkıtâın şümulüne genel anlamda mürsel hadisler girmektedir. Hanefîler, prensip olarak hadislerin senedindeki maddî inkıtâa fazla önem vermemişlerdir. İmam Şâfiî ve Şâfiî usulcüleri, özellikle senedin sıhhatine ve muttasıl olmasına aşırı önem verdikleri için bazı istisnalar hariç mürsel hadislerle amel etmemişlerdir. Bu tavır, Ebû Hanîfe ile Şâfiî’nin hadis anlayışları arasındaki temel farklardan birini teşkil etmektedir. Mâlikî ekolünde, senedi sahih olan haber-i vâhidle amel için sadece Medine ehlinin ameline aykırı olmama şartı öne sürülmüş, Hanbelî ekolünde ise senedin sıhhati dışında herhangi bir şart koşulmamıştır. Bu bakımdan Mâlikî ve Hanbelî ekolleri prensip olarak mürsel haberle amel etmişlerdir.

Manevî inkıtâ (anlam kopukluğu), haberin kendisinden daha kuvvetli bir delile muarız olması ya da râvideki bir kusur sebebiyle meydana gelir ve muâraza sebebiyle inkıtâ, râvideki kusur sebebiyle inkıtâ olmak üzere iki kısma ayrılır. Râvideki kusur sebebiyle inkıtâ mestûr, fâsık, akıllı çocuk, ma‘tûh, müsâhil ve sâhibü'l-hevânın rivayet ettiği haberler açısından söz konusu edilmiştir (bk. RÂVİ). Daha kuvvetli bir delille muâraza sebebiyle olan manevî inkıtâ ise genelde haber-i vâhidin kitaba ve mâruf sünnete (usul) aykırı olması, umûmü'l-belvâda vârit olması ve aralarında tartıştıkları bir konuyu ilgilendirdiği halde ashabın ihticâc etmemiş bulunması durumlarında söz konusudur. Haberin hükmünün sübûtuna engel olan bu durumlarda haber-i vâhid hükümden düşer ve reddedilir. Ancak bu red, her zaman hadisin tamamen amelden düşürülerek terkedilmesi anlamına gelmez. Haberle kitap arasının telif edilebildiği durumlarda bu nevi haber-i vâhidlerle kitaptaki hükmün aslını değiştirmeyecek tarzda kitabın hükmü kadar kuvvetli olmayan bazı hükümler ispat edilmektedir.

Haber-i vâhidin kitaba ve mâruf sünnete muhalif olması durumunda reddedilmesi, onun kendinden üstün şeyler karşısında düşük ayarlı (müzeyyef) bir konuma düştüğü gerekçesiyledir. Hanefîler'in bu yaklaşımı haber-i vâhidlerin kitaba arzı meselesiyle yakından ilgilidir. Resûl-i Ekrem'in hadisler konusunda dikkatli davranmayı öğütleyen bazı sözleri ve Hz. Ömer, Hz. Ali gibi ileri gelen bazı sahâbîlerin hadis rivayeti konusundaki titizliği arz prensibinin zeminini oluşturur. Haber-i vâhidin kitaba arzı ve kitaba aykırı olanlarla amel edilmemesi yönünde sahâbenin bazı uygulamaları bulunmakla birlikte bu düşünceyi sistemleştirip kıstas ve prensip haline getirenler Hanefî hukukçularıdır. Nitekim Ebû Yûsuf, Kur'an ve mâruf sünnetin imam ve önder yapılıp bu ikisine tâbi olunmasını, Kur'an ve Sünnet'teki açık olmayan şeylerin de bu ikisine kıyas edilmesini önermektedir. Dolayısıyla haber-i vâhidin kitap karşısındaki konumu sözüyle aynı zamanda mâruf haber karşısındaki konumu da kastedilmiş olmaktadır.

Cessâs, "Size rabbinizden indirilenlere uyun" (el-A‘râf 7/3) meâlindeki âyetin her hâlükârda Kur'an'a uymanın vücûbuna ve Kur'an'ın hükmüne âhâd haberlerle itirazın câiz olmadığına delâlet ettiğini söylemiş ve bunu şu şekilde açıklamıştır: "Kitaba uyma emri tenzil nassı ile sabit olmuştur;

haber-i vâhidin kabulü ise böyle değildir. Bundan dolayı Kur’an’ın haber-i vâhid sebebiyle terkedilmesi câiz olmaz. Çünkü kitaba uymanın lüzumu bilgi gerektiren bir yolla sabit olduğu halde haber-i vâhid sadece amel etmeyi gerektirir. Dolayısıyla kitabın haber-i vâhid sebebiyle terkedilmesi ve haber-i vâhidle kitaba itiraz edilmesi câiz değildir. Bu da âlimlerimizin haber-i vâhidlerde kitaba muhalefet edenin sözünün makbul olmayacağı şeklindeki görüşünün sahih olduğunu gösterir” (Ahkâmü’l-Ḳurʾân, IV, 201). Cessâs, “Peygamber size ne verirse onu alın” (el-Haşr 59/7) mealindeki âyetten hareketle haber-i vâhidlerin kitaba arzının gerekmediğini ileri sürenlere karşı da arz prensibinin, Resûl-i Ekrem’in söylemiş

olduğuna yakīnî kanaat getirmedikleri haberler (âhâd haberler) hakkında geçerli bulunduğunu, bir hüküm getirme hususunda sünnetin de tıpkı Kur’an gibi olduğunu, bu sebeple de tevâtür yoluyla sabit olan haberlerle kitabın birbirini tahsis ve neshinin caiz bulunduğunu söyleyerek cevap vermiştir (a.g.e., IV, 201).

Hanefî usulcülerinin haber-i vâhidin kitaba arzı konusundaki bir dayanağı da -hadisçiler tarafından sened ve muhteva yönünden tenkit edilen-, “Benden sonra hadisler çoğalacak; siz bunları Allah’ın kitabına arzedin, ona uygun olanları alın, aykırı olanları reddedin” meâlindeki hadistir (Ebû Yûsuf, s. 25; Şâfiî, s. 224; Ebû Ali eş-Şâşî, s. 280; İbn Hazm, II, 76-82, 198; Serahsî, 1,365).

Şâfiî’nin, haber-i vâhidin kitaba arzedilmesinin gerekli olmadığına dair birçok gerekçesi yanında, özellikle bir haberin hem kitaba muhalif olup hem de sıhhat şartlarını kendinde toplamasının mümkün olamayacağını söylediğini belirtmek gerekir. Buna göre bir haber sıhhat şartlarını taşıyorsa sahihtir, dolayısıyla onu kitaba arzetmeye gerek yoktur; sıhhat şartlarını taşımıyorsa sahih değildir ve kitaba arzedilmesine yine gerek yoktur.

Haber-i vâhidin umûmü’l-belvâ bir konuda vârit olması ve sahâbe tarafından nazarı itibara alınmamış bulunması durumlarında reddedilmesi ise haber-i vâhidin, kasten ya da gafleten yalan töhmeti var sayımıyla düşük ayarlı sayılacağı veya -daha olumlu bir yaklaşımla-sıhhat bakımından kendisinden daha kuvvetli bir hadise muarız olması sebebiyle zayıf

sayılması anlamını taşır. Hanefîler, usulcülerin çoğunluğundan farklı olarak umûmü'l-belvâda vârit olan haberi mânen münkatı' sayarak ihticâca uygun görmemişlerdir. Umûmü'l-belvâ, genel olarak bütün toplumu ilgilendiren ve herkesin karşı karşıya kalıp hükmünü bilmeye gerek duyacağı var sayılan hususlardır.

Her ne kadar bazı usulcüler Ebû Hanîfe'ye nisbet etse de (Cüveynî, I, 665) umûmü'l-belvâda vârit olan haber-i vâhidle amel edilmeyeceği görüşü, ilk Hanefî imamlarından bu yönde sarih bir açıklama bulunmadığı halde Hanefî usulcülerinden Ebü'l-Hasan el-Kerhî tarafından ortaya atılmış ve sonraki Hanefî usulcüleri tarafından yaygın biçimde kabul görerek ekolün görüşü haline gelmiştir. Kerhî'nin öğrencilerinden olan Ebû Ali eş-Şâşî, bu konuyu "Haber-i vâhidin zâhire muhalif olması" başlığı altında ele alarak (el-Uṣûl, s. 284, 384) böyle bir haberle amel edilmeyeceğini ileri sürmüş ve haberin zâhire muhalefet şekillerinden biri olarak da I. ve II. yüzyıllarda belvânın umumi olduğu konularda haberin yaygınlık kazanmamasını göstermiştir. Çünkü bu dönemde yaşayanlar sünnete uyma hususunda kusurla itham edilemeyeceklerine göre şiddetli ihtiyaç ve umûmü'I-belvâya rağmen haberin yaygınlık kazanmaması onun sahih olmadığını gösterir.

Şâşî'nin, "Umûmü'l-belvâda vârit olan haber-i vâhidin terkedilmesi, haberin re'y ve kıyas sebebiyle reddedilmesi değil aksine tutunacağımız hadislerin tercihidir" (a.g.e., s. 385) şeklindeki değerlendirmesi de haberin umûmü'l-belvâda vârit olması ile kitaba aykırı bulunmasının hadisin reddi açısından eşit sebepler olmadığını göstermektedir. Kitaba aykırı haber telif imkânı yoksa doğrudan reddedilir; bu konuda başka haberlerin desteğine ihtiyaç yoktur. Halbuki umûmü'l-belvâda vârit olan haber reddedilirken o konuda çoğunlukla başka haberlerin desteğine ihtiyaç duyulmaktadır.

Diğer Hanefî usulcülerinin umûmü'l-belvâda vârit olmuş haber-i vâhidi red için öne sürdükleri gerekçe şudur: Hz. Peygamber ihtiyaç duydukları şeyleri insanlara açıklamakla emrolunmuş ve onlara kendilerinden sonra ihtiyaç duyulacak şeyleri nakletmelerini emretmiştir. Olay, belvânın umumi olduğu bir konu ise Resûl-i Ekrem'in bunu herkese açıklaması, ashabın da bunu yaygın olarak öğrenip nakletmesi kuraldır. Onlardan yaygın nakil olmadığına göre haber unutulmuş veya neshedilmiştir. Nitekim haberin halef arasında ortaya çıktığı andan itibaren nasıl yaygınlık kazandığı

görülmektedir. Bu bakımdan eğer öncekiler arasında da sabit olsaydı yaygınlaşırdı ve bir kişi onu tek başına nakletmezdi. Hadisenin yaygınlığına rağmen hadisin şâz kalması güvenilmezlik ve inkıtâ bulunduğunu gösterir. Çünkü cinsel organa dokunma meselesinde olduğu gibi eğer dokunmakla abdest bozulsaydı, birçok insanın bilmeden namazlarının bâtıl olmaması için Hz. Peygamber bunu birkaç kişiye söylemekle yetinmeyip yaygınlık kazanmasını sağlamak için tevâtür veya şöhretin gerçekleşeceği sayıdaki kişilere bildirip ona yaygınlık kazandırırdı. Kur'an'ın naklinin mütevâtir olması, bey', nikâh, talâk vb. hususlarla ilgili haberlerin yaygınlık kazanması bundan dolayıdır. Böyle bir haber eğer yaygınlık kazanmamışsa söz konusu hüküm unutulmuş ya da neshedilmiştir ve haberde bir güvenilmezlik ve inkıtâ var demektir. Nitekim Râfızîler'in, Hz. Ali'nin imâmeti hususunda nas bulunduğu iddialarını içeren sözleri de bu gerekçeyle reddedilir. Çünkü imâmet işi herkesin ilgilenmesi sebebiyle belvânın umumi olduğu bir konudur. Böyle bir nas sabit olsaydı yaygın şekilde nakledilirdi. Hanefîler'in umûmü'l-belvâ gerekçesiyle amel etmedikleri hadisler arasında, Resûl-i Ekrem'in namaza besmele ile başladığı haberiyle (Tirmizî, "Ṣalât", 67) onun rükûa giderken ve rükûdan doğrulurken ellerini omuz hizasına kadar kaldırıp tekbir aldığına dair haber de (Buhârî, "Eẕan", 84) gösterilmektedir.

Diğer mezheplere mensup usulcülerin çoğunluğuna göre, bir haberin umûmü'l-belvâda vârit olması o haberin hüccet sayılmasına engel teşkil etmez ve böyle olan haber-i vâhidler makbuldür. Çünkü âdil kişinin naklettiği doğruluğu mümkün olan her haberin tasdik edilmesi gerekir. Meselâ cinsel organa dokunmakla ilgili hadisi âdil bir kişi nakletmiştir ve doğru söylemiş olması mümkündür. Bu haberin asılsız, nakleden kişinin de yalancı olduğu kesinlikle söylenemez. Ancak bir kişi, meselâ bir valinin pazarda öldürülmesi, bir vezirin azli, cuma günü camide cuma namazı kılınmasına engel teşkil eden bir olayın meydana gelmesi veya güneş tutulması yahut büyük bir yıldızın düşmesi gibi yaygınlık kazanmaması âdeten imkânsız olan bir şey naklederse durum değişir. Çünkü bütün bu olaylar hemen yaygınlık kazanacak türde olaylardır ve bunların gizli kalması mümkün değildir. Aynı şekilde Kur'an hakkında da haber-i vâhid kabul edilemez. Hz. Peygamber'in Kur'an'ı yaymakla mükellef olduğu ve herkese duyurmaya itina gösterdiği bilinmektedir. Esasen Kur'an'ın yaygınlık kazanmasına ve nakline dair çok güçlü sebepler vardır. Zira

Kur’an dinin aslıdır; bir sûreyi veya bir âyeti tek başına rivayet eden kişi kesinlikle yalancıdır.

Usulcülerin çoğunluğu, prensip olarak bu konuda Hanefîler’e oldukça yakın bir görüşe sahip olmakla beraber bunlar umûmü’l-belvâ sayılabilecek meselelerin tayininde farklı görüş ortaya koymaktadırlar (bk. UMÛMÜ’l-BELVÂ). İbn Rüşd’ün, umûmü’l-belvâ ile Medine ehlinin amelinin aynı cinsten olduğuna işaret etmesi

(Bidâyetül-müctehid, I, 137, 190), İmam Mâlik’in Medine ehlinin ameline uymayan hadisleri reddetmesinin arkasında Hanefîler’in mânevî inkıtâ anlayışına benzer bir hukuk mantığının yattığı şeklinde bir açıklamayı da mümkün kılmaktadır.

Bir haber, ihtiva ettiği hüküm bakımından sahâbe döneminde tartışma konusu edilen bir meseleyle ilgili olduğu halde sahâbe arasında o haberi gerekçe gösteren bulunmamışsa bu durum, söz konusu haberin sonraki râvilerin yanılgısından kaynaklandığı, mensuh ve netice itibariyle de düşük ayarlı olduğu anlamına gelir. Çünkü sahabe dinin naklinin ilk halkasını teşkil eder. Bu sebeple onların bildikleri bir şeyi sakladıkları ya da hücceti terkedip hüccet olmayan bir şeye dayandıkları düşünülemez (Serahsî, I, 369).

Râvinin rivayet ettiği habere aykırı fetva vermesi veya aykırı davranması durumunda Hanefî usulcülerine göre o haberle amel edilmezken diğer mezheplere mensup usulcüler, bunun hiçbir etkisi olmayacağını ve haberle amel edileceğini ileri sürmüşlerdir. Kerhî, şeyhin bir hadisi unutmasının o hadisi boşa çıkaracağını söylemiş, şeyh hadisle amel etmeyince şeyhin fer‘i olan râvi de o hadisle amel edemez şeklinde mantık yürütmüştür.

Haber-i Vâhidin Kitap Karşısındaki Konumu. Haber-i vâhidin kitap karşısındaki konumu -haber-i vâhidin kitabın umum ve zâhiriyle husus ve mutlakına aykırı olması durumunda-genellikle “Haber-i vâhidle tahsis” ve “Nas üzerine ziyade” başlıkları altında ele alınmış ve nesh açısından değerlendirilmiştir.

Usulcülerin çoğunluğu haber-i vâhidle tahsisin câiz olduğunu söylerken

Hanefîler bunu prensip olarak reddetmiş, fakat bazı kayıtlarla mümkün olabileceğini söylemişlerdir (Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl, I, 142-207; Şîrâzî, s. 132-135). Haber-i vâhidle tahsis konusunda Hanefîler ile cumhur arasındaki görüş farklılığı, bir ölçüde haber-i vâhide atfedilen değerle ilgili görülebilse de aslında ekollerin âmmın delâletinin kesin olup olmadığı yönündeki kanaatleriyle ve tahsise yükledikleri anlamla ilgilidir. Hanefî usulcülerinin çoğunluğuna göre âmmın delâleti kesindir ve tahsis nesih konumundadır. Çoğunluğu teşkil eden diğer usulcülere göre ise âmmın fertlerine delâleti zannîdir ve tahsis nesihteki gibi hükmün kaldırılması değil beyandır (bk. ÂM; NESİH; TAHSİS).

Hanefîler'e göre kitabın hâs, âm, nas ve zâhiri yakīn ifade eden yolla sabit olduğu ve haber-i vâhidin Hz. Peygamber'e ulaşmasında şüphe bulunduğu için haber-i vâhidle tahsis ve neshedilemez. Diğer bir ifadeyle yakīn ile sabit olan bir hususun şüphe taşıyan bir şey karşılığında terkedilmesi câiz değildir. Kitaba aykırı haber-i vâhidin ifade ettiği mâna bakımından nas olması dikkate alınmaz; çünkü metin asıl, mâna ise fer'dir. Kitabın metni, sübûtunda şüphe bulunmaması sebebiyle sünnetin metninden üstündür. Bundan dolayı mânaya gitmeden önce metnin sübûtu açısından tercih yapmak gereklidir. Bunun için haber-i vâhidin kitabı neshi söz konusu edilemez. Ancak haber-i vâhid, ameli gerektirdiği için kitapta açıkça belirtilmeyen bir hususta aralarında nesih söz konusu olmayacak şekilde kabul edilip onunla amel edilebilir. Meselâ namazda kıraat, "Kolayınıza geleni okuyun" (el-Müzzemmil 73/20) âyetiyle farz kılınmıştır. Namazda özellikle Fâtiha'nın okunmasını öneren, "Fâtiha'yi okumayanın namazı yoktur" (bk. Tirmizî, "Ṣalât", 69) meâlindeki hadis ise haber-i vâhiddir ve âyet üzerine bir ziyade içermektedir. Nas üzerine ziyade ise nesih olup haber-i vâhid ile câiz olmaz. Hanefîler bu durumda, söz konusu haber-i vâhidle Kur'an'daki hükmü tamamlayıcı bir tarzda amel edilebileceğini söylemişler ve namazda Fâtiha okumanın hükmünü -âyetin farziyet hükmüyle çelişmeyecek ve onu tamamlayacak biçimde-vâcip olarak belirlemişlerdir. Bunun anlamı Fâtiha terkedildiği zaman namazın aslına bir zarar gelmemesidir.

Kitabın hâs ve nas ifadeleri delâlet ettikleri anlam (medlûl) hususunda kesin oldukları için zannî olan haber-i vâhid yüzünden terkedilmeyeceği, aksine haber-i vâhidin terkedileceği açıksa da haber-i vâhidin kitabın âm ve zâhiri

karşısındaki durumu tartışmalıdır. Umum ve zâhirin yakın değil zan ifade ettiğini savunan usulcülerin çoğunluğuna ve bu görüşe katılan bazı Semerkantlı Hanefî âlimlerine göre kitabın umumunun haber-i vâhidle tahsisi ve kitabın zahirinin haber-i vâhidle teâruzu câizdir. Bu şekilde hem kitap hem de haberle amel edilmiş olunur. Şâfiî'ye göre umumun delâleti kesin olmayıp ihtimalli olduğundan ilmi değil ameli gerektirmektedir.

Kitabın âm ve zâhirini kati sayan Hanefîler'e göre kitaba muârız olan haber-i vâhide itibar edilmez. Çünkü kitap kati, haber ise zannîdir. Dolayısıyla zannî olan haberle kitap neshedilmez ve ona ziyade yapılmaz. Meselâ Hanefîler'e göre, kesildiği sırada kasten besmele çekilmeyen hayvanın yenilmesi câiz değildir. Bu konuda, "Kesilirken Allah'ın adı anılmayan şeyleri yemeyin" (el-En'âm 6/121) meâlindeki âyeti esas almışlar ve aksi yönde vârit olan, "Keserken Allah'ın adını ansın veya anmasın müslümanın kestiği helâldir" (Zeylaî, IV, 183) hadisini ve benzeri hadisleri bu âyetin umumunu tahsis edecek kuvvette görmemişlerdir. Şâfiîler'e göre ise hayvanı keserken besmele çekmek sünnettir ve kasten besmelesiz kesilen hayvanın yenilmesi helâldir. Şâfiîler bu konudaki hadislerin âyeti tahsis ettiği kanaatindedirler.

Haber-i vâhidle kitap üzerine ziyade, müstakil bir ziyade olmayıp mevcut nassa bir cüz veya şart ziyadesi mahiyetinde ya da mefhûm-i muhalefeti kaldıracak mahiyetteki ziyadedir. Nas üzerine ziyade konusu, haber-i vâhidle kitabın hâssı ve özellikle mutlakı arasında çatışma bulunması durumunda söz konusu olur. Hanefîler, mutlakla amel imkânı varken ona haber-i vâhidle ziyade yapılamayacağı görüşündedirler. Meselâ abdest âyetindeki yıkama ve mesh bilinen bir fiile mahsus lafızlardır. Bundan dolayı abdestin cevazını niyet ve besmeleyle ilişkili kılmak hâs lafızla amel etmemek anlamına gelir.

Hanefîler nas üzerine yapılacak bu nevi bir ziyadenin neshedildiği, Şâfiîler ise neshedilmediği görüşündedirler. Ayrıca Hanefîler, hükmün vasfının neshini de nesih çeşitleri arasında sayıp bunu nassa ziyade olarak yorumlarken Şâfiî, hükmün vasfının neshinin ammın tahsisi kabilinden olduğunu ileri sürmüş ve hükmün vasfının haber-i vâhid ve kıyasla neshedilebileceği görüşünü benimsemiştir. Hanefîler'le cumhur arasındaki bu görüş ayrılığının sonucu abdestte niyet, besmele, tertip ve peşpeşelikle

(muvâlât) celde cezasına sürgün ilâvesi, şahid ve yeminle hüküm, tavafın cevazının tahâret şartıyla, rükû ve secdenin cevazının “tuma’nine” ve ta‘dîl-i erkân şartıyla kayıtlanması gibi meselelerde kendini göstermektedir.

Bazı zâhirîler hariç tutulursa usulcülerin çoğunluğu, haber-i vâhidle âyetin veya mütevâtir haberin neshinin aklen câiz olsa bile şer‘an imkânsız olduğu görüşündedirler. Şâfiî, mütevâtir ve âhâd

arasında ayırım yapmaksızın ikisiyle de Kur’an’ın neshedilemeyeceğini, İbn Hazm ise yine aralarında ayırım yapmaksızın her ikisiyle de neshedilebileceğini savunmuştur (Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, I, 398-400; İbn Hazm, IV, 107-114; Şîrâzî, s. 264-265; Kelvezânî, II, 382-384; III, 150).

Haber-i Vâhid-Kıyas Çatışması. Haber-i vâhid kıyasa (kıyâsü’l-usûl) aykırı olduğunda hangisine öncelik verileceği hususu usulcüler arasında tartışmalıdır. Bu konuda mezhep imamlarının kanaatlerine ilişkin nisbetler ve değerlendirmeler farklı ise de haberin kıyasa takdim edileceği görüşü çoğunlukla Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed’e, kıyasın habere takdim edileceği görüşü de Mâlik’e ve bazı Mâlikî usulcülerine nisbet edilmektedir. Sicistânî ve Pezdevî gibi birçok Hanefî usulcüsü haber-i vâhidin kıyasa takdim edileceği görüşünü Hanefîler’e, kıyasın haber-i vâhide tercih edileceği görüşünü de Mâlik ve Şâfiî’ye nisbet etmiştir (Sicistânî, s. 149; Pezdevî, III, 696). Mâlikî usulcüsü Karâfî ise muhtemelen Fahreddin er-Râzî’yi taklitle kıyasın haber-i vâhide takdim edileceği görüşünü Mâlik’e nisbet ederek kendisi de bu görüşü benimsemiş ve bu konuda Hanefî ve Mâlikî mezhebinde iki görüş bulunduğuna işaret etmiştir (Şerḥu Tenḳīḥi’l-fuṣûl, s. 387-388). İbn Hazm, kıyasın haber-i vâhide tercih edileceği görüşünü Mâlikî usulcülerinden Ebü’l-Ferec el-Kādî ve Ebû Bekir el-Ebherî’ye nisbet etmiş, bu ikisinden önce bu görüşte olan birini duymadığını söylemiştir (el-İḥkâm, VII, 54; ayrıca bk. Hatîb el-Bağdâdî, I, 133).

Klasik dönem Şâfiî-Mu‘tezilî usulcülerinden Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, haber-i vâhid-kıyas çatışmasında tercih yolunun ictihad olduğunu, kıyasın emâresinin râvinin adâletinden kuvvetli olduğuna kanaat getirilmesi durumunda kıyasa gidileceğini; ikinci kuşak Hanefî fakihi Îsâ b. Ebân da râvisi zabt sahibi ve fakih olan haberin kıyasa takdim edilmesi gerektiğini, böyle olmaması durumunda tercihin içtihada kalacağını ileri sürmektedirler.

Îsâ b. Ebân'ın yaklaşımını esas alan Ebû Zeyd ed-Debûsî gibi birçok Hanefî usulcüsü, haber-i vâhid-kıyas çatışmasını genelde râvinin fakihliği konusuyla birlikte ele alarak fakih râvinin haberinin kıyasa uygun olsun aykırı olsun kabul edileceğini, fakih olmayan râvinin ise sadece kıyasa uygun rivayetinin benimseneceğini öne sürmüşlerdir. Râvinin fakihliği problemi mâna rivayetiyle yakından ilgilidir. Bu iki konu arasındaki bağlantıdan hareketle râvinin fıkhını dikkate almayanların mâna rivayeti konusunda katı ve titiz oldukları söylenebilir. Nitekim Şâfiî'nin konuya ilişkin bazı ifadeleri, bir yönden mâna ile nakilde bulunmayı ağır şartlara bağladığı izlenimini, bir yönden de mâna ile nakilde bulunanlar için fıkıh şartını koştuğu izlenimini vermektedir (er-Risâle, s. 460-461). Gazzâlî ise hadisi mâna ile nakletmenin, hitabın vâki oluş yerlerini ve lafızların inceliklerini bilmeyen kişilere haram olduğunu söyledikten sonra istinbat ve anlama bakımından farklılık söz konusu olmayacak biçimde mâna ile nakil yapılabileceğini ve mâna rivayetinin bir nevi istidlâlle değil kesin biçimde anlaşılan haberler için geçerli olduğunu belirtmektedir ki bu anlayış Îsâ b. Ebân'ın anlayışından pek uzak değildir. Çünkü hadisin mâna ile naklini câiz görüp hadisin anlamını kavramak demek olan fıkhı şart koşmamak mâkul görünmemektedir. Aynı şekilde Mâlik'in bu şartı dikkate aldığı ifade edilmektedir. Kıyas-haber-i vâhid çatışmasında râvinin fakihliği şartının kıyasın takdim edilmesini gerektirip gerektirmeyeceği konusu, gerek mezhepler arasında gerekse Hanefî mezhebi içerisinde tartışmalı olsa da iki haber-i vâhid arasında çatışma olduğunda râvisi fakih olanın haberinin tercih edileceği genelde kabul edilmektedir (Karâfî, s. 369-370).

Kerhî'nin yaklaşımını esas alan diğer bir grup Hanefî usulcüsü ise râvinin adâlet ve zabt sahibi olması ve rivayetinin kitap ve mâruf sünnete aykırı olmaması şartıyla haber-i vâhidin kıyasa takdim edileceği görüşünü benimsemiştir. Bu grupta yer alan Serahsî, "Kıyastaki ihtimal ve şüphe haber-i vâhide göre daha fazla ve belirgin olduğu, dolayısıyla da kıyas haber-i vâhidin altında bulunduğu halde kıyasla amel etmek gerekiyorsa haber-i vâhidle öncelikle amel etmek gerekir ve haber-i vâhidi bırakıp kıyasa gitmek tutarlı değildir. Hakkında nas bulunmayan konularda kıyasla amel sahâbenin ittifakıyla sabittir. Haber-i vâhid ise kıyastan daha kuvvetlidir. Çünkü haber-i vâhidle amel edildiğinde Hz. Peygamber'in sözüyle amel edilmiş olunmaktadır. Şu var ki haber-i vâhidde şüphe vardır

ve bu şüphe onun Resûl-i Ekrem'e ulaşması yolundadır. Kıyastaki şüphe ve ihtimal ise kendisiyle amel edilen anlamdadır. Gerek kıyasla gerekse haber-i vâhidle amelin yolu galip re'y olduğuna göre kıyasla amelin câizliği haber-i vâhidle amelin evlâ olduğuna delildir" diyerek hem haber-i vâhidle amelin gerekliliğini kıyasla amelin gerekliliğine dayandırmakta, hem de çatışma durumunda haber-i vâhidin kıyasa takdim edileceğini ifade etmektedir (el-Uṣûl, I, 327-328).

Aralarındaki çatışma biri diğerinin tahsis edilmesini gerektirecek biçimde ise haber-i vâhidle kıyasın tahsis yoluyla uzlaştırılması mümkündür. Asıl tartışma ikisinin birbirine bütünüyle aykırı olması durumundadır. Bu noktada haberle teâruz edecek kıyasın ne tür bir kıyas olduğunun tesbiti önem kazanmaktadır. Usulcülerin bu yöndeki beyanlarında tam bir açıklık yoktur. Fahreddin er-Râzî, kıyas işleminin yapılabilmesi için aslın hükmünün sabit ve bu hükmün bir illetle muallel olması, bu illetin fer'de bulunması gerektiğine işaret ettikten sonra haberle teâruz eden kıyasın çerçevesini çizmeye çalışır. Buna göre bu üç hususun ya hepsi kati ya hepsi zannî ya da bir kısmı kati bir kısmı zannî olur. Birinci durumda kıyasın habere takdim edileceğinde, ikinci durumda da haberin kıyasa takdim edileceğinde pek ihtilâf yoktur. Üçüncü durumun ise birçok kısmı olabilir. Bunlardan biri, asıldaki hükmün sübût delilinin kati olup bu hükmün illetinin şu veya bu illet olmasının ve bu illetin fer'de bulunmasının zannî olması durumudur ki haber-i vâhid-kıyas çatışmasında kastedilen bu gibi durumlardır. Bazı usulcüler de haberle kıyasın teâruzunun sadece illetin zannî bir asıldan istinbat edilmiş olması halinde gerçekleşeceğini söylemişlerdir (haber-i vâhidin kıyasa veya kıyasın haber-i vâhide tercih edileceği görüşünde olanların gerekçeleri için bk. Ebû Salih Mansûr es-Sicistânî, s. 149; Karâfî, s. 387-388; Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 363-364).

Mezhep imamları ve usulcülerinin haber-i vâhidleri kabul için öngördükleri şartların muhtevasına dayanılarak onların özelde haber-i vâhidlerin Kur'an ve sabit sünnet karşısındaki konumuna, genelde ise sünnetin teşrî' politikasındaki yerine ilişkin kanaatlerine dair ipuçları yakalanabileceği söylenebilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, er-Red ʿalâ Siyeri'l-Evzâʿî, Kahire, ts., s. 24-25, 31; Şâfiî, er-Risâle, s. 224, 369-371, 383-384, 401-461, 467-468, 469, 599; Ebû Salih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, el-Ġunye fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Sıdkī b. Ahmed el-Bûrnû), [baskı yeri yok], 1989, s. 28, 38, 112-118, 149; Ebû Ali eş-Şâşî, el-Uṣûl, Beyrut 1982, s. 23, 29-33, 131, 280, 284, 384, 385;

Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. M. Sâdık Kamhâvî), IV, 201; a.mlf., el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim Neşemî), Kuveyt 1985, I, 142-207; II, 37; III, 63-142; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed, Beyrut 1983, I, 398-400; II, 92-133; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed Şâkir), Beyrut 1983, I, 104-138; II, 5, 76-82, 198; IV, 107-114; VII, 54; Hatîb el-Bağdâdî, el-Faḳīh ve'l-mütefaḳḳih (nşr. İsmâil el-Ensârî), Beyrut 1980, I, 132-137; Bâcî, İḥkâm (Türkî), s. 330-348; Şîrâzî, et-Tebṣıra, s. 132-135, 264-271, 298-320, 326-330; Cüveynî, el-Burhân, I, 364, 426-428, 583-611, 624, 665, 666; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, İstanbul 1307, II, 695; III, 696, 736-737; Serahsî, el-Uṣûl, I, 238-279, 321-381; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 145-155, 169; Kelvezânî, Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe), Cidde 1985, II, 382-384; III, 35-105, 147-151; Ahmed b. Ali b. Burhan el-Bağdâdî, el-Vüṣûl ile'l-uṣûl (nşr. Abdülhamîd A. Ebû Züneyd), Riyad 1983-84, II, 150-152, 156-181, 192-195; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl, Bağdad 1987, II, 469, 471, 633-635, 655, 1011-1016; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 137, 190; a.mlf., eḍ-Ḍarûrî fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Cemâleddin Alevî), Beyrut 1994, s. 70-72; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, II/1, s. 507-561, 619-626; İbn Kudâme, Ravżatü'n-nâẓır, s. 52-56; Zeylaî, Naṣbü'r-râye [baskı yeri yok], 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), IV, 183; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Salih), Beyrut 1982, s. 62-67, 326-329, 363-365; Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl fi'l-uṣûl, Kahire 1973, s. 356-358, 369-370, 372-373, 387-388; Hillî, Mebâdiʾü'l-vüṣût ilâ ʿilmi'l-uṣûl (nşr. Abdülhüseyin M. Ali el-Bakkāl), Tahran 1404, s. 203-212; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, II, 690-711; 111, 728-738; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, III, 11-18; IV, 63; Molla Hüsrev, Mirʾâtü'l-uṣûl (İzmirî, Ḥâşiyetü'l-Mirʾât içinde), İstanbul 1339, II, 219; İbnü'n-Neccâr, Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed Züheylî - Nezîh Hammâd), Dımaşk 1980, II, 358-377; Emîr Pâdişâh, Teysîr, Beyrut 1983, III, 81-101; Emîr es-San'ânî, İcâbetü's-sâʾil şerḥu Buġyeti'l-ʿâmil (nşr.

Hüseyin b. Ahmed es-Seyâgî - Hasan M. Makbûlî el-Ehdel), Beyrut 1986, s. 101-110; Ali Osman Koçkuzu, Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri, Ankara 1980; Rıf'at Fevzî Abdülmuttalib, Tevs̱îḳu's-sünne fi'l-ḳarni's̱-s̱âni'l-ḥicrî, Kahire 1981, s. 88-117, 321-342, 391-413; Abdülkadir Şener, "İmam Şâfiî'ye Göre Haber-i Vâhid", Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu 16-18 Eylül, İzmir 1985, s. 287-292; İsmail Hakkı Ünal, İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu, Ankara 1994; Habil Nazlıgül, Şâfiî'nin Hadis Kültüründeki Yeri (Doktora tezi, 1995), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Süheyr Reşâd Mihennâ, H̱aberü'l-vâḥid fi's-sünne ve es̱eruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire, ts. (Şürûku'l-Kahire); Muhammed Abdullah Üveyde, "İḥticâcü'ṣ-ṣaḥâbe bi-ẖaberi'l-vâḥid", Dirâsât, XIII/1, Amman 1986, s. 67-87; a.mlf, "el-Menhecü'n-nebevî fî ḳabûli aẖbâri'l-âḥâd", a.e., XIII/1 (1986), s. 89-103; H. Yunus Apaydın, "Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Ma'nevi Inkıta Anlayışı", EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 8, Kayseri 1992, s. 159-193.

H. Yunus Apaydın

# HABERÜ'l-ÂHÂD

(bk. HABER-i VÂHİD).

# HABEŞ EYALETİ

Osmanlılar'ın, Doğu Afrika'da 1555'te kurdukları eyalet.

XVI. yüzyıldaki en geniş sınırları Mısır hududundan Doğu Afrika'daki Mombasa'ya kadar uzanan ve bugünkü Sudan'ın bir kısmı ile Cibuti, Eritre, Etiyopya ve Somali'yi içine alan bu idarî bölge, Osmanlılar'ın Doğu Afrika'da ulaşabildikleri en son sınırlar olma özelliği gösterir. Osmanlılar'ın stratejik önemi büyük olan bu kesime yönelik ilgileri, 1517'de Mısır'ın ele geçirilmesinden sonra başlamıştır. Söz konusu bölge, Hint Okyanusu ile bilhassa Kızıldeniz sahillerini elinde bulunduran Osmanlılar için doğu ticaretinin kontrolü açısından büyük önem taşıyordu. Bu sıralarda müstemlekeci bir güç olarak ortaya çıkan ve Habeşistan'ı efsanevî kayıp hiristiyanların ülkesi olarak gören Portekizliler, Habeş hükümdarlarını çeşitli yollarla razı ederek sahillerde bazı üsler kurmuşlar, doğu ticaretini ele geçirmeye çalışmışlar ve misyoner teşkilâtlarıyla Habeşistan'da Hıristiyanlığı desteklemeye başlamışlardı. Habeşistan topraklarında yaşayan müslüman topluluklar da buna karşı varlıklarını sürdürme mücadelesi veriyorlardı.

Kızıldeniz'in her iki sahiline yerleştikten ve Yemen beylerbeyiliğini kurduktan sonra Osmanlılar Doğu Afrika'da cereyan eden olaylarla daha yakından ilgilenmeye başladılar. Osmanlı donanması 1525'te Portekizliler'in kurduğu üsleri ortadan kaldırarak bütün bu sahilleri hâkimiyeti altına aldı. Yemen beylerbeyi vasıtasıyla Güneydoğu Habeşistan'da hıristiyan Habeş melikine karşı mücadele eden müslüman Harar Emîri Ahmed el-Mücâhid'e silâh yardımı yapıldı. Osmanlılar, Habeş vilâyetinin hâkimi olarak tanıdıkları Ahmed el-Mücâhid'i desteklerken Portekizliler de Habeşistan melikine destek ve yardımda bulunuyorlardı. Ahmed el-Mücâhid'in 1543'teki savaşta öldürülmesi Habeşistan'da İslâmiyet'in yayılışını sekteye uğrattı. O sırada başka yerlerde meşgul olan Osmanlılar bu mesele ile ilgilenemediler. Ancak Portekiz tehlikesinin artması üzerine 1550'lerden itibaren mücadele yeniden başladı. Pîrî Reis ve Şeydi Ali Reis idaresinde girişilen iki deniz harekâtı başarısızlıkla sonuçlandı. Osmanlı yönetimi hem doğu ticaretinin Portekizliler'in eline

geçmesini önlemek, hem de Habeşistan'da gelecekleri tehlike altında bulunan müslümanlara yardım etmek konusunda alınacak tedbirleri görüşmek üzere bölgeyi çok iyi tanıyan Yemen Beylerbeyi Özdemir Paşa'yı İstanbul'a çağırdı (Nisan 1554). Yapılan görüşmeler sonunda Özdemir Paşa Habeş seraskerliğine getirilerek sefere çıkmakla görevlendirildi. Mısır'a dönüp hazırlıklara başlayan Özdemir Paşa, asker temini konusunda büyük zorluklarla karşılaştığından harekâta ancak 1555 ortalarında başlayabildi. Nil nehri vasıtasıyla güneyden Habeşistan'a ulaşmaya çalıştıysa da tabiat şartları buna izin vermediğinden geri dönmek zorunda kaldı. Durumu merkeze bildirerek öncelikle Habeş eyaletinin kurulmasını sağladı ve henüz tam olarak fethedilmediği halde 15 Şaban 962 (5 Temmuz 1555) tarihinde resmen kurulan Habeş beylerbeyiliğine getirildi.

Maiyetindeki çoğu tüfekli 4-5000 askerle 1555 yılı sonbaharında harekâta başlayan Özdemir Paşa'nın ilk hedefi, Osmanlılar'ın 1520'lerden beri bir ticaret kolonisi bulundurdukları, Habeşistan'ın denizlerle bağlantısını sağlayan en önemli limanlardan biri olan Masavva' oldu. 2 Nisan 1557'de Masavva' şehri alındıktan sonra yine önemli bir liman olan Arkiko (Harkiko) ele geçirildi. Masavva' Limanı'nı kontrol eden Dehlek ve ona bağlı adalar esasen Osmanlı hâkimiyetindeydi. Yemen beylerbeyiliğinden alınarak Habeş eyaletine bağlanan bu adalar askerî harekât sırasında önemli üs vazifesi gördü. Habeşistan sahillerini fiilen Osmanlı idaresine alan Özdemir Paşa harekâtının ikinci safhasında Tigre eyaletine yöneldi. Osmanlı ordusu 1558'de bölgeye hâkim oldu. Harekât sırasında Habeşliler'ce kutsal sayılan Debra-Damo'daki manastır tahrip edildi. Özdemir Paşa'nın kumandanlarından biri Buri yarımadasını fethetti. Debârvâ (Debaroa, Davâro) ve çevresi 1559'da Osmanlı hâkimiyetine alındı. Burada müstahkem bir kale, büyük bir cami ile birçok mescid inşa edildi ve ülkenin iç kesimlerine yapılacak askerî harekât için üs haline getirildi. Bölgede yaşayan pek çok hıristiyan ve putperest Habeşli İslâmiyet'i kabul etti. Özdemir Paşa buradan, kuzeydoğuda çok arızalı ve sıcak bir bölge olan Becâ (Beja) kabilelerinin bulunduğu yöreleri de fethetmek üzere harekete geçti. Fakat iklim

şartları ve arazinin durumu yüzünden pek çok askeri gibi kendisi de hastalandı. Harekâttan vazgeçilerek Debârvâ'ya dönüldüyse de Özdemir Paşa yakalandığı hastalıktan kurtulamayarak burada vefat etti (1560). Bölge

halkı ve askerleri üzerinde efsanevî bir nüfuza sahip olan Özdemir Paşa, Habeşistan Krallığı içindeki karışıklıklardan da faydalanarak beylerbeyiliğinin sınırlarını genişletmiş ve bugünkü Eritre ile Etiyopya'nın kuzeybatı bölgesini ele geçirmişti.

Özdemir Paşa'nın vefatı Osmanlı kuvvetleri arasında karışıklığa yol açtı. Eyalet başsız kaldı. İçeride duruma hâkim olan Habeşistan Krallığı'nın baskısının artması üzerine Osmanlılar'la onların müttefikleri olan yerliler, Tigre ve diğer bölgelerden sahile doğru çekilmeye başladılar. Habeş ordusu, Özdemir Paşa'nın müstahkem bir şehir haline getirdiği Debârvâ'yı ele geçirerek tahrip etti. Osmanlı kuvvetleri, Masavva' ve Arkiko'da tutunmaya çalışırken Özdemir Paşa'nın oğlu Osman Paşa Habeş eyaleti beylerbeyiliğine tayin edildi (1561). Babası ile birlikte bu ülkede bulunduğu için bölgeyi ve halkını iyi tanıyan Osman Paşa'nın tayini ordunun ve mahallî idarecilerin mâneviyatı üzerinde müsbet tesir yaptı.

Osman Paşa, önce babasının zamanında ele geçirilen toprakları geri almak için harekete geçti. Debârvâ ve çevresini Ocak 1562'de tekrar Osmanlı hâkimiyetine aldı. Kendisine katılan Habeş kuvvetlerinin de yardımı ile Tigre topraklarında bulunan Enderta mevkiinde Habeşistan Kralı Minas'ı büyük bir yenilgiye uğrattı (20 Nisan 1562). Kısa sürede, babasının zamanında ele geçirilen toprakların tamamını geri aldığı gibi daha önce fethedilmemiş olan yerlerde de Osmanlı yönetimini tesis etti. Bu arada Habeş eyaletinin kuzeybatı taraflarında yaşayan ve Func Sultanliği'na bağlı olan Arap kabileleri Osmanlı hâkimiyetini tanımayarak eyalet merkezi Sevâkin'i muhasara altına aldılar. Beylerbeyi Masavva'da bulunduğundan buraya müstakil bir sancak beyi gönderildi (1564). Bir emniyet ve idarî tedbir olarak beylerbeyinin merkezde bulunmadığı zamanlarda Func Arapları'nı takip ve kontrol etme görevi Sevâkin sancak beyine verildi. Az bir kuvvetle kısa zamanda eyalette hâkimiyeti sağlayan Osman Paşa'nın görev süresi 16 Ocak 1568'de sona erdi.

Özdemiroğlu Osman Paşa'dan sonra Habeş eyaleti beylerbeyiliğine Hüseyin Paşa tayin edildi. Onun zamanında Habeş eyaletinde bulunan Osmanlı kuvvetleri gerek asker gerekse top ve cephane bakımından desteklendi. Habeş Krallığı bu sırada güneydeki Galla kabileleriyle uğraşmaktaydı. Hüseyin Paşa'nın Habeş eyaletinde herhangi bir faaliyeti

olmadı. Azledilince yerine İskender Paşa oğlu Ah-med Paşa getirildi (3 Aralık 1570). Bu esnada Mısır ve civarında hüküm süren kıtlık yüzünden Habeş eyaleti karışıklığa sürüklendi. Ahmed Paşa bütün gayretine rağmen askerin mevâcibi ve erzakı konusundaki şikâyetleri gideremedi. Kendi isteğiyle beylerbeyilikten ayrıldı ve yerine Rıdvan Paşa getirildi (2 Mart 1573).

Bölgeyi iyi tanıyan Rıdvan Paşa'nın göreve başlar başlamaz ilk işi çeşitli sebeplerle mağdur edilen eyaletteki görevlilerin mağduriyetlerini gidermek oldu. Ulûfelerini alamayanların ulûfelerini ödedi. Erzak ve cephane temini için Yemen ve Mısır beylerbeyileri nezdinde teşebbüse geçti. Yemen'de İmam Mutahhar isyanının ortaya çıkardığı karışıklıklar yatıştırılıp sükûnet sağlandıktan sonra Habeş eyaletine geniş ölçüde yardım ve takviye yapılmaya başlandı. Aynı şekilde Mısır'dan da darpzen ve şakaloz topları istendi (BA, MD, nr. 24, s. 301). Rıdvan Paşa zamanında, Habeşistan ordusu tarafından 1574'te Debârvâ'ya ve Arkiko Limanı'na yönelik iki önemli askerî harekât geri püskürtüldü. Rıdvan Paşa'nın azlinden sonra tayin edilen Mustafa Paşa'nın zamanında herhangi önemli bir hadise olmadı. Onun vefatının ardından (1576) eyalet bir süre beylerbeyisiz kaldı. Mısır'ın güneyindeki Circe'nin sancak beyi olan Süleyman Bey Habeş eyaletine tayin edildiyse de görevi başına gitmediğinden azledilerek yerine kardeşi Ahmed Paşa getirildi (25 Haziran 1577). Ahmed Paşa, Rıdvan Paşa'nın ayrılmasından sonra elden çıkmış olan Debârvâ'yı tekrar geri aldı. Şehrin etrafına bir sur ve içine de bir beylerbeyilik sarayı inşa ettirdi. Civarda bulunan Hamâsen (Hammas), Râye, Aşele (Atşeme) gibi kabileleri itaat altına aldı. Ele geçirdiği Bûr, Hindiye (Hindibe), Matrer vilâyetlerini Habeş eyaletinin sancakları haline getirdi (Seyyid Lokmân, vr. 83a-b). Ayrıca merkezden izin alarak Habeşistan kralına karşı mücadele eden Yeşhak'ı ateşli silâhlarla destekledi. Habeş Kralı Sartsa Dengel Portekizliler'den yardım istedi. Aynı zamanda Yeşhak'ı "deniz eyaletleri hâkimi" (bahr-nagaş) olarak tanıdığını bildirip onu kendi tarafına çekmeye çalıştı. Yeşhak Osmanlılar'ın kazanacağından emin olarak bu teklifi reddetti. Fakat Portekizliler'den büyük yardım alan Habeş ordusu ateşli silâhlar bakımından Osmanlı ordusundan çok üstündü. Osmanlı kaynaklarında Ahmed Paşa Muharebesi olarak geçen (BA, KK, Ruûs, nr. 239, s. 121) meydan savaşı, Tigre toprakları üzerinde Addi Karro denilen yerde yapıldı (1579). Habeş Kralı Sartsa Dengel'in bizzat yönettiği Habeş

ordusunun saldırısıyla başlayan savaş Osmanlılar'ın yenilgisiyle sona erdi. Ahmed Paşa pek çok eyalet ileri gelenleriyle birlikte bu savaşta şehid oldu. Yeşhak da otuz kadar Türk süvarisiyle birlikte esir alındı ve öldürüldü. Debârvâ'yı ele geçiren Sartsa Dengel şehrin surlarıyla camisini yıktırdı. Sahile doğru çekilen Osmanlı kuvvetleri bazı yerlerde dar sahil şeridine sıkışıp kaldılar. Masavva' Kalesi'ni koruyan 100 askerden kırkı savaşta şehid düştüğü için şehir korumasız kaldı. 13 Aralık 1579'da Habeş beylerbeyi olan Hızır Paşa, kendi adamlarından başka 300 tüfekçi, 100 atlı ve bir miktar cephane temin ettikten sonra Yemen'den Bayram Bey idaresinde gelen 200 kişi ile birlikte Masavva' ve Arkiko'ya yönelik Habeş baskısını bertaraf ettiği gibi Arkiko'yu da kurtardı. Hızır Paşa'nın dirayetli idaresi sayesinde kısa zamanda Masavva' ve civarı Habeş kuvvetlerinden temizlendi. Debârvâ hariç diğer yerler tekrar ele geçirildi. Hızır Paşa, askerlerden ve aşiretlerden oluşturduğu 7000 kişilik bir kuvvetle kendisinden çok üstün bir Habeş ordusunu Debârvâ önlerinde yenerek Tigre bölgesini tekrar Osmanlı idaresine kattı. Bu başarısından dolayı beylerbeyilik üzerinde bırakıldığı gibi istediği hususların yerine getirilmesi için Mısır beylerbeyine emir verildi (BA, MD, nr. 48, s. 209, hk. 585). Bu sırada Habeş Kralı Sartsa Dengel'den karşılıklı görüşme konusunda ilk mektup geldi. Hızır Paşa'dan sonra Habeş eyaletine tayin edilen (21 Aralık 1582) Mustafa Paşa zamanında Habeşistan Krallığı ile diplomatik ilişki kuruldu. Kral Sartsa Dengel, ülkesinin bazı yerlerinde çıkan isyanları bastırmada Türk askerlerinden de faydalandı (Budge, II, 368-369). Fakat Habeş kralının askerini devamlı toplu halde tutması Mustafa Paşa'yı kuşkulandırdı. Nihayet bu dostluk 1589'da sona erdi. Mustafa Paşa'nın yerine Habeş beylerbeyiliğine getirilen Hüdâverdi Paşa zamanında saldırıya geçen Habeşistan kralı yenilgiye uğradı ve bir kısım adamları esir alındı. XVI. yüzyıl sonlarına doğru eyalette ciddi herhangi bir olay meydana gelmedi.

Habeş eyaletinin Osmanlı hareket ve malzeme merkezlerinden uzak oluşu yanında topraklarının genişliği askerî harekâtı güçleştirmekteydi. Eyalete asker veren başlıca kaynak Mısır'dı. Daha sonra Yemen eyaletinden de asker sağlandı. Fakat genelde her türlü ihtiyaç Mısır'dan temin ediliyordu. Eyaletin çeşitli yerlerinde kale ve garnizonlar kurulmuş olup bunların başında Sevâkin, Masavva' ve Debârvâ geliyordu. Habeş eyaleti sahillerini Portekizliler'e ve 1578'den sonra İspanyollar'a, Hollandalılar'a ve

İngilizler'e karşı korumak için karakol hizmeti gören gemiler kullanılıyordu. Fakat eyaletten elde edilen gelirler bu kadar masrafı karşılayacak durumda değildi. Asker ve memurların maaşlarının zamanında ödenememesi idarede büyük bir zaafa yol açıyor, görevlerini yapmakta isteksizlik göstermelerine sebep oluyordu. Habeş eyaletinin en büyük gelir kaynağını Masavva', Sevâkin ve Beylûl gibi limanlarda alınan gümrük gelirleri teşkil ediyordu. Bu limanlardan yapılan esir ve baharat ticareti önemli yer tutuyordu. O civarda bulunan bazı askerin ulûfesi baharattan alınan rüsûmdan ödeniyordu. Habeş iskelelerinin bir yıllık gümrük geliri yaklaşık 15.000 filori civarında idi (BA, MD, nr. 42, s. 179, hk. 326). Genellikle iltizama verilen liman gelirleri hiçbir zaman eyaletin giderlerini karşılayacak seviyeye ulaşmadı.

Habeş eyaleti sâlyâne ile idare edilmekteydi. Bu usulün uygulandığı yerlerde bütün gelirler defterdar tarafından toplanır, sâlyâne ve askerin ulûfesi eyalet gelirinden ödenirdi. İlk beylerbeyi Özdemir Paşa'ya beylerbeyilik sâlyânesi olarak on dört defa 100.000 (1.400.000) akçe ödenmesi kararlaştırılmıştı. Bu para Mısır eyaleti hazinesinden verilecekti (BA, KK, Ruûs, nr. 213, s. 212). Daha sonra bu miktar az bulunduğundan o sırada Yemen'e bağlı olan Dehlek adaları idarî bakımdan Habeş eyaletine bağlanarak 9 kese olan günlük geliri de beylerbeyilik tahsisatına dahil edildi. Fakat bir süre sonra bu miktar indirildi. Özdemiroğlu Osman Paşa zamanında eyalet malî sıkıntı içinde bulunduğundan sâlyânenin 150.000 akçesinin Mısır'dan, 150.000 akçesinin Yemen'den temin edilmesine karar verildi (BA, MD, nr. 5, s. 536). Eyalet Hüseyin Paşa'ya 1567'de on defa 100.000 (1.000.000), Rıdvan Paşa'ya da 1573'te on iki defa 100.000 (1.200.000) akçeye tevcih edildi. Bu miktar 1582'ye kadar değişmedi. Gelirleri beylerbeyilik sâlyânesini dahi karşılayacak durumda olmayan Habeş eyaletine Mısır eyaleti hazinesinden devamlı yardım yapılıyordu.

Eyaletin başına getirilen beylerbeyiler buraya yakın idarî bölgelerde hizmet etmiş kimselerden seçiliyordu. Yeni bir beylerbeyi tayin edildiği zaman bir tâlimat da Mısır beylerbeyine gönderilirdi. Bu tâlimatta, Habeş beylerbeyine asker yazımında ve diğer konularda yardım edilmesi istenirdi. Belgelerden tesbit edilebildiği kadarıyla eyaletin ilk sancağı Sevâkin'dir. Habeş eyaleti kurulmadan önce Mısır'a bağlanan, ilk sancak beyi olarak Abdülbâki Bey'in tayin edildiği (10 Nisan 1554) Sevâkin şehri aynı adı

taşıyan bir adanın üzerinde bulunuyordu. Habeş eyaleti kurulunca Sevâkin yeni eyaletin merkez sancağı yani eyalet merkezi oldu. Daha sonra Func Devleti'ne bağlı Arap aşiretlerinin baskıları artınca burada yeni bir idarî düzenlemeye gidilerek Sevâkin'e beylerbeyiden başka ayrı bir sancak beyinin tayinine karar verildi (1563). Belgelerde Akik ile Arkiko sancaklarının adları da sık sık geçmektedir. Bundan başka Şam'a, Akkele, Guzâi, Dabbe, Karbariye'den oluşan bir sancağın adına rastlanır. Bûr, Matrer (?), Hindiye adlı memleketler de ayrı birer sancak olarak teşkil edilmişti. Serâi ve Andia'nin yine ayrı birer sancak olduğu anlaşılmaktadır.

Habeş beylerbeyi Rıdvan Paşa, eyaletini idarî ve iktisadî bakımdan Mısır'a bağımlılıktan kurtarmak için Mısır'ın güney kısmının Habeş eyaletine bağlanmasını istedi. Mısır'ın Saîd vilâyetini oluşturan bu topraklar Habeş eyaletinin erzak ihtiyacını karşılamaktaydı. Habeş eyaletini kendine yeter duruma getirmek için Saîd vilâyetinde hububat üreten belli başlı köylerin Habeş eyaletine bağlanması kararlaştırıldı. Bu yerlerin idarî bakımdan bağlı olduğu tbrim sancağı 26 Temmuz 1573'te Habeş eyaletine dahil edildi (BA, KK, Ruûs, nr. 222, s. 17; nr. 224, s. 41). İbrim sancağı 13 Şubat 1584'te ayrı bir eyalet olarak teşkilâtlandınldıysa da 26 Aralık 1584'te tekrar sancak haline getirilerek Habeş eyaletine bağlandı.

Eyalet teşkilâtında bulunması gereken iki önemli unsurdan biri kadılık, diğeri de malî teşkilâttı. Habeş beylerbeyiliği kurulur kurulmaz buraya Abdülvehhâb adlı bir kadı tayin edildi (30 Kasım 1555). Daha sonraki yıllarda Habeş eyaletinin merkezi değiştirildiği halde kadılık hep Sevâkin şehrinde kaldı. Eyaletin malî işleriyle ilgilenmek üzere bir de "nâzır-ı emvâl" görevlendirildi. Bu ülkeye sevkedilen askerin ve diğer memurların her türlü para harcamalarını kontrol eden bu teşkilât mahiyet itibariyle defterdardan farklı idi. İlk defa 17 Kasım 1555'te Ahmed Bey nâzır-ı emvâl tayin edildi (BA, KK, Ruûs.nr. 214, s. 13). Habeş eyaletinin sınırları belirlendikten sonra eyalette yaşayan halkın vergi bakımından sınıflandırılması yapılarak buraya da bir defterdar tayini öngörüldü. İlk defterdar Özdemiroğlu Osman Paşa zamanında 1565'te gönderildi (BA, KK, Ruûs, nr. 74, s. 563).

Habeş eyaleti en geniş sınırlarına 1560-1578 yılları arasında ulaştı. Eyaletin sınırları, Mısır hududundaki Vâdîhalfâ'dan Re'süasîr (Guardafui) burnuna

kadar bütün Kızıldeniz ve Hint Okyanusu sahillerini içine almaktaydı. Fakat Habeş eyaleti için yapılan savaşlardan elde edilen tecrübe, bu ülkede daha fazla yayılma imkânı bulunmadığını ve 1578'de ulaşılan sınırın âzami sınırlar olduğunu gösterdi. Nitekim 1579'da Osmanlılar'ın yenilgisiyle sonuçlanan Addi Karro Savaşı'nın ardından eyalet topraklarının bir kısmı Habeşistan Krallığı'nın eline geçti.

XVII. yüzyılda Habeşistan kralları ile Habeş eyaleti beylerbeyileri arasındaki ilişkiler savaş durumundan diplomatik bir safhaya intikal etti. Her iki taraf da barışın devamını istiyordu. Bunun sebebi ellerinde bulundurduktan limanları faal bir durumda tutmaktı. Habeş beylerbeyileri, eyaletlerindeki limanların gümrük gelirlerinin düşmesini önlemek için yeni tedbirler aldılar. Habeşistan'a gidecek tüccar ve mallarına gümrük resmi karşılığında geçiş izni verdiler. Buna mukabil Habeşistan Krallığı'nın yarattığı fiilî durumu kabul ederek Tigre üzerinde hak iddiasından vazgeçtiler. Osmanlılar'ın nüfuzu sahil kısmında varlığını korurken iç kısımlarda yavaş yavaş zayıfladı. Bu yüzden XVII. yüzyılda Habeş eyaletinin sınırları giderek daraldı. Tigre elden çıkarken bir aralık eyalet merkezi olan Debârvâ da Habeşistan kralının eline geçti. Habeşistan ile Masavva' arasında önemli bir ticaret merkezi olan Debârvâ ülkenin iç kesimlerine gidenlerin uğradığı bir şehirdi. Habeşistan'a gitmek isteyen bir kimsenin Habeş beylerbeyinden izin alması gerekiyordu. Bu tarihlerde Avrupa'nın denizci milletleri Habeşistan ile iktisadî ilişki kurmaya çalışıyorlardı. Bu konuda en faal olan Hollanda, Habeşistan ile bir antlaşma imzalamak istediyse de

başaramadı. Habeşistan'a girmek isteyen Portekiz ise "Îsâ Cemiyeti" adlı misyoner teşkilâtından faydalanmaya çalıştı. Kızıldeniz ve Masavva' yolu ile gönderdiği misyonerlerle bu ülkedeki teşkilâtını genişletti. Cizvit papazları, Habeş Kralı Susenos'u (1607-1632) Katolik yaparak bundan istifade ettiler. Habeş kralı, ülkesine gelmek isteyen papazlara izin verilmesi konusunda Habeş eyaleti beylerbeyi ile antlaşma imzaladı. Fakat ondan sonra gelen Kral Fasiladas bu misyonerlerden hoşlanmadı. Onlara tebaasını ayaklandıracak kişiler gözüyle baktı. Misyonerlerin ülkesine girişlerini önlemek için Habeş beylerbeyi ile antlaşma yaptığı gibi ülkeye yerleşmiş olan misyonerleri de çıkardı. Böylece ilk defa Habeşistan ile Osmanlı yönetimi ortak bir düşman karşısında birleşmiş oldular.

XVII. yüzyılda Habeş eyaletinin idarî durumunda önemli değişiklikler oldu. Eyalete tayin edilen beylerbeyilerin bölgeye yakın yerlerde hizmet edenlerden seçilmesi usulüne son verildi. Yüzyılın başında beylerbeyiler Mısır'daki sancak beylerinden seçilirken daha sonra dergâh-ı âlî kapıcıbaşılarından ve diğer görevlilerden seçilmeye başlandı. Ayn Ali Efendi, XVII. yüzyıl başlarında Habeş eyaletinin Cidde ve Sevâkin'den ibaret olduğunu kaydetmekteyse de (Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 8) resmî kaynaklar bunun daha sonra gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Nitekim 1623-1624 yıllarında Habeş eyaleti beylerbeyi Sevâkin'de oturuyordu (The Journey of Francisco Machado and Bernardo Pereira, s. 191-192). Evliya Çelebi'nin bu ülkeye geldiği 1672'de beylerbeyi eyalet merkezi olan Masavva'da ikamet etmekteydi. Sevâkin ise beylerbeyi kaymakamının oturduğu ikinci bir eyalet merkeziydi (Seyahatnâme, X, 939-943).

Habeş eyaleti XVII. yüzyılın ortalarından itibaren merkezin ilgisini kaybetmeye başladı. Devlet adamları nezdinde eyaletin önemi giderek azaldı. Yüzyılın sonlarında ise eyalet malî bakımdan tam bir gerileme dönemine girdi. Habeşistan kralının Kızıldeniz sahilindeki Beylûl ve Hint Okyanusu sahilinde bulunan Zeyla' gibi limanlar vasıtasıyla doğrudan doğruya ticarî ve siyasî ilişkilere girmesi, eyalet gelirlerinin önemli bir kısmını oluşturan gümrük gelirlerinin azalmasına sebep oldu. Beylûl ve Zeyla' limanları, mânen Yemen imamına bağlı Şiî müslüman emirlerin yönetiminde bulunuyordu. Eyaletin güney kısımları da 1698'den itibaren mahallî âmillerin yönetimine terkedilmeye başlandığından gümrük gelirleri daha da düştü. Bu sırada Masavva' ve civarının idaresi mahallî âmillere bırakıldığı için beylerbeyi de artık Sevâkin'de oturuyordu (Ebû Bekir b. Behrâm II, vr. 91a). Ayrıca bu tarihten sonra Habeş eyaletinin artık müstakil olarak değil başka bir idarî birlikle birleştirilerek idare edilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ekim 1701'de Rumeli beylerbeyiliği pâyesiyle o sırada Cidde sancağı mutasarrıfı ve Mekke-i Mükerreme şeyhülharemi olan Süleyman Paşa'ya bu görevlerine ilâve olarak Habeş beylerbeyiliği tevcih edilmişti (BA, MD, nr. 112, s. 37). Bu usulün yerleşmesinden sonra beylerbeyiler Medine'de oturmaya ve Habeş eyaletini de bir vekil (mütesellim) vasıtasıyla idare etmeye başladılar. Bu durum Habeş eyaletinde idarenin tamamen mahallî unsurların eline geçmesine sebep oldu. Sonunda da burada görev yapan asker ve memurlar yerlilerle

evlenerek ayrı bir sosyal sınıf oluşturdular.

Eyaletin gelirleri XVIII. yüzyılda daha da düştü ve giderleri dahi karşılayamadığından önemi azaldı. Bunda, Osmanlı Devleti'nin başka yörelerde başka meselelerle uğraşmak zorunda kalmasının, Habeş eyaletinin mahallî yöneticilerin idaresine terkedilmesinin de rolü olmakla beraber kıtalar arası ticaretin gelişmesinin ve sömürgeci tüccar devletlerin tesiri de olmuştur. Nitekim Osmanlı tüccarlarının tekelinde bulunan Kızıldeniz, XVIII. yüzyılda yavaş yavaş kapalı bir deniz olmaktan çıkarak milletlerarası ticarete açıldı. Buraya İngiliz ve Hollandalılar'dan sonra Fransızlar da ilgi duymaya başladılar. Habeş eyaleti bu yeni ticarî gelişmelerden büyük zarar gördü. Eyaletin iki önemli limanı Sevâkin ve Masavva'ın gelirleri bir hayli düştü. Masavva', Habeşistan'ın çıkış kapısı olmasına rağmen ülke içindeki karışıklıklar Habeşistan ile Masavva' arasındaki ticareti engelledi.

XIX. yüzyıl başlarında da mahallî idareciler tarafından yönetilen Habeş eyaletinde sembolik de olsa bir kaymakam bulunuyordu. Bu yerler hâlâ Cidde sancağı ile birlikte bir beylerbeyinin uhdesine tevcih edilmekteydi. Fakat Mısır'da idareyi ele alan Kavalalı Mehmed Ali'nin Kızıldeniz'e doğru Sudan topraklarına yayılması, resmen ve fiilen hâlâ Osmanlı Devleti elinde bulunan Sevâkin ve Masavva' limanlarının önemini yeniden arttırdı. Bu iki liman 1846'da Mehmed Ali Paşa'ya sâlyâne olarak verildi. Habeşistan ile ticaret antlaşması imzalamış bulunan İngiltere, Mehmed Ali Paşa'nın Masavva' ve Sevâkin limanlarından ticaret yapmasına engel olacağı endişesiyle buna karşı çıktı. Nihayet Mehmed Ali'nin ölümünden (1849) sonra Sevâkin ve Masavva' limanlan Hicaz valisinin kontrolüne verildi. Bu sırada bu iki limanı ele geçirmeye çalışan Habeşistan kralı Avrupa devletlerini Osmanlı Devleti aleyhine tahrik ediyordu. İngiltere Bâbülmendep'i ele geçirdiği gibi Fransa da kendine uygun bir yer için fırsat kollamaktaydı. Osmanlı Devleti ise sömürgeci devletlerin bölgeye yerleşmesini diplomasi yoluyla engellemeye çalışıyordu. Habeş eyaleti dahil Bâbülmendep'e kadar olan toprakların kendi mutlak hükümranlığı altında olduğunu savunuyordu. Bu düşüncelerle Masavva' ve Sevâkin'in yönetimi 1865'te Mısır Hıdivi İsmâil Paşa'ya verildi. Bu limanların Mısır'a bağlanmasıyla birlikte Mısır ve Habeşistan arasında yeni bir ilişki dönemi başladıysa da 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılması bütün siyasî dengeleri

değiştirdi. Osmanlı Devleti'nin artık bu bölgede fiilî varlığının söz konusu olmadığına inanan İngiltere, Kızıldeniz ve Aden'in rakip bir devletin eline geçmesini önlemek için Mısır'ın bu bölgelere yerleşmesini olumlu karşıladı. Mısır ile 1877'de yaptığı bir antlaşmaya göre bu ülke, Osmanlı hâkimiyetini kabul etmek şartıyla Re'sühâfûn sahiline kadar genişleyebilecekti. Osmanlı Devleti, İngiltere'nin bütün teminatına rağmen onun niyetinden şüphe ediyordu; bu yüzden 1877 antlaşmasını tasdik etmedi. Gerçekten de İngiltere, Mısır'a ait Süveyş Kanalı hisse senetlerini ele geçirdikten sonra Mısır'ı kendine tâbi bir duruma getirmeye çalıştı. Mısır'ı bir sıçrama tahtası olarak kullanıp Habeşistan eyaleti topraklarına yerleşmeyi planlıyordu. Nitekim İngiltere'nin saldırgan tutumu, Almanya ve Fransa ile birlikte Hidiv İsmâil Paşa'yı azlettirmesi (1879) Mısır'da Urâbî Paşa ayaklanmasına sebep oldu. İngilizler bu isyan sonrasında Mısır'ı işgal ederken (11 Temmuz 1882) bir taraftan da Sudan, Somali ve Kızıldeniz sahillerine yerleşmeye başladılar. Osmanlı Devleti, işgal edilen yerlerde diplomatik yollardan hak iddiasında bulundu ve Zeyla' ile Masavva' arasındaki sahilde tekrar idaresini tesis etti (1884). Bu yeni idarenin yönetimini Mısır hidivliği üstlenecekti (BA, Mısır İradeleri, nr. 1218). Fakat Mısır'ın malî sıkıntı içinde bulunması yüzünden buranın Yemen vilâyeti tarafından idaresine karar verildi (1885). Ancak Fransa'nın Zeyla' yöresini işgal

etmesi bu yönetimi sona erdirdi (1888). Bundan sonra bölge dört muhafızlık şeklinde idare edilmeye başlandı.

Habeş eyaletinin iki önemli limanı olan Masavva' ve Sevâkin birer muhafızlık olarak teşkilâtlandırılıp Mısır'a bağlandı. Bu tarihlerde İngiltere, İtalya'nın dikkatini Avrupa'dan Zeyla' ve civarına çekmeye çalışıyordu. Kızıldeniz sahillerinde İtalya'ya yer verilmesinin Mısır için korkulacak bir şey olmadığını Mısırlı idarecilere de inandırmıştı. İtalya, İngiltere'nin de desteğiyle 1884te Assab'ı, 1885te Osmanlı bayrağının dalgalandığı ve Mısır askerinin de bulunduğu Masavva'ı ele geçirdi. Osmanlı Devleti'nin protestosu üzerine işgalin geçici olduğunu açıkladı. Bölgede önce Mısır-İtalyan ortak idaresi kuruldu ve buraya Mısırlı bir vali tayin edildi. Fakat bu ortak idare çok kısa sürdü. Zamanın uygun olduğu anlaşılınca İngiltere Sudan'da, İtalya da Kızıldeniz'in Habeşistan sahillerinde himaye idaresi kurdular (1888). İtalya'yı Nil'in kaynaklarından ve Sudan'dan uzak

tutmaya çalışan İngiltere onu Somali’ye doğru genişlemesi için teşvik ediyordu. İtalya da 1893’ten itibaren Kızıldeniz ve Hint Okyanusu sahillerinde Re’süasîr burnuna kadar bir himaye bölgesi oluşturdu. İngiltere Sudan ve Mısır’a yerleşirken İtalya da bugünkü Eritre, Cibuti ve Somali bölgelerine yerleşti. Bu gelişmeler karşısında Osmanlı Devleti diplomatik yönden protesto etmekten başka bir şey yapamadı. Bununla beraber durumu hiçbir zaman kabul etmedi. Mısır, Sudan ve Kızıldeniz sahillerinin hukuken kendisine ait olduğunu her vesileyle dile getirdi. Bu arada Sudan’da İngiliz yönetimine karşı Mehdî Muhammed Ahmed’in, Somali’de İtalyan yönetimine karşı Mehdî Muhammed b. Abdullah Hasan’ın yönettikleri direniş hareketleri ortaya çıktı. Dinî temele dayalı bu direniş hareketleri başarıya ulaşamamakla birlikte dikkat çekici bir mücadelenin başlangıcını oluşturdu. Bölgede yaşayan müslümanlar, sömürgeci devletlerin baskıları karşısında bir ümit ışığı olarak hep Osmanlı Devleti’ni beklediler. Osmanlılar da hiçbir zaman onları unutmadılar. Nitekim bundan sonra I. Dünya Savaşı yıllarında Habeşistan ile sıkı münasebetler kurdular. Osmanlılar, Sevâkin’den Somali’ye kadar Kızıldeniz’in batı sahilini kendilerine bağlı topraklar olarak kabul ediyorlardı. Hatta iyi münasebetler çerçevesinde, deniz sahilinde Zeyla‘ ile Belhar arasında bir yerle Harar vilâyetinin doğu sınırından sahile kadar 120 km. uzunluğunda, 40-50 km. genişliğindeki bölgenin Habeşistan’a verilmesi kararlaştırılmıştı. 1917’de ise bu münasebetler tamamen kesildi.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 5, s. 536; nr. 7, s. 72, 550; nr. 14, s. 663; nr. 24, s. 301; nr. 42, s. 179, hk. 326; nr. 47, s. 326; nr. 48, s. 2, 5, 209, hk. 585; nr. 112, s. 37; BA, KK, Ruûs, nr. 74, s. 563; nr. 213, s. 212; nr. 214, s. 13, 24; nr. 222, s. 17; nr. 224, s. 41; nr. 236, s. 188; nr. 239, s. 121; BA, Mısır İradeleri, nr. 791, Lef, 1, 5, 13, 25; nr. 1218; nr. 1327; nr. 1337, Lef, 3, 4; nr. 1386, Lef, 4; BA, Mısır Mühimmesi, nr. 1, s. 63-65; BA, Nâme-i Hümâyun Defterleri, nr. 5, s. 369-370; BA, YEE, Ks. 39, nr. 2130, Zrf. 129/118; BA, İbnülemin-Dahiliye, nr. 2695; BA, İrade-Hariciye, 15 Rebîülevvel 1330; Asafî, Şecâatnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 6043, vr. 34b; Seyyid Lokman, Zübdetü’t-

tevârîh, TİEM, nr. 1973, vr. 70b-71a, 73a-b, 76a, 83a-b, 84a, 88a, 89b, 92b, 94b; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, Nûruosmaniye Ktp., nr. 3409, vr. 128a-b; Kutbüddin Mekkî, el-Berḳu'l-Yemânî fî fetḥi'l-ʿOs̱mânî, Riyad 1965, s. 39-43, 119-120; Âlî, Âhbârü'l-Yemânı, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 886, vr. 41b-44a, 56a, 58b, 59a; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 8-9; Peçuylu İbrahim, Târih, I, 32-33; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 515, 549-550; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 939-943, 950-952, 957; Süheylî, Târîḫ-i Mekke-i Mükerreme, Burdur Bulguroğlu Ktp., nr. 841, vr. 49b, 50a-b, 51a; Ebû Bekir b. Behrâm, Tercüme-i Atlas-ı Kebîr, Köprülü Ktp., nr. 173, II, vr. 91a, 93a, 94a; Abdülkerîm b. Abdurrahman, Târîh-i Mısır, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 705, vr. 10b; J. L. Burckhardt, Travels in Nubia, London 1819, s. 390-401; W. C. Plowden, Travels in Abyssinia, London 1868, s. 354-355; Mehmed Muhsin, Afrika Delili, Kahire 1312, s. 197-199; E. A. Walis Budge, A History of Ethiopia, Nubia and Abyssinia, London 1928, 1, 328-341, 368-369; II, 347-349, 360-372, 400-402, 421, 428-429, 459, 522-525, 603-613; The Journey of Fransisco Machado and Bernardo Pereira, 1623-1624 (trc. ve ed. C. B. Beckingham - G. W. B. Huntingford), London 1954, s. 191-192; F. Alvarez, The Presler John of the Indies, London 1958, I, 54, 114-117; II, 418-419; H. Salt, A Voyage to Abyssinia, *etc.* in the Year 1809 and 1810, London 1967, s. 204-205, 496; J. Bruce, Travels to Discover the Source of the Nile: 1768-1773, Mew York 1972, III, 2-5, 19-20, 24; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti, İstanbul 1974; a.mlf., "Hint Kaptanlığı ve Pîrî Reis", TTK Belleten, XXXIV/134 (1970), s. 235-254; Abdurrahman Şeref, "Özdemiroğlu Osman Paşa", TOEM, IV (1329), s. 1290; el-Fevâidü'l-muadde li-nizâmi hükûmeti benderi Cidde (nşr. İ. Hakkı Uzunçarşıh, TTK Belleten, XXVI/101 [1962] içinde), s. 151-162; Richard Punkhurst, "The History of Fire-arms in Ethiopia Prior to the Nineteenth Century", Ethiopia Observer, X/3, Adisababa 1968, s. 202-225; A. Baldaccı, "Habeş-Eyâleti", İA, V/1, s. 3-6; E. Littman, "Harar", a.e., V/2, s. 225-226; E. Ullendorff v.dğr., "Ḥabas̲h̲", EI² (İng.), III, 2-8; Davut Dursun, "Eritre", DİA, XI, 302-304; Levent Öztürk, "Etiyopya", a.e., XI, 491-496 [bu madde, Cengiz Orhonlu'nun bibliyografyada belirtilen eserine dayanılarak Cevdet Küçük tarafından hazırlanmıştır).

Cengiz Orhonlu

# HABEŞ el-HÂSİB

(حبش الحاسب)

Ahmed b. Abdillâh el-Mervezî (ö.250/864'ten sonra)

Astronomi ve matematik bilgini.

Türkistan'ın Merv şehrinde doğdu. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Ömrünün büyük kısmını Bağdat'ta geçirmiş, Abbasî halifeleri Me'mûn ve Mu'tasım-Billâh dönemlerini görmüştür. Burada uzun süre kalmasından dolayı Bağdadî nisbesiyle de anılır. Habeş onun adı mı lakabı mı olduğu kesin olarak bilinmemekte, belki fazla esmerliğinden dolayı bu şekilde tanındığı tahmin edilmektedir. Hâsib lakabı ise onun matematikçiliğiyle ilgilidir. 829-864 yılları arasında Bağdat'ta astronomi gözlemleri yaptığı bilinmektedir. Yüz yılı aşkın bir süre yaşamış (İbnü'n-Nedîm, s. 384) ve muhtemelen 864-874 yılları arasında vefat etmiştir (Suter, s. 13; Sarton, I, 565). İbnü'l-Kıftî'den öğrenildiğine göre oğlu Ebû Cafer de astronomi bilgisi ve aletlerinin yapımcılığıyla ünlü bir kişidir.

Kaynaklarda, İslâm astronomi âlimi ve matematikçilerinin ilk neslinden olan Habeş'in ilmî hayatının başlangıç döneminde Hint matematik ve astronomi modelini takip ettiği ve hazırlamış olduğu ilk zîcde Sindhind (Siddhanta) geleneğini esas aldığı belirtilmektedir (İbnü'l-Kıftî, s. 117). Halife Me'mûn'un himayesindeki astronomi gözlemcileri grubunda fiilen bulunup bulunmadığı kesin olarak bilinememekle beraber onların çalışmalarını yakından takip ettiği, vardıkları sonuçları kendi gözlem sonuçlarıyla birleştirip test ettiği ez-Zîcü'l-mümteḥan'ından anlaşılmaktadır. Habeş bu eserinde ve daha sonraki çalışmalarında Hint astronomisi yanında Grek astronomisini de iyi bildiğini kanıtlamış ve yer yer dışına çıkmakla birlikte zîclerini Batlamyus modeline göre düzenlemiştir (Tekeli, V, 614). Araştırmalarının sonraki meslektaşları arasında güçlü yankılar uyandırdığı anlaşılmaktadır. Habeş'in Bağdat'ta otuz beş yıl süre ile gözlemler yaptığı yolundaki bilgiyi bugüne ulaştıran Ebü'l-Hasan İbn Yûnus, Zîcü'l-Ḥâkimi'l-kebîr adlı eserinde onun Venüs ve

Merkür’ün enlemlerine ilişkin tesbitlerini eleştirmişse de daha sonraki birçok müellifin kendisini övgüyle andığı görülür (EI2 [İng.], III, 8-9). Meselâ Ebû Nasr İbn lrâk, bu zîc hakkında

Risâle fî Berâhînî aʿmâli cedveli’t-taḳvim fî Zîci Ḥabeş el-Ḥâsib adıyla bir risale kaleme almış (Sezgin, VI, 243), ayrıca Devâʾirü’s-sümût fi’l-usṭurlâb adlı eserinde Habeş el-Hâsib’in usturlap üzerinde azimut halkalarının gösterilişi konusundaki iki yöntemini incelemiştir (Berggren, VIII, 23-30). İbn Irak’ın ünlü öğrencisi Bîrûnî de Habeş’ten “hakim” diye söz ederek ez-Zîcü’l-mümṭehan’ına atıflar yapmakta ve “rü’yet-i hilâl” meselesinin çözümüyle ilgili olarak bu zîci Bettânî’nin ünlü zîciyle birlikte anmaktadır (el-Âṣârü’l-bâḳıye, s. 196-198). Bîrûnî’nin ez-Zîcü’l-mümṭehan’a gösterdiği ilgi bundan ibaret kalmamış, ayrıca hakkında Tekmîlü Zîci Ḥabeş bi’l-ʿilel ve tehẕîbi aʿmâlihî mine’z-zelel adıyla müstakil bir eser yazmıştır. Doğrudan doğruya Habeş el-Hâsib’in çalışmalarından faydalanılarak hazırlanmış olan bir zîc de (Bibliothèque Nationale, Arab, nr. 2486) Cemâleddin Ebül-Kāsım b. Mahfûz el-Müneccim el-Bağdâdîye ait olup 684 (1285) tarihini taşımaktadır (Dalen, s. 153).

Habeş’in en göz alıcı başarısı, trigonometrik fonksiyonları küresel astronominin problemlerine uygulamasında görülür. Bu çalışmalarında, İslâm trigonometri tarihinde ilk defa sinüs (ceyb mebsût) cetvellerini hazırlayan Hârizmî’yi takip ederek 0 = 0; 0°, 0; 15°, 0; 30°, 0; 45°, 1; 0°... 90; 0° değerleri için sinüs cetvelleri oluşturmuş, bu arada sinüs ile “versine”i birbirinden ayırmak için de ilk defa “ceyb maʻkûs” terimini kullanmıştır. Ayrıca onun daha önce versine için “ceyb menkūs” terimini kullanan Hârizmî’den daha ileri giderek bunların arasındaki ayırımı da açık biçimde ortaya koyduğu görülür. Buna göre eğer A<90° ise versine = 60p-cos A = 1-cos A, A>90° ise versine = 60p+ cos A ve aynı şekilde eğer A<90° ise versine

## BİBLİYOGRAFYA

Habeş el-Hâsib, Fî Maʿrifeti'l-küre ve'l-ʿamel bihâ (nşr. Adnan Ali Kermûş el-Ferrâcî, MMMA [Küveyt], XXXlI/2 [1988], içinde), s. 241-265; İbnü'n-Nedîm, el-Fehrist (Teceddüd), s. 384; Bîrûnî, Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin li-taṣḥîḥi mesâfâti'l-mesâkin (nşr. Muhammed b. Tâvit et-Tancî), Ankara 1962, s. 101, 122, 181, 190, 199, 202, 205-206, 235, 245; a.mlf., el-Âs̱ârü'l-bâḳıye ʿani'l-ḳurûni'l-ḫâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1878 → Leipzig 1923, s. 196, 197, 198; Saîd el-Endelûsî, Ṭabaḳātü'l-ümem, Beyrut 1985, s. 140-141; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 117; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 968; Suter, Die Mathematiker, s. 12-13; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkiye, İstanbul 1329, 1, 156-157; C. A. Nallino, ʿİlmü'l-felek târîḫuh ʿinde'l-ʿArab fi'l-ḳurûni'l-vusṭâ (Roma 1911), Beyrut 1993, s. 248-249; Brockelmann, GAL, I, 250; Suppl., I, 393; Sarton, Introduction, I, 545, 550, 565, 667; Sezgin, CAS, VI, 173-175, 243; Sevim Tekeli, "Habash al-Hasib, Ahmed Ibn Abdallah al-Marwazi", DSB, V, 612-620; Marie-Thérèse Debarnot, "The Zîc of Habash al-Hasib: A Survey of Ms. İstanbul Yeni Camii 784/2, From Deferent to Equant", A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E. S. Kennedy (ed. D. A. King - G. Saliba), New York 1987, s. 35-69; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1988, s. 57-60, 65-69, 75-81; a.mlf., "Habeş el-Hâsib'in 'el-Demişkî' Adiyle Maruf Zic'inin Mukaddemesi (Arapça Metin ve Tercüme)", DTCFD, XIII/4 (1955), s. 133-151; B. van Dalen, Ancient and Mediaeval Astronomical Tables: Mathematical and Parameter Values, Nedherlands 1993, s. 153-157; C. Schoy, "Beitrage zur arabischen Trigonometrie", ISIS, V (1923), s. 392; E. S. Kennedy, "Parallax Theory in Islamic Astronomy", a.e., XLVII (1956), s. 42-43; J. L. Berggren, "Habash's Analemma for Representing Azimuth Circles on the Astrolabe", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, VII, Frankfurt 1991-92, s. 23-30; W. Hartner, "Habas̲h̲ al-Ḥāsib al-Marwazī", EI² (İng.), III, 8-9.

İhsan Fazlıoğlu

# HABEŞİSTAN

(bk. ETİYOPYA).

# HABHÂB

(bk. EBÛ AKĪL el-ENSÂRÎ).

# HÂBITIYYE

(الخابطيّة)

İslâm akaidine aykırı bazı inançlarıyla tanınan Ahmed b. Hâbıt’ın (ö. 232/846-47) görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. AHMED b. HÂBIT).

# HABÎB b. ABDÜLMELİK

(حبيب بن عبد الملك)

Habîb b. Abdilmelik b. Ömer b. Velîd b. Abdilmelik b. Mervân el-Mervânî (ö. 162/778-79 [?])

Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu I. Abdurrahman'ın kumandanlarından Tuleytula valisi.

Emevî halifelerinden Velîd b. Abdülmelik'in soyundandır. Emevî hânedanına son veren Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın Emevî ailesi mensuplarına yaptığı zulümden kurtulmak için İspanya'ya kaçan Habîb, Abdurrahman b. Muâviye'nin yanına gitmiş ve onun en büyük destekçilerinden biri olmuştur.

Abbâsîler'in hilâfeti ele geçirmesinden sonra zaten karışık olan Endülüs'te istikrar bozulmuş, Mudarîler ile Yemenliler arasında büyük bir mücadele başlamış ve bu mücadele ülkeyi sıra ile yönetmek şeklindeki bir anlaşma ile sonuçlanmıştı. Anlaşmaya göre Endülüs'ü ilk olarak Mudarîler idare edecekti. Mudarîler'in reisi, İfrîkıye fâtihi ve Kayrevan'ın kurucusu Ukbe b. Nâfi'in dördüncü kuşaktan torunu olan Yûsuf b. Abdurrahman el-Fihrî idi. Yûsuf valilik süresinin bitmesine rağmen yönetimi elinden bırakmadı ve Kayslılar'ın liderini de yanına alarak Yemenliler'e baskıyı arttırdı. Bu sırada İspanya'ya geçen Abdurrahman ed-Dâhil zulüm gören Yemenliler ile Kureyşliler'in tabii lideri oldu. Tuleytula'da (Toledo) bulunan Yûsuf Abdurrahman'ı önce tanıdı, ancak daha sonra isyan etti. Habîb b. Abdülmelik de Abdurrahman ed-Dâhil ile Yûsuf arasındaki savaşta Abdurrahman'ın Benî Ümeyye'den oluşan süvari birliklerini sevk ve idare etti. Habîb, süvari birliğini Yûsuf el-Fihrî kuvvetlerinin sağ kanadına ve merkezine hücuma geçirdi. Yûsuf'un önde gelen adamlarından Kinâne b. Kinâne, Abdurrahman b. Yûsuf ve Cevşen b. Sumeyl savaş meydanında öldürüldü, Yûsuf yaralı olarak kaçıp kurtulabildi. Böylece Endülüs Emevî Devleti'nin temelleri atılmış oldu (15 Mayıs 756).

Habîb b. Abdülmelik, Emevî hanedanının yıkılmasından altı yıl sonra İspanya'da kurulan Endülüs Emevî Devleti'nin mimarları arasında yer almış, Abdurrahman ed-Dâhil'i desteklemesinin karşılığını da Tuleytula ve çevresine vali tayin edilmek suretiyle almıştır. Valiliği müddetince Endülüs'ün doğu bölgesi uzun süre sükûnet içinde yaşamıştır.

Miknâse Berberileri'nden Şakyâ b. Abdülvâhid, 151'de (768) Tuleytula'nın kuzeydoğusunda Vâdilhicâre (Guadalajara) bölgesinde isyan etmişti. Şakyâ Berberîler'den oluşan bir ordu topladı ve Abdurrahman ed-Dâhil ile savaşmak üzere harekete geçti; dağlık bölgede emin bir yer seçerek oraya çekildi. Tuleytula Valisi Habîb, Hz. Osman'ın soyundan gelen Süleyman b. Osman b. Mervân'i Şakyâ'nın üzerine gönderdi. Ancak Süleyman Şakyâ karşısında başarılı olamadı ve yakalanarak öldürüldü. Şakyâ kazandığı bu başarıdan sonra Kuriye (Coria) bölgesini istilâ etti; bu arada üzerine gönderilen birkaç birliği de bozguna uğratınca Abdurrahman'ın emirliği için büyük tehlike haline geldi. Bunun üzerine Abdurrahman Habîb'i bu görevden alarak isyancı Berberîler'le 156 (773) yılına kadar bizzat kendisi meşgul oldu.

İbnü'l-Esîr, Habîb b. Abdülmelik'in Emîr Abdurrahman'ın kumandanlarından biri iken devletin hazinesini çalmaya teşebbüs ederek Abdurrahman'a ihanet eden Sülemî ile karşılaştığı sırada bir siyahî köle ile mübâreze ederek yaralandığını ve öldüğünü (162/778-79) nakleder (el-Kamil, VI, 59). Ancak diğer kaynaklarda Habîb'in bu tarihte öldüğünü doğrulayan rivayetlere rastlanmamaktadır. Abdurrahman ed-Dâhil'in, Habîb b. Abdülmelik'in cenazesinde bulunduğu ve ölümüne çok üzüldüğü kaydedilir. Emîr Abdurrahman'ın 172'de (788) vefat ettiği dikkate alınırsa Habîb'in bu tarihten önce öldüğü anlaşılır.

Süleyman, Mübarek, Ömer, Ebân, Cebbâr ve Velîd adlarında altı oğlu olan Habîb, Kurtuba ve Reyye'de Habîbîler adıyla meşhur ailenin de atasıdır. Endülüs Emevî Devleti'nin önemli şairlerinden Bişr b. Habîb ve Saîd b. Hişâm ile Kurtuba kadılığı yapan İbrâhim el-Kureşî ve fakih Abdurrahman b. Yahyâ, Habîb b. Abdülmelik'in soyundan gelmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ḳuḍâtü Ḳurṭuba (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989; İbn Hazm, Cemhere, s. 89-90; Aḫbâr Mecmûʿa, s. 81-82, 102; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 605; VI, 9-10, 57-59; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. A. Bel - İbn Ebû Şeneb), Cezayir 1920, s. 254; Makkarî, Nefḥu't-ṭîb, II, 103; III, 55-259; IV, 136; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 62; II, 10; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 171; Sâbir M. İmâdüddin, Endülüs Siyâsî Tarihi (trc. Yusuf Yazar), Ankara 1990, s. 82; E. Terés, "Ḥabīb b. ʿAbd al-Malik", EI² (İng.), III, 11-12.

Nadir Özkuyumcu

# HABÎB el-ACEMÎ

(حبيب العجمي)

Ebû Muhammed Habîb b. Îsâ b. Muhammed el-Acemî el-Fârisî (ö.130/747-48[?])

Basralı zâhid.

Aslen İranlı olan ailesi ve hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Ebü'l-Feyz el-Menûfî kaynak göstermeden onun bir melik oğlu olduğunu kaydeder (Cemheretü'l-evliyâʾ, II, 85). Sûfîliğe yönelmeden önce ticaretle meşgul olan ve tefecilik yapan Habîb'in, alacağını tahsil etmeye gittiğinde borçlu ödeme yapamazsa o kişiden ayrıca ayak kirası aldığı rivayet edilir. Söylendiğine göre yemek yiyeceği bir sırada kendisinden sadaka isteyen dilenciyi sert bir şekilde azarlamış, bu esnada karısı yemeğin kan kesildiğini söyleyince Habîb yaptığına pişman olarak dürüst bir tüccar olmaya ve tefeciliği bırakmaya karar vermiştir. Menkıbeye göre Habîb yoldan geçerken oyun oynamakta olan çocukların, korkarak kendisinden kaçmaları üzerine son derece üzülmüş ve Hasan-ı Basrî'nin meclisine giderek tövbe etmiştir. Attâr, Habîb el-Acemî'nin gündüzleri Hasan-ı Basrî'den ilim tahsil edip geceleri Fırat kenarında yaptırdığı zâviyede ibadetle meşgul olduğunu, Kur'an'ı doğru okuyamadığı için kendisine “Acemî” nisbesinin verildiğini kaydeder. Rivayete göre Habîb namaz kılarken âyetleri yanlış telaffuz ettiğinden Hasan-ı Basrî onun arkasında namaz kılınamayacağını düşünmüş; ancak rüyasında, kılmış olduğu bütün namazların Habîb'in arkasında kılacağı namaz hürmetine kabul edileceği, çünkü dili düzeltmekle kalbi düzeltmek arasında büyük bir fark bulunduğu kendisine bildirilerek uyarılmıştır. Bu rivayet, bâtını zahirden üstün tutan tasavvufî anlayışın ilk karakteristik örneklerinden biri olması açısından önem taşır. Öte yandan, İmam Şâfiî'nin muhalefetine rağmen Ahmed b. Hanbel'in Habîb'i sınamak maksadıyla ona fıkhî bir soru sorduğu ve aldığı cevaptan dolayı hayrete düştüğü, her iki imamın da kendisini takdir ettiği söylenir.

Habîb'in diğer bir özelliği de yaygın kanaate göre duaları kabul edilen bir

kişi olmasıdır (İbnü'l-Mülakkın, s. 182). Attâr bu konuda çeşitli menkıbeler zikreder (Tezkiretü'l-evliyâ, s. 98). Habîb'in eşi Amre de dönemin kadın zâhidlerindendi. Habîb el-Acemî'nin ölümü için kaynaklarda 113 (731), 120 (738), 125 (743) ve 130 (747-48) olmak üzere farklı tarihler verilmektedir.

İbn Hacer'e göre Habîb sika bir hadis râvisidir (Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 189). Hasan-ı Basrî, İbn Şîrîn, Ebû Temîme el-Huceymî ve Bekir b. Abdullah'tan hadis rivayet etmiş, kendisinden de Süleyman et-Teymî, Hammâd b. Seleme, Ca'fer b. Süleyman ve Mu'temir b. Süleyman rivayette bulunmuşlardır. Buhârî de el-Edebü'l-müfred (I, 366) ve et-Târîḫu'l-kebîr'de (II, 326) ondan bahsetmiştir. İbnü'I-Cevzî, hadis râvisi olan Habîb'in başka bir kişi olduğunu söylüyorsa da (Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, III, 321) bu bilgi başka kaynaklarca doğrulanmadığı sürece ihtiyatla karşılanmalıdır.

Habîb'in tasavvuf tarihi açısından asıl önemi, zühd döneminden sonraki asırlarda teşekkül eden tarikatların silsilelerinde Hasan-ı Basrî'den sonra yer almış olmasıdır. Bu silsilelerde Dâvûd et-Tâî onun müridi olarak görülür. Nakşibendiyye, Kādiriyye, Mevleviyye gibi büyük tarikatların silsilelerinde yer alması menkıbelerinin günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, el-Edebü'l-müfred (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Kahire 1388/1968, I, 366; a.mlf., et-Târîḫu'l-kebîr, II, 326; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 222; Dûlâbî, el-Künâ ve'l-esmâʾ, Beyrut 1983, II, 95; İbn Ebû Hatim, el-Cerḥ ve't-taʿdil, III, 112; Makdisî, Kitâbü't-tevvâbîn, Beyrut 1984, s. 200 vd.; Ebû Nuaym, Ḥilye, VI, 149-155; Kuşeyrî, er-Risâle, II, 687, 720; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 183 vd.; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, IV, 32-38; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1984, s. 96-102; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, III, 315-321; Zehebî, Mizânü'l-iʿtidâl, I, 212, 457; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 143; İbnü'l-Mülakkın, Ṭabaḳātü'l-evliyâʾ, s. 182-186, 493, 504, 513, 521, 528; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 189;

Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 67; Münâvî, el-Kevâkib, I, 100; Ma‘sûm Ali Şah, Ṭarâ᾿iḳ, II, 75-78; Ebü'l-Feyz el-Menûfî, Cemheretü'l-evliyâ᾿, Kahire 1967, II, 85 vd.; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neş᾿etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1978, III, 155-161; Elbânî, Silsiletü'l-eḥâdîs̱i'ṣ-ṣaḥîḥa, Beyrut 1985, I, 721.

Erhan Yetik

# HABİB EFENDİ

(ö. 1835-1894)

Hat ve Hattâtân adlı eseriyle tanınan İran asıllı edebiyatçı.

İsfahan yakınlarındaki bir köyde doğdu. İsfahan, Tahran ve Bağdat'ta öğrenim gördükten sonra Tahran'a döndü. Sipehsâlâr Mehmed Han'a yazdığı siyasî bir hicviye sebebiyle takibata uğrayınca İstanbul'a giderek Osmanlı tâbiiyetine geçti (1867). Âlî Paşa ile tanıştıktan bir müddet sonra Ahmed Vefik Paşa'nın yardımıyla Galatasaray Mektebi Sultanîsi Farsça ve Arapça hocalığına tayin edildi. Ayrıca Dârüşşafaka'da da ders verdi. Özellikle Farsça'ya vukufu ve bu dille yazılmış kitaplar hakkındaki geniş bilgisiyle tanındı. Yirmi beş yıl Osmanlı Devleti kadrolarında çeşitli görevlerde bulunan Habib Efendi, bir süre Maarif Nezâreti Encümen-i Teftîş ve Muâyene âzalığı yaptı. 1 Mayıs 1894'te Bursa'da vefat etti ve Pınarbaşı Mezarlığı'na defnedildi.

Arapça ve Fransızca bilen Habib Efendi, başta Çağatayca olmak üzere çeşitli Türk lehçelerine de vâkıftı. Kendisine Fransa hükümeti tarafından akademi nişanı, Paris Asya Cemiyeti âzalığı ve fahrî muhabirliği unvanı verilmiştir.

Eserleri. Habib Efendi'nin en önemli eseri Türkçe olarak yazdığı Hat ve Hattâtân'dır (İstanbul 1305). Eser İranlı ve Türk hattatların biyografileriyle hat sanatına dair çeşitli bilgi ve metinlerden meydana gelmiştir. Haklarında bilgi verdiği kişilere dair Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerle zenginleştirilmiş olan eserin bir özelliği de İbnü'l-Bevvâb'ın hatla ilgili Arapça el-Ḳaṣîdetü'r-râʾiyye'sinin metni ve Türkçe şerhiyle (s. 45-47), Muhammed b. Hasan es-Sincârî'nin Biḍʿatü'l-mücevvid fî ʿilmi'l-ḫaṭ ve uṣûlih adlı 135 beyittik Arapça manzum risâlesini (s. 278-285) ihtiva etmesidir. Eserin sonunda ayrıca bazı meşhur müzehhip ve mücellitler hakkında bilgi verilmiştir.

Hat ve Hattâtân'ın baş tarafında hattın ortaya çıkışı, gelişmesi, özellikle

Arap hattının menşei ve çeşitleri anlatılmış, bu sanata hizmet ederek onu geliştiren üstatların şeceresi verilmiştir. Eserin iki bölümden meydana gelen biyografi kısmı İran ve Osmanlı hattatlarına ayrılmış, ilk bölümde bilhassa ta‘lik, ikinci bölümde

sülüs ve nesih yazan hattatlara geniş yer verilmiştir. Ancak Osmanlı hattatlarıyla ilgili bilgilerde yer yer yanlışlıklar vardır.

Türkçe ve Farsça şiirler de yazan Habib Efendi'nin manzumelerinin büyük bir kısmı Ahter gazetesinde yayımlanmıştır. Ders kitabı mahiyetindeki Farsça eserleri ise şunlardır: Düstûr-ı Süḫan (İstanbul 1289), Düstûrçe (İstanbul 1293, diğer baskıları için bk. Özeğe, I, 270), Münteḫabât-ı ʿUbeyd-i Zâḳānî (İstanbul 1303), Berg-i Sebz (İstanbul 1304, 1312), Debistûn-ı Fârisî (İstanbul 1308), Rehnümâ-yı Fârisî (İstanbul 1309), Ḥulûṣa-i Rehnümâ-yı Fârisî (İstanbul 1309), Münteḫabât-ı Gülistan (İstanbul 1309), Rehberi Fârisî (İstanbul 1310).

Habib Efendi ayrıca Molière'in Le misanthrope adlı piyesini Merdüm-gürîz (İstanbul 1286), James Morier'in Aventures d'Hajji Baba d'Ispahan adlı romanını Ḥâcî Bâbâ-i İṣfahânî (Kalküta 1905), Rifâa et-Tahtâvî'nin G. Depping'den çevirdiği Ḳalâʾidü'l-mefâḫir fî ġarîbi ʿavâʾidi'l-evâʾil ve'l-evâḫir adlı eserini Ġarâʾib-i ʿAvâʾid-i Milel (İstanbul 1303) adıyla Farsça'ya tercüme etmiş, Ebû İshak Hallâc Şîrâzî'nin Dîvân-ı Eṭʿime (İstanbul 1302) ve Nizâmeddin Mahmud Kārî'nin Dîvân-ı Elbise'sini de (İstanbul 1303) neşretmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ferheng-i Fârsî, V, 454; Sefernâme-i Ḥâcî Pîrzâde (nşr. Hâfız Fermânfermâiyân), Tahran 1343 hş., II, 95-98; Brovme, LHP, IV, 450; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 11, 834; a.mlf., Son Asır Türk Şairleri, III, 472; Türkiye'de Basılmış Farsça Eserler, Çeviriler ve İran'la İlgili Yayınlar Bibliyografyası, Ankara 1971, s. 23, 36; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 399; Yahyâ-yı Âryanpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 2535 şş., I, 395-402;

Cemşîd-i Melikpûr, Edebiyyât-ı Nümayişî der İran, Tahran 1363 hş., I, 112-114; M. Emîn-i Riyâhî, Zeban u Âdâb-ı Fârsî der Ḳalemrû-yi ʿOs̱mânî, Tahran 1369 hş., s. 256-257; a.e.: Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1995, s. 266-267; Mehdî-yi Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân, Tahran 1371 hş., I, 313-314; Christophe Balay, "Littérature persane en Diraspora; İstanbul 1865-1895", Les iraniens d'Istanbul (ed. Th. Zarcone - F. Zarinebaf), Paris 1993, s. 177-180; "Habîb Efendi", Maârif, IV/97, İstanbul 1329, s. 289; "Habib Efendi", TA, XVIII, 262.

Ali Alparslan

# HABÎB b. EVS

(bk. EBÛ TEMMÂM).

# HABİB KARAMÂNÎ

(ö. 902/1496)

Anadolu'da faaliyet gösteren ilk Halvetî şeyhlerinden.

Niğde yakınlarındaki Ortaköy kasabasında doğdu. Anne tarafından Hz. Ebû Bekir, baba tarafından Hz. Ömer soyundan geldiği rivayet edilir. O dönemde Niğde Karaman vilâyetine bağlı olduğu için Karamânî nisbesiyle tanınmıştır. Ailesi ve hayatının ilk dönemleri hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Lâmiî'nin, "Rum'dan Seyyid Yahyâ hazretlerine vardıkta akaid şerhi okurmuş" şeklindeki ifadesinden zâhir ilimlerini tahsil ettiği anlaşılmaktadır.

Habib Karamânî'nin, Halvetiyye tarikatının pîr-i sânîsi Yahyâ-yı Şirvânî'ye intisap etmek için memleketinden ayrılarak Şirvan'a gittiği tarih belli değildir. Lâmiî'nin verdiği bilgiye göre Şirvan'a vardığında Seyyid Yahyâ'nın dervişleriyle karşılaşmış, onlara, "Şeyhiniz bana bir günde mevlâmı gösterebilir mi?" diye sorunca şeyhin kıdemli müridlerinden Hacı Hamza Efendi'den şiddetli bir tokat yiyerek yere düşmüştür. Durumu öğrenen Yahyâ-yı Şirvânî onu huzuruna çağırıp, "Dervişler gayretli olur, aldırma" diyerek gönlünü almış ve kendisini dervişliğe kabul etmiştir. Habib o gün şeyhin kendisine, "Git şu pencerenin yanında dur, bu gece rüyanda ne görürsen gel bize anlat" dediğini, bu söz üzerine gidip pencerenin önüne oturduğunu nakleder ve o anda şeyhte fâni olduğunu kastederek, "O geldi biz gittik" der. Habib Karamânî on iki yıl şeyhin hizmetinde bulunduktan sonra ondan hilâfet aldı. Akşemseddin ile (ö. 863/1459) tanışarak sohbetlerinde bulunduğuna göre (Lâmiî, s. 577) 1450-1455 yıllarında Anadolu'ya dönmüş olmalıdır. Bir süre ikamet ettiği Ankara'da Hacı Bayrâm-ı Velî'nin kabrini sık sık ziyaret eden Habib Karamânî bir yere yerleşmeyip hayatını Aydın, Kayseri, Konya ve Karaman gibi şehirlere seyahatlerle geçirdi. Lâmiî Çelebi onunla Konya'da tanıştığını söyler. Kayseri'de Akşemseddin'in halifesi İbrâhim Tennûrî ve Nakşibendî şeyhlerinden Emîr Efendi ile görüştü. Üç defa hacca gitti. Mekke'de Zeynî şeyhlerinden Abdülmutî Efendi ile sohbet etme imkânı buldu.

Habib Karamânî, İskilip'te Şeyh Yavsî Efendi'nin kızı ve Ebüssuûd Efendi'nin kız kardeşi Rukıye Hatun ile evlendi. Ancak kayınpederiyle aralarında önemli bir anlaşmazlık çıkınca İskilip'ten ayrılıp Amasya'ya gitti. Şeyh Yavsî ile Habib Karamânî arasındaki anlaşmazlığın "dervişlik kuvvetiyle" halledildiğini söyleyen Lâmiî Çelebi bu anlaşmazlığın sebebi konusunda bilgi vermez. Şeyh Yavsî'nin vakfını evlâdiyelik olarak kurduğunu, Habib Karamânî'nin ise "erbâbiye" olarak kurmasını istemesi yüzünden aralarının açıldığı rivayet edilir. Habib Karamânî İskilip'ten ayrıldıktan sonra gittiği Amasya'da bir zâviye kurarak ibadet ve ilimle meşgul olmaya başladı ve bu şehirde vefat etti. Türbesi Mehmed Paşa İmareti içindedir. Yahyâ-yı Şirvânî'nin beş meşhur halifesinden biri olan Habib Karamânî pîrdaşları Şükrullah Alâeddin er-Rûmî, Dede Ömer Rûşenî, Muhammed Bahâeddin Erzincânî ile birlikte bu tarikatın Anadolu'da yayılmasında önemli rolü olan bir sûfîdir. Ancak tarikat daha çok Pîr Muhammed Erzincânî ve halifeleri vasıtasıyla devam etmiştir. Evliya Çelebi'nin, Habib Karamânî'nin türbesinin Çankırı'nın Kurşunlu kasabasının Karacalar köyünde olduğunu söylemesi yanlıştır.

Kaynaklarda Habib Karamânî'nin Kitâbü'n-Nesâyih adlı bir eseri olduğu kaydedilmekteyse de nüshasına rastlanamamıştır.

Habib Karamânî İskilip'te cami, medrese, zâviye ve kütüphane gibi birçok vakıf kurmuştur. Bunların başında 881 (1476) yılında yaptırıp vakfettiği Tabakhâne mahallesinde bulunan Şeyh Habib Camii gelmektedir. Caminin vakfiyesi Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndedir (VGMA, Mücedded Anadolu, XVIII, nr. 604, sıra 248, s. 227-229). 370 m²'lik bir alanı kaplayan caminin önündeki medrese binaları 1925'ten sonra yıktırılmıştır.

Caminin yanında kütüphane ve zâviye ile birlikte inşa edilen medresenin 1900 yılında altmış yedi talebesi bulunmaktaydı (Salnâme-i Maârif-i Umûmiyye, I, 862).

## BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Mücedded Anadolu, XVI, nr. 601, s. 205; XVIII, nr. 604, sıra 248, s. 227-229; VGMA, Defter, nr. 483, sıra 528; VGMA, Sivas Sâlis Muhasebe, nr. 483, sıra 528, s. 49; VGMA, Esas 2/3 (226), sıra 229; VGMA, Esas 2/5 (228), sıra 229; VGMA, Defter, nr. 420, sıra 996; VGMA, Defter, Esas 2/1 (224), sıra 3295; BA, İbnülemin-Evkaf, nr. 581; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 1009; TK, Defteri Evkāf-ı Rûm, nr. 583, vr. 118b; BA, Cevdet-Maarif, nr. 1177; BA, Çorum Tapu Tahrir Defteri, nr. 444, s. 72, 85, 90, 170; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 577-578; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 265-266; Mahmûd el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmân el-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 630, vr. 456a-b; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 282-283; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 540-541; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 62, 63, 76, 248; Cemâleddin Hulvî, Lemezât-i Hulviyye (haz. M. Serhan Tayşi), İstanbul 1994, s. 409-410; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 177-178; Nazmî, Hediyyetü'l-ihvân, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 495, vr. 143b-145b; Nişancızâde, Mir'ât-ı Kâinat, İstanbul 1293, II, 416; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 262; Osmanlı Müellifleri, I, 58; Salnâme-i Maârif-i Ümûmiyye (1316), I, 862-863; "Amasya'da Medfun Şeyh Habîbî ve Rukiyye Bacı Hatun'un Müşterek Vakfiyeleri", Çorumlu, I/12, Çorum 1945, s. 148-153.

Kâmil Şahin

# HABÎB el-MEKTÛM

(الحبيب المكتوم)

Muhammed el-Habîb b. Ca'fer el-Musaddak b. Muhammed el-Mektûm b. İsmâîl b. Ca'fer es-Sâdık (ö. 270/883 [?])

İsmâilîler'in gizlilik dönemindeki imamlarından.

Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından (148/765) sonra iki oğlu etrafında iki gruba ayrılan taraftarlarından Mûsâ el-Kâzım ve neslinin imâmetini benimseyenler İmâmiyye, İsmâil'in imâmetini benimseyenler de İsmâiliyye diye anılmıştır. İsmâil babasının hayatında öldüğü için mensupları, Mektûm diye anılan oğlu Muhammed'in (ö. 198/814 [?]) imâmetini ileri sürmüşlerdir. Muhammed el-Mektûm'dan itibaren, 297 (909) yılında Kuzey Afrika'da Fatımî Devleti'ni kuran Ubeydullah el-Mehdî'nin ortaya çıkışına kadar geçen yaklaşık bir buçuk asırlık süre İsmâiliyye'nin gizlilik (setr) dönemini teşkil eder. Bu dönemdeki imamların kimler olduğu ve sayıları hakkında kaynaklarda farklı rivayetler vardır. Habîb el-Mektûm, bazı tarihçilere göre İsmâiliyye'nin gizli imamlar devresinde Muhammed b. İsmâil ve Ca'fer b. Muhammed'den sonra üçüncü imamdır ve Ubeydullah'ın babasıdır (Zehebî, XV, 141; İbn Haldûn, IV, 30-31). Bazı rivayetlerde ise özellikle Muhammed el-Habîb adına yer verilmeyip İsmâiliyye'nin imamlar silsilesi Muhammed b. İsmâil'den sonra Abdullah (Ahmed el-Vefî), Ahmed (Muhammed et-Takī), Hüseyin (Abdullah er-Radî) ve Ubeydullah el-Mehdî olarak zikredilmektedir (Mustafa Gālib, s. 148-157; Hasan İbrâhim Hasan, s. 78; Daftary, s. 551). İsmâilî müelliflerince benimsenen bu sonuncu silsiledir. İsmâiliyye imamlarının gizlilik döneminde takıyye*ye uyarak değişik isimler kullanmaları dikkate alındığında, Mehdî Ubeydullah'ın babası olduğu söylenen ve faaliyetlerinden bahsedilirken aynı dâîleri görevlendirdikleri belirtilen Hüseyin b. Ahmed ile Habîb el-Mektûm'un aynı kişi olarak kabul edilmesi her iki rivayetin uzlaştırılmasını mümkün kılacaktır.

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Habîb el-Mektûm, III. (IX.)

yüzyılın ortalarından sonra Hama yakınındaki Selemiye'ye yerleşmiş, dâîlerini buradan sevk ve idare ederek kendi soyundan gelmesi beklenen mehdî için taraftar toplama faaliyetine girişmiştir. Habîb el-Mektûm'un bazan tebdili kıyafet ederek dolaştığı, bu sırada kabiliyetli gördüğü kimseleri mezhebi yaymak için görevlendirdiği bilinmektedir. Kûfe'de rastladığı ve kendi tarafına çektiği İbn Havşeb ile Ali b. Fazl'ı 266 (880) yılında Yemen'e gönderdiği, İbn Fazl'ın davaya ihanet etmesine rağmen İbn Havşeb'in sadık kaldığı belirtilmektedir. Bu arada Mağrib'de İsmâilî hâkimiyetinin kurulmasını temin eden Ebû Abdullah eş-Şiî'nin, İbn Havşeb'in yanında yetiştirildikten sonra bu bölgede görevlendirilmesi Habîb el-Mektûm'un faaliyetleri arasında zikredilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 24-26; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 141-142; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 30-31; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 160; a.mlf., İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ (nşr H. Bunz), Leipzig 1909, s. 26-27; a.mlf., el-Muḳaffa'l-kebîr (nşr. M. Ya'lâvî), Beyrut 1407/1987, s. 53-56; C. Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi (trc Neşet Çağatay), Ankara 1964, s. 147; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, II, 33; Mustafa Gālib, Târiḫu'd-daʿveti'l-İsmâʿîliyye, Beyrut 1979, s. 148-157; J. N. Hollister, The Shiʿa of India, New Delhi 1979, s. 209-210; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'd-devleti'l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 47, 48, 74, 75, 401, 403, 487; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 70; F. Daftary, The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1992, s. 551.

Hasan Onat

# HABÎB b. MESLEME

(حبيب بن مسلمة)

Ebû Abdirrahmân (Ebû Mesleme) Habîb b. Mesleme b. Mâlik el-Fihrî (ö. 42/662)

Suriye ve Anadolu fetihlerine katılan sahâbî.

610’da veya 620’de doğdu. Kureyş kabilesinin Fihr koluna mensuptur. Anadolu’ya yaptığı birçok akın sebebiyle Habîbü’r-Rûm diye de anılır. 8 (629-30) yılında müslüman oldu. Hz. Peygamber’le gazvelere iştirak etmek için Medine’ye gitti ve Tebük Gazvesi’nde bulundu. Ancak onun sahâbî olmadığını söyleyenler de vardır. Hâlid b. Velîd kendisini, Büsr b. Ebû Ertât ile birlikte Gūtatü Dımaşk’ın bazı köylerine baskın yapmak için gönderdi. Habîb, 15 (636) yılında bir öncü süvari birliğinin başında Yermük Savaşı’na katıldı ve Suriye’nin önemli bir kısmını fethetti. Ayrıca İyâz b. Ganın ile birlikte

Antakya’yı ikinci defa fethetti (17/638) ve Cürcüme şehri üzerine yürüdü. Cerâcime barış istemek zorunda kaldı. Yapılan anlaşmaya göre Cerâcime gerektiğinde asker vermeyi, Amanus dağında ve Suriye’ye giriş çıkış noktalarına hâkim kalelerde bulunduracağı kuvvetlerle müslümanlara bilgi verip casusluk yapmak suretiyle yardımcı olmayı kabul etti. Aynı yıl Selâmet Geçidi diye de anılan Hades Kalesi’ni, Malatya ve civarını ele geçirdi. 20 (641) yılında Hz. Ömer tarafından el-Cezîre’ye vali tayin edilen Habîb b. Mesleme, daha sonra Bâbülebvâb’ın fethinde Sürâka b. Amr’a yardım etmek üzere görevlendirildi (22/642-43). Hz. Osman döneminde Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından 24 yılı sonunda (Ekim 645) Doğu Anadolu’ya gönderilen Habîb Bizans kuvvetlerine karşı başarılı oldu. Kālîkalâ’yı (Erzurum) emanla alıp birçok şehir ve kasabayı haraca bağladıktan sonra Suriye’ye döndü (25/645-46). Daha sonra Hz. Osman tarafından Bâbülebvâb’ın fethinde Selmân b. Rebîa el-Bâhilî’ye yardım etmek üzere görevlendirildi (32/652-53). Ancak Habîb b. Mesleme ordunun sevk ve idaresini kendisi üstlenmek isteyince aralarında ihtilâf çıktı ve

Habîb’i destekleyen Suriyelilerle Selmân’ı destekleyen Iraklılar birbirlerini ölümle tehdit etmeye başladılar. 35’te (655) Kınnesrîn valiliğine tayin edilen Habîb göreve yeni başladığı sırada Muâviye onu Hz. Osman’a yardım etmek üzere Medine’ye gönderdi. Vâdilkurâ’ya ulaştığında halifenin öldürüldüğü haberini alınca Dımaşk’a döndü. Habîb bundan sonra Muâviye ile beraber oldu ve onun Hz. Ali’ye gönderdiği heyetin sözcülüğünü, Sıffîn’de Suriye ordusunun sol kanat kumandanlığını yaptı. 41 (661) yılında Muâviye tarafından İrmîniye valiliğine tayin edildi ve burada vefat etti.

Muâviye’nin istişare heyetindeki önemli kişilerden biri olan Habîb savaş tekniklerini iyi bilen cesur bir kumandandı. İrmîniye’de kırktan fazla şehir ve kaleyi fethetmesi de bunu göstermektedir. Ganimetlerin taksimine dair rivayet ettiği bir hadis Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’i ile (IV, 159-160) Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî’nin es-Sünen’lerinde yer almaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 159-160; Dârimî, “Cihâd”, 8, “Siyer”, 43; İbn Mâce, “Cihâd”, 35; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 409-410; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 294; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvan), s. 141, 152, 155, 189, 200, 201, 202, 203, 206; Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 170-174, 182; Taberî, Târiḫ (Ebü’l-Fazl), III, 396, 407; IV, 55, 156-157, 162, 248, 263, 304, 307, 352, 421; V, 7, 11, 13, 18, 54, 71; Hâkim, el-Mûstedrek, III, 346-347, 432; İbn Abdülber, el-İstîᶜab (Bicâvî), I, 320-321; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî), Beyrut 1415/1995, XXII, 62-81; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 495, 497, 532, 535; III, 97, 133, 186, 287, 291, 294, 295, 321, 333, 354; a.mlf., Üsdü’l-ġābe, I, 373-375; Zehebî, Aᶜlâmü’n-nübelâ˒, III, 188-189; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 123, 153, 158, 160, 188, 258, 261, 262; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 309; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, II, 190-191; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, IV, 38-42; Mahmûd Şît Hattâb, “Ḥabîb b. Mesleme el-Fiḥrî, fâtiḥu Şaṭra İrmîniyye”, MMLADm., XLIX/1 (1974), s. 34-58; H. Lammens, “Habīb”, İA, V/1, s. 9; J. W. Fück, “Ḥabīb b. Maslama”, EI² (Fr.), III, 13.

Asri Çubukçu

# HABÎB en-NECCÂR

(حبيب النجار)

İslâmî kaynaklara göre Yâsîn sûresinde kıssası anlatılan kişi.

Kur'ân-ı Kerîm'de, "karye" halkını Hakk'a davet etmek için bir şehre (Karye) gelen iki elçiye destek olmak üzere bir üçüncüsünün gönderildiği, halkın bunlara karşı çıktığı, sadece şehrin uzak bir yerinden gelen bir kişinin iman edip onları desteklediği ve bu kişinin, açıkça ifade edilmemekle beraber âyetin gelişinden anlaşıldığına göre şehir halkı tarafından öldürüldüğü, onun imanı sayesinde cennete girdiği, kendisine kötülük eden şehir halkının ise bir sayha ile helâk edildiği anlatılmaktadır (Yâsîn 36/13-29).

Müfessirlere göre elçilerin adları Yuhannâ, Pavlus ve Şem'ûnü's-Safâ (Simun Petrus), gönderildikleri şehir ise Antakya'dır. Bunların tebliğini kabul eden mümin kişinin adı da Habîb b. Mûsâ, Habîb b. İsrâil veya Habîb b. Mer'î'dir. Tefsir kitaplarında Habîb'in neccâr (dülger), ipekçi, kassâr (bez ağartan) veya ayakkabıcı olduğu, günlük kazancının yarısını ailesine ayırıp diğer yarısını tasadduk ettiği, cüzzam hastalığına yakalandığı için şehirden uzak bir yerde oturup ibadetle meşgul olduğu, iman ettiğini açıklayıp halkı da iman etmeye çağırınca taşlanarak, linç edilerek veya hızarla kesilerek öldürüldüğü, kesilmiş başını eline alıp yürüdüğü rivayet edilir. Kur'an'daki âyetlerin üslûbu Hz. Peygamber zamanında bu kıssanın bilindiğini göstermektedir. "Bir misal olarak şu şehir halkını onlara anlat" meâlindeki âyetle (Yâsîn 36/13) kıssa hatırlatılarak şehir halkının âkıbetinden ibret alınması öğütlenmektedir. Bu şehrin neresi olduğu, hadisenin ne zaman vuku bulduğu ve iman ettiği bildirilen şahsın kimliği konusunda hadislerde de bir bilgi bulunmamaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de Semûd kavmi (Hûd 11/67; el-Kamer 54/31), Medyen ehli (Hûd 11/94), Lût kavmi (el-Hicr 15/73) ve Ashâbü'l-Hicr (el-Hicr 15/83) gibi kavimlerin Allah'ın elçilerini dinlemedikleri için bir sayha ile helâk edildikleri belirtilmektedir. Yâsîn sûresinde söz konusu edilen şehrin

bu kavimlerden birine ait olup olmadığı bilinmemektedir. Müfessirlerin olayın meydana geldiğini söyledikleri Antakya'da milâttan sonra 35 yılında bir deprem olduğu bilinmekteyse de bunun Kur'an'da anlatılan hadise ile ilgisinin tesbit edilmesi mümkün değildir.

Diğer taraftan tefsir kitaplarında elçileri bu şehre Hz. Îsâ'nın gönderdiği rivayet edilir. Hıristiyan kaynaklarında Hz. Îsâ'nın tebliğ faaliyeti esnasında Antakya'ya elçi yolladığına dair bilgi yoktur. Onun semaya urûcundan sonra Kudüs'teki hıristiyanlar tarafından bu şehre gönderilen Barnaba Tarsus'tan Saul'ü de (Pavlus) yanına çağırmış, ikisi birlikte bir yıl süre ile orada yeni dini yaymışlardır (Resullerin İşleri, 11/22-26). Pavlus ile Barnaba Antakya'da iken daha sonra Simun Petrus da oraya gitmiştir (Galatyalılar'a Mektup, 2/11). Ancak Ahd-i Cedîd'de Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan kıssaya benzer bir olay yer almamaktadır.

Ahd-i Cedîd'de sözü edilen Agabus'un (Resullerin İşleri, 11/27-28) Habîb en-Neccâr olduğu ileri sürülmüşse de (İA, V/1, s. 9) bunu ispat edecek hiçbir delil yoktur (EI2 [Fr.], III/1, s. 12-13). Agabus'la ilgili Ahd-i Cedîd'deki bilgi şöyledir: "O günlerde Yeruşalim'den Antakya'ya bazı peygamberler indiler. Bunlardan Agabus adlı biri kalkıp bütün dünya üzerinde büyük bir kıtlık olacağını Ruh vasıtasıyla bildirdi; bu da Klavdius'un günlerinde oldu" (Resullerin İşleri, 11/27-28). Ahd-i Cedîd'de Agabus'un bu hadiseden sekiz yıl sonra Kaysâriye'deki faaliyetinden de bahsedilir (Resullerin İşleri, 21/10-11). Grekler, Agabus'un Hz. Îsâ'nın seçtiği yetmiş şâkirdden biri olduğuna ve Antakya'da şehid edildiğine inanırlar (DB, I/1, s. 259).

Ancak, Agabus şehid edilmişse de nerede öldürüldüğü bilinmemektedir (EI2 [Fr.], III/1, s. 13).

Antakya'da Habib Neccâr (Silpius) dağının eteklerinde, aslı bir Roma tapınağı iken Bizans döneminde kiliseye, İslâmî dönemde camiye çevrilen ve aynı adı taşıyan binanın altındaki üç mezardan birinin ona ait olduğu ileri sürülmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Teberi, Câmiʿu’l-beyân, XXII, 155-162; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târiẖ, III, 130-131; Sa‘lebî, ʿArâʾisü’l-mecâlis, s. 308-310; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXVI, 51-61; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXII, 220-228; İsmail Hakkı Bursevî, Rûḥu’l-beyân, İstanbul 1384, VII, 377-388; “Habîbünneccâr”, İA, V/1, s. 9-10; G. Vajda, “Ḥabīb al-Nad̲j̲d̲jar”, EI² (Fr.), III/1, s. 12-13; E. Jacquier, “Agabus”, DB, I/1, s. 259.

Süleyman Ateş

# HABÎB b. ZEYD

(حبيب بن زيد)

Habîb b. Zeyd b. Âsim el-Hazrecî (ö. 11/632)

Müseylimetülkezzâb tarafından şehid edilen sahâbî.

Medineli ilk müslümanlardan olup babası Zeyd b. Âsim ve savaşlarda gösterdiği yiğitlikle tanınan annesi Ümmü Umâre de sahâbîdir. Babası, annesi ve kardeşi Abdullah ile birlikte İkinci Akabe Biatı'nda bulundu. Başta Uhud ve Hendek olmak üzere bütün gazvelere katıldı.

Hz. Peygamber vefatına yakın günlerde Habîb'i Müseylimetülkezzâb'a elçi olarak gönderdi. Müseylime ondan Resûl-i Ekrem'in peygamberliğini kabul edip etmediğini öğrenmek istedi. Habîb kabul ettiğini söyleyince, "Benim peygamberliğime de inanıyor musun?" diye sordu. Bunun üzerine Habîb sağır olduğunu ve ne dediğini anlamadığını söyledi. Müseylime sorusunu birkaç defa tekrar edip de Habîb'den hep aynı cevabı aldığı için onu organlarını tek tek keserek öldürdü.

Bazı rivayetlere göre ise Habîb ve Abdullah b. Vehb el-Eslemî, Hz. Peygamber'in Vedâ haccından sonra vergi toplamak ve İslâm'ı tebliğ etmek amacıyla Umman'a gönderdiği Amr b. Âs ile birlikte bulunuyorlardı. Resûl-i Ekrem'in vefatı üzerine Medine'ye dönerken Müseylime ile karşılaştılar. Diğerleri kaçıp kurtulurken Müseylime, Abdullah b. Vehb ile Habîb b. Zeyd'i esir aldı. Abdullah onun peygamberliğini kabul eder görünerek canını kurtardı; Habîb ise buna yanaşmadığı için şehid edildi. Hz. Ebû Bekir devrinde Hâlid b. Velîd kumandasında Müseylime üzerine gönderilen İslâm ordusunda Habîb'in annesi Ümmü Umâre ile kardeşi Abdullah da yer aldı. Yemâme Savaşı'nda on bir yerinden yaralanan Ümmü Umâre bir elini de kaybetti. Ancak oğlu Abdullah, Vahşî b. Harb ile birlikte Müseylime'yi öldürdü.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 316; İbn Abdülber, el-İstiʿâb, I, 328; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 443; a.mif., el-Kâmil, II, 352; Zehebî, Tecrîdü esmâʾiṣ-ṣaḥâbe, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 118; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 306-307; II, 382; IV, 479; İsmail L. Çakan, "Abdullah b. Zeyd b. Âsım", DİA, I, 143.

Selman Başaran

# HABÎBÎ

(حبيبى)

XV. yüzyıl Azerî şairi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Sâm Mirza, Azerbaycan'ın Bergüşâd kasabasında doğan ve fakir bir ailenin çocuğu olan Habîbî'nin küçük yaşlarda çobanlık yaparken Akkoyunlu Hükümdarı Yâkub Bey'le karşılaştığını, zeki bir çocuk olduğunu anlayan sultanın onu himayesine alarak sarayında yetiştirdiğini nakleder (Tuḥfe-i Sâmî, s. 340). Bu rivayet doğru ise Habîbî'nin Yâkub Bey'in hükümdar olduğu 883'ten (1478) sonra Akkoyunlu sarayına girdiği ve bu sırada muhtemelen yedi sekiz yaşında bulunduğu göz önüne alınarak 875 (1470) yılı civarında doğduğu kabul edilebilir. Sultan Yâkub'un saltanatı döneminde Akkoyunlu sarayında bulunan Habîbî ilk şiirlerini bu sırada yazmış olmalıdır. Yâkub Bey'in ölümünden (896/1490), Şah İsmâil'in iltifatına mazhar olup Safevî sarayına girdiği 907 (1502) yılına kadar geçen hayatı hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Kendisi de şair olan Şah İsmâil'in (Hatâyî) ona "melikü'ş-şuarâ" unvanını vermesine bakılarak bu süre içinde şöhretinin yaygınlık kazandığı söylenebilir.

Habîbî'nin, II. Bayezid devrinin (1481-1512) sonlarında İran'dan Anadolu'ya geldiğini söyleyen Kınalızâde Hasan Çelebi (Tezkire, I, 279) ve Aşık Çelebi (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 86a) onun Anadolu'ya geliş sebebi hakkında bilgi vermezler. Şah İsmâil'in melikü'ş-şuarâ ilân ettiği, aynı zamanda Şiî olan bir şairin çok önemli bir sebep olmadıkça kendi isteğiyle Sünnî Osmanlı padişahının yanına gideceğini düşünmek mâkul görünmemektedir. Nitekim Hamit Araslı, Yavuz Sultan Selim'in Tebriz'i aldıktan sonra (920/1514) aileleriyle birlikte İstanbul'a götürdüğü 1700 sanatkârın içinde Habîbî'nin de bulunduğunu ileri sürer. Ancak Eğridirli Hacı Kemal'in 918 (1512) yılında tamamladığı Câmiu'n-nezâir'de Habîbî'nin birçok şiirinin yer alması, onun II. Bayezid devrinde Anadolu'ya gelmiş olması ihtimalini güçlendirdiği gibi şöhretinin kendisinden önce bu ülkeye ulaşmış olabileceğini de düşündürmektedir.

Kaynaklarda Habîbî'nin Anadolu'daki hayatı hakkında bilgi yoktur. Âşık Çelebi'nin onun için "seyahat-pîşe" demesi de (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 86a) yeterli ipucu vermemektedir. Evliya Çelebi'nin Habîbî'yi Yavuz Sultan Selim'in nedimi olarak göstermesi (Seyahatnâme, I, 411), Türk ve Fars edebiyatlarına büyük ilgi duyan padişahın Şah İsmâil'e karşı onu himaye etmiş olabileceğini akla getirmektedir.

Tezkirelerde Yavuz Sultan Selim'in hükümdarlığı döneminde öldüğü kaydedilen Habîbî'nin (Latîfî, s. 127; Kınalızâde, I, 280) vefat tarihi bilinmemektedir. Evliya Çelebi onun Sütlüce'de Câferâbâd Tekkesi'ne defnedildiğini kaydeder (Seyahatnâme, I, 411).

Habîbî'nin bugüne kadar herhangi bir eserine rastlanmamıştır. Yaşadığı dönemdeki yaygın şöhreti göz önüne alınarak Anadolu'ya gelmeden önce divan sahibi olduğu, Eğridirli Hacı Kemal'in Câmiu'n-nezâir'e aldığı şiirleri bu divandan aktardığı söylenebilir. Hacı Kemal bu şiirlerin bir kısmını Şeyhî, Safâî Mustafa Efendi, Nesîmî, Ahmed Paşa, Celâlî, Safî Mustafa Efendi, İbrâhim Bey, Ömerî, Hamdî, Halîlî, Adnî gibi Osmanlı ve Azerî şairlerine nazîre olarak yazılmış gibi göstermektedir. Habîbî'nin, bu şairlerden bazılarını daha Akkoyunlu ve Safevî sarayında iken tanıdığı ve şiirlerine nazîreler yazdığı tahmin edilmektedir. Köprülü ise bu şiirlerin nazîre olarak yazılmadığını, vezin ve kafiye bakımından adı geçen şairlerin şiirlerine benzediği için Hacı Kemal tarafından nazîre kabul edilmiş olabileceğini ileri sürer (DEFM, VIII/5, s. 98). Fuzûlî'nin tahmîs ettiği, "Ger senünçün kılmayam çâk ey büt-i nâzük beden" mısraıyla başlayan beş beyitlik gazeliyle yedi bentlik "Dedim dedi" müseddesinin bir bölümü dışında tezkirelerde şiirilerinin bulunmaması (bu iki şiir için bk. a.e., VIII/5, s. 125-126, 131-133), Osmanlı tezkire yazarlarının onun şiirlerini toplu olarak görmediğini düşündürmektedir.

Azerî araştırmacılar, halk şiirine ilgi duyan Habîbî'nin bu kaynaktan aldıklarıyla klasik Türk şiirine yeni bir duyarlık getirdiğini kabul ederler. Âzerî Türkçesi ile yazıldığı için tezkire yazarlarının "Acemâne üslûplu" diye nitelendirdikleri şiirleri sade ve samimi bir ifade taşımaktadır. Canlı ve parlak mecazlarla âşıkane ve tasavvufî-felsefî manzumeler de yazan Habîbî'nin şiirlerinde yer yer Hurûfîlik'le ilgili mazmunlara da

rastlanmaktadır. M. Fuad Köprülü Nesîmî, Hatâyî ve Fuzûlî arasında bir geçiş dönemini temsil eden Habîbî'yi yaşadığı dönemin en önemli Âzerî şairlerinden biri olarak kabul eder. Habîbî geniş ölçüde Nesîmî'nin tesirinde kalmış, Şeyhî'den ve bir ölçüde Ahmed Paşa'dan da etkilenmiştir. Hem Azerî hem Osmanlı şiir geleneğine bağlı olan XV. yüzyıl şairlerinden Halîlî'nin de şair üzerinde önemli etkisi vardır.

Habîbî, Âzerî sahasında yetişen şairleri Nesîmî'den sonra en çok etkileyenlerden biridir. Onun şiirindeki en önemli unsurlar aşk, âşık, mâşuk, harâbat, meyhâne, câm, Hz. Âdem'e secde, vahdete erme gibi tasavvufî kavramlardır. Yer yer Anadolu Türkçesi'ni hatalı olarak kullanmakla beraber şiirin dış yapısına, özellikle kafiyelerin düzgün olmasına dikkat eden Habîbî, nazım tekniğine hâkimiyet bakımından Osmanlı şairlerinin seviyesine ulaşamamıştır. Çâkerî Sinan Çelebi, Sâfâyî Çelebi, Celâlzâde Mustafa Çelebi, Hayâtî Çelebi ve Tutmacı gibi XVI. yüzyıl şairlerinin Habîbî'ye nazîre yazmaları, onun Osmanlı sahasında belli bir şöhrete ulaştığını göstermektedir. Ancak bu yüzyılda Fuzûlî ve Bakî gibi önemli iki şairin bu dönem şairlerini derinden etkilemesi sonucunda Habîbî de diğer şöhretler gibi tesirini kaybetmiştir.

Habîbî üzerine ilk defa İsmail Hikmet Ertaylan dikkatleri çekmiş ve şairin Azerbaycan'da yeniden tanınmasını sağlamıştır. Daha sonra Azerî araştırmacılarından Selman Mümtaz ve M. Ali Terbiyet şairle ilgili ilk çalışmaları yapmışlar, son yıllarda da Hamit Araslı ile Muhammed Kulızâde bu konuda eserler yazmışlardır (bk. bibi).

Habîbî'nin şiirleri üzerinde en geniş araştırmayı Köprülü yapmıştır. Köprülü, şairin Câmiu'n-nezâir'de yer alan otuz sekiz gazeliyle Fuzûlî'nin tahmîs ettiği gazelini, İsmail Hikmet Ertaylan'ın neşrettiği "Dedim dedi" müseddesini, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 1989) Âlî divanının sonunda Habîbî'ye ait olduğu belirtilen bir kıta ile birlikte yayımlamıştır (DEFM, VIII/5, s. 106-133).

## BİBLİYOGRAFYA

Eğridirli Hacı Kemal, Câmiu'n-nezâir, Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıd, nr. 5782, tür.yer.; Sâm Mirza, Tuḥfe-i Sâmi, Tahran 1313, s. 340; Latîfî, Tezkire, s. 127; Kınalızâde, Tezkire, I, 279-280; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 86a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 410, 411; Fâik Reşad, Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye, İstanbul 1913, s. 348; İsmail Hikmet (Ertaylan), Azerbaycan Edebiyatı Tarihi, Bakü 1928, I, 239-245; a.mlf., "Ḥabîbî", Hayat, III/64, Ankara 1928, s. 4-5; III/66 (1928), s. 6; III/67 (1928), s. 5; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 112; Hamit Araslı, Orta Eserler Edebiyatı: Muhtasar Azerbaycan Edebiyatı Tarihi, Baku 1943, I, 186-188; Muhammed Kulızâde, Azerbaycan Edebiyatı Tarihi, Bakü 1960, I, 340-347; S. M. Onullahî, XIII.-XVII. Asırlarda Tebriz Şehrinin Tarihi, Bakü 1982, s. 110; Halûk İpekten v.dğr., Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 166; Selman Mümtâz, "Sultânü'ş-şuarâ Habîbî", Fukārâ Füyûzâtı, sy. 3, Bakü 1921, s. 31-35; SO, II (1928), s. 109; Köprülüzade Mehmet Fuat, "Habîbî", DEFM, VI/1 (1925), s. 71-77; VIII/5 (1932), s. 86-133; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1927; "Habîbî", TDEA, III, 441.

Sasani Çingiz Sadıkoğlu

# HABÎBULLAH HAN

(ö. 1919)

Afganistan emîri (1901-1919).

1872’de Taşkent’te doğdu. 28 Eylül 1901 tarihinde veliaht ilân edildi ve üç gün sonra da babası Abdurrahman Han’ın ölümü üzerine “Sirâcü’l-mille ve’d-dîn” lakabıyla Afganistan emîri oldu. Bölgenin ve dünyanın en karışık bir döneminde on sekiz yıl emirlik makamında kalan Habîbullah Han, iç ve dış politikada çok önemli faaliyetlerde bulunmuş bir hükümdardır. Genelde babasının politikasını sürdürmekle birlikte yaptığı bazı yeniliklerle ülkesini modernleştirme ve kalkındırma yolunda ciddi adımlar attı. Babasının zamanında yurt dışına kaçanlar için genel af ilân ederek onların Afganistan’a dönmelerini sağladı ve idarede yüksek mevkilere gelmelerine imkân verdi. Bunlardan Nâdir Han genelkurmay başkanlığına tayin edildi. Muhammedzay kabilesinden Mahmud Tarzî ise tercüme dairesi başkanlığına getirildi; daha sonra Habîbullah Han’ın emriyle on beş günde bir yayımlanan Sirâcü’l-aḫbâr gazetesini çıkararak Afgan milliyetçiliğinin gelişmesinde önemli rol oynadı. Diğer taraftan ülkesini modernleştirmeye çalışan Habîbullah Han eğitim, askerlik ve endüstri alanlarında önemli yenilikler yaptı. Bir askerî akademiyle İngiliz-Hint kolejlerine benzer tarzda eğitim yapan Habîbiye okullarını kurdu. On iki sınıftan oluşan bu okullarda İngiliz öğretmenler de istihdam ediliyor ve dinî bilgilerin yanında edebiyat, coğrafya, fizik, kimya, matematik, tarih gibi derslerle Farsça, İngilizce, Urduca ve bazı bölgelerde Peştuca okutuluyordu. Ders kitaplarını hazırlamak için de Dârü’t-te’lîf adıyla heyetler oluşturan Habîbullah Han, hazırlanan kitapları taş basma tekniğiyle çoğalttırdı, ardından da Kâbil’de bir matbaa kurdurarak modern baskı tekniklerini ülkesine kazandırdı. Bu arada Cebelü’s-Sirâc’da ilk hidroelektrik santralini faaliyete geçirirken telefon ve otomobil gibi pek çok çağdaş yeniliği de Afganistan’a getirdi; sağlık, yol ve su hizmetlerinde önemli başarılar elde etti. Ayrıca Osmanlı Devleti’nden subay, doktor ve öğretmen isteyerek ülkenin gelişmesinde onlardan da faydalandı.

Habîbullah Han, politikada ana hatlarıyla babasının uyguladığı İngiliz yanlısı siyaseti sürdürmekle birlikte başlangıçta, Afganistan'ın İngiltere'nin himayesi altına girmesini belgeleyen 12 Kasım 1893 tarihli antlaşmanın bazı maddelerinin yenilenmesine karşı çıktı. Arkasından da yirmi dört ülkede elçilik açacağını ve artık İngiliz yardımı almayacağını açıkladı; ancak sonunda boyun eğerek antlaşmanın bazı küçük değişikliklerle yenilenmesini kabul etmek zorunda kaldı (21 Mart 1905). Bu antlaşmaya göre İngiltere Habîbullah Han'ı Afganistan emîri olarak tanırken Afganistan da dış işlerinde İngiliz himayesinin ve ekonomik yardımlarının devamını kabul ediyordu. Antlaşmanın yenilenmesinden sonra Hindistan genel valisinin daveti üzerine bu ülkeyi ziyaret eden Habîbullah Han gördüğü ilgiden etkilenerek İngiltere ile daha da yakınlaştı. Aynı yıllarda Ruslar da Orta Asya'da toprak kazanma veya en azından nüfuz alanı elde etme çabası içinde idiler ve bu yüzden menfaatleri İngilizler'le çatışıyordu. Bu durumun tehlikeli boyutlara yaklaşması üzerine iki devlet kendi arasında bir antlaşma imzaladı. 31 Ağustos 1907 tarihli bu antlaşma ile Rusya Afganistan'ı nüfuz alanı dışında bırakacağına, İngiltere ise bu ülkeyi işgal ve ilhaktan kaçınacağına, iç işlerine karışmayacağına dair söz veriyordu. Habîbullah Han İran'ı da İngiltere ile Rusya arasında nüfuz alanlarına bölen söz konusu antlaşmaya karşı çıktı.

I. Dünya Savaşı başladığında İngiltere'nin baskısıyla Afganistan'ın tarafsız kalacağını ilân eden (24 Ağustos 1914) Habîbullah Han, Osmanlı Sultanı V. Mehmed'in

halife sıfatıyla cihad ilân etmesi (14 Kasım 1914) karşısında zor durumda kaldı. Afganistan'ı İtilâf devletlerine karşı kendi saflarında savaşa sokmak için Kâbil'e gelen (Eylül 1915) Kâzım Bey ve O. von Niedermeyer başkanlığındaki bir Osmanlı-Alman heyetinin isteklerini reddeden Habîbullah Han, İngilizler'e kendilerine karşı savaşa girmeyeceği güvencesini verdi ve hemen arkasından da yıllardan beri dile getirdiği tam bağımsızlık talebini tekrarlayarak onlardan bu konuyu savaştan sonra halledecekleri sözünü aldı. Ancak mütarekeden iki ay sonra 20 Şubat 1919 günü Celâlâbâd'ın kuzeyinde kışlık sarayının bulunduğu Lagman (Kal'atüssirâc) yakınlarındaki Kelegûş mevkiinde sebebi ve katili tesbit edilemeyen bir suikast sonucu hayatını kaybetti. Yerine oğlu Emânullah

geçti.

## BİBLİYOGRAFYA

W. K. Frazer-Tytler, Afghanistan: A Study of Political Developments in Central Asia, London 1950, s. 178, 179, 192, 194; Mohammed Ali, Afghanistan, Kâbil 1347/1969, s. 171-172; Abdülhay Habîbî, Târîḫ-i Muḫtaṣar-ı Afġanistan, Kâbil 1349/1970, II, 132-133; Asghar N. Bilgrami, Afghanistan and British India: 1793-1907, New Delhi 1972, bk. İndeks; G. P. Tate, The Kingdom of Afghanistan, Karachi 1973, s. 194; Stoddard, Ḥâżirü'l-ʿâlemi'l-İslâmî, II, 209-210; L. Dupree, Afghanistan, Princeton 1973, s. 430-440; M. Munn, Afghanistan, Quetta 1979, s. 250-256; Mehmet Saray, Dünden Bugüne Afganistan, İstanbul 1981, s. 123-132; a.mlf., Türk-Afgan Münasebetleri, İstanbul 1984, s. 23-25; M. Halid Ma'aroof, Afghanistan in World Politics, Delhi 1987, s. 7; "Habîbullah Han", TA, XVIII, 263; Abdülvehhâb Tarzî, "Efganistan", İA, IV, 170; G. Scarcia, "Ḥabīb Allāh Khān", EI² (İng.), III, 13; EBr., I, 244; ABr., X, 232; D. Balland, "Afghanistan", EIr., I, 554.

Recep Uslu

# HABÎBULLAH-ı KANDEHÂRÎ

(bk. KANDEHÂRÎ, Habîbullah).

# HABÎBÜ’s-SİYER

(حبيب السير)

İranlı tarihçi Hândmîr’in (ö. 942/1535-36) Farsça umumi tarihi

(bk. HÂNDMÎR).

# HÂBİL ve KĀBİL

Hz. Adem ile Hz. Havva'nın ilk iki oğlu.

İslâmî kaynaklarda Hâbil olarak zikredilen kelimenin aslı İbrânîce Hebel'dir (Hevel) ve etimolojisi tartışmalıdır. Kelimenin "soluk, nefes, buhar" anlamına geldiği, ebeveyninin kısa ömürlü olacağını önceden sezdiği için ona bu ismi verdiği ileri sürülmüş, ayrıca asıl adının başka olduğu, hayatı bir nefes ve bir buhar gibi çabuk bittiği için daha sonra kendisine bu adın verildiği rivayet edilmiş, fakat bu rivayetler kabul görmemiştir. Kelimenin Akkadca'da "oğul" anlamına gelen ablu *aplu veya hablu* habaldan gelme ihtimali daha kuvvetlidir (DB, I/1, s. 28; IDB, I, 4). İslâmî kaynaklarda Kābil olarak geçen kelimenin aslı ise, Tevrat'ın Türkçe tercümesinde Kain şeklinde belirtilmekle birlikte İbrânîce'de Ḳâyin'dir. Tevrat'ta Kâin adı ile "dünyaya getirmek, kazanmak" anlamındaki ḳâna kelimesinin türevi olan kaniti yanyana kullanılmıştır. Eğer Kâin'in kökü kânâ ise o takdirde Kâin "dünyaya getirilmiş, döl, çocuk" anlamına gelir. Kelimenin kökünün kyn olması halinde "maden işinde çalışan, demirci" anlamını ifade eder ve Ârâmîce'deki kainâyâ ile Arapça'daki kayn kökleriyle birleşir. Bazı İslâmî kaynaklarda Kābil adı Kayn veya Kāyin olarak geçmektedir (Taberî, Târîḫ, I, 137).

Tevrat'a göre (Tekvîn, 4/1-2) Kābil Hz. Âdem ile Havva'nın ilk, Hâbil ise ikinci oğludur. Hâbil koyun çobanı, Kābil ise çiftçi olmuş, bir müddet sonra Kābil toprağın mahsulünden, Hâbil de sürünün ilk doğanlarından ve yağlarından rabbe takdime sunmuş, fakat rab Hâbil'in takdimesini kabul etmiş, Kābil'inkine bakmamıştır. Buna çok öfkelenen Kābil, rabbin ikazına rağmen kardeşi Hâbil'i öldürmüştür. Bunun üzerine rab Kābil'in toprak tarafından lânetlendiğini, yeryüzünde kaçak ve serseri olarak yaşayacağını bildirmiş, ancak bu suç sebebiyle öldürülme ihtimaline karşılık kendisine güvence vermiştir. Bundan sonra Kābil Aden'in doğusundaki Nod diyarında yaşamıştır (Tekvîn, 4/1-24). Yahudi literatüründe Kābil'in Hâbil'i öldürmesine toprak kavgasının sebep olduğu da ileri sürülmüştür (EJd., V, 23).

Hâbil-Kābil hadisesi Kur'ân-ı Kerîm'de isim verilmeden şu şekilde nakledilir: "Onlara Âdem'in iki oğlu hakkındaki haberi gerçek olarak oku. Hani her biri birer kurban sunmuşlardı da birinden kabul edilmiş, ötekinden kabul edilmemişti. -Kurbanı kabul edilmeyen-, 'Seni öldüreceğim' demişti. O da, 'Allah sadece muttaki olanlardan kabul eder. Andolsun sen beni öldürmek için bana elini uzatsan da ben seni öldürmek için elimi uzatmam. Ben âlemlerin rabbinden korkarım. Ben dilerim ki sen benim günahımı da kendi günahını da yüklenesin ve cehennem halkından olasın. Zalimlerin cezası budur' dedi. Nefsi kendisini kardeşini öldürmeye yöneltti ve nihayet onu öldürdü; böylece ziyana uğrayanlardan oldu. O anda Allah bir karga gönderdi. Karga ona, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini göstermek için yeri eşeliyordu. 'Yazık bana, şu karga kadar bile olmaktan, kardeşimin cesedini gömmekten âciz miyim!' dedi; sonunda da pişmanlık duyanlardan oldu" (el-Mâide 5/27-31). Hadislerde de, "Haksız yere öldürülen hiçbir kimse yoktur ki onun kanından Âdem'in birinci oğluna bir pay ayrılmasın. Zira cinayeti âdet edenlerin ilki odur" denilerek bu olaya atıfta bulunulmuştur (Müsned, I, 383, 430, 433; Buhârî, "Cenâ᾽iz", 33, "Enbiyâ᾽", 1, "Diyât", 2, "İʿtiṣâm", 15; Müslim, "Ḳasâme", 27; İbn Mâce, "Diyât", 1; Tirmizî, "ʿİlim", 14; Nesâî, "Taḥrîm", 1).

Tevrat'ta Kābil'in takdimesinin rab tarafından niçin kabul edilmediği belirtilmemekte, fakat Pavlus, Hâbil'in ihlâs ve inancıyla Kābil'den daha iyi kurban takdim ettiği için onun takdimesinin kabul edildiğini ifade etmektedir (İbrânîler'e Mektup, 11/4). Kilise babalarının çoğunluğu, Kābil'in Hâbil'e olan düşmanlığının çok daha önceden mevcut olduğuna, bundan dolayı takdimesinin kabul edilmediğine inanır. Ayrıca Tanrı'ya pek değerli olmayan şeyler takdim ettiği için bunların kabul edilmediği de söylenmiştir. Tanrı'nın, Hâbil'in kurbanını kabul ettiğini nasıl bildirdiği meselesine gelince, Theodotion versiyonuna göre bu, Hâbil'in takdimelerinin semadan gelen bir ateşle kuşatılması suretiyle gösterilmiştir. Kilise babalarının çoğu da bu görüşe katılmaktadır. Bazıları ise takdimenin kabul edilmesinin alâmeti olmak üzere Hâbil'in mal ve mülkünün arttığını söylemişlerdir (DB, I/1, s. 28).

Hâbil'in ne kadar yaşadığı, evlenip evlenmediği, çocuklarının olup olmadığı gibi hususlarla ilgili Kitâb-i Mukaddes'te bilgi yoktur.

Ahd-i Atîk'te yukarıda söylenenlerin dışında başka bilgi bulunmamasına karşılık Ahd-i Cedîd Hâbil'e oldukça geniş yer vermiştir. Kilise babaları Hâbil'i Îsâ Mesîh'in âdeta bir benzeri olarak görmüşler; mâsumiyeti, çobanlık yapması, kıskanılması, Tanrı tarafından takdimesinin kabul edilmesi, ıstıraplı ölümü gibi hususlarda Îsâ'ya benzerliğini vurgulamışlardır. Bu meziyetleri sebebiyle Îsâ onu peygamberler arasında saymıştır (Matta, 23/35). Pavlus da Hâbil'in öfke sonucunda dökülen kanı ile Îsâ'nın rabbin

izzeti için dökülen kanını karşılaştırır (İbrânîler'e Mektup, 12/24).

Kābil Ahd-i Cedîd'de işleri kötü, şerirlerden olan (Yuhanna'nın I. Mektubu, 3/12), kötü insanların yolunda yürüdükleri kişi (Yahuda'nın Mektubu, 11), salih olmayan, samimiyetsiz bir insan (İbrânîler'e Mektup, 11/4) olarak gösterilmektedir. Kilise babaları Kābil'i iyi insanlara zulmeden, Tanrı ülkesiyle mücadele eden ve kötülük sembolü olan Bâbil'in kurucusu sayarlar (DB, II/1, s. 40).

Hâbil ve Kābil kıssası Kur'ân-ı Kerîm'de özlü bir şekilde nakledilirken gerek tarih ve tefsir kitaplarında, gerekse kısas-i enbiyâ türünden eserlerde ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Bu bilgilere göre Hz. Havva biri kız, biri erkek olmak üzere her batında iki ve toplam yirmi batında kırk çocuk dünyaya getirmiş, sadece Hz. Şît tek doğmuştur. İlk batında doğan çocuklar Kābil ve Aklîmâ, ikinci batında doğanlar Hâbil ve Lebûda'dır. Hz. Âdem ile Havva'nın ilk çocukları bir rivayete göre cennetten yeryüzüne indikten 100 yıl sonra, başka bir rivayete göre Kābil ve ikizi cennette, Hâbil ve ikizi ise yeryüzüne indikten sonra doğmuştur.

Âdem ile Havva'nın çocukları birbirleriyle evlenmiştir. Ancak ikizlerin evliliği yasak olduğundan her batnın erkeği bir diğer batnın kızıyla evlenebiliyordu. Evlilik çağına geldiklerinde Hz. Âdem Hâbil'in ikizi Lebûda'yı Kābil'le, Kābil'in ikizi Aklîmâ'yı da Hâbil'le evlendirme hususunda Allah'tan emir aldı. Aklîmâ çok güzeldi. Evlilik söz konusu olunca Kābil buna itiraz etti; kendi ikizinin diğerinden daha güzel olduğunu, öte yandan kendilerinin cennette doğduklarını söyleyerek Hâbil'in kız kardeşiyle evlenmesine karşı çıktı. Bunun üzerine Hz. Âdem Hâbil ve Kābil'den Tanrı'ya birer kurban takdim etmelerini, hangisinin

kurbanı kabul edilirse onun haklı olacağını söyledi. O dönemlerde kurbanın kabul edildiğinin alâmeti semadan inen bir ateşin takdimeyi yok etmesiydi; kabul edilmeyen takdimeyi ise yırtıcı hayvanlar yiyordu. Kābil, ziraat ürünlerinin en kötüsünden az bir miktar takdim etti. Ayrıca takdimenin kabul edilip edilmemesinin önemli olmadığını ve kız kardeşinin asla başkasıyla evlenemeyeceğini düşünüyordu. Hâbil ise sürüsünün en iyilerinden besili bir koç ile süt ve yağ takdim etti; içinden de Allah'ın emrine boyun eğmeyi ve rızâsını kazanmayı arzu ediyordu. Her iki kardeş takdimelerini bir dağın tepesine koydular. Semadan bir ateş inerek Hâbil'in takdimelerini yedi; fakat Kābil'in takdimelerine dokunmadı. Bunun üzerine Kābil öfkelendi ve kardeşine kin duymaya başladı. Diğer taraftan Hz. Âdem Kabe'yi ziyaret için Mekke'ye gitmeyi düşünüyordu. Yola çıkmadan önce oğlu Hâbil'i (veya çocuklarını) semanın, yerin ve dağların himayesine bırakmak istedi; fakat onlar kabul etmediler. Bunun üzerine Hâbil'in korunmasını Kābil'den isteyince o bunu kabul etti. Bu rivayeti nakledenler, "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arzettik; onu yüklenmekten kaçındılar, sorumluluğundan korktular; fakat onu insan yüklendi; çünkü o çok zalim, çok cahildir" (el-Ahzâb 33/72) meâlindeki âyetten maksadın bu hadise, emaneti yüklenen insanın ise Kābil olduğunu söylerler.

Hz. Âdem gidince Kābil Hâbil'e, "Seni öldüreceğim, çünkü Allah senin kurbanını kabul etti, benimkini kabul etmedi; üstelik sen benim güzel ikizimle de evleneceksin" dedi. Hâbil ise bunda kendisinin bir suçu olmadığını, Allah'ın ancak müttakilerin takdimesini kabul ettiğini, yine de öldürmeye kararlı ise kendisine karşılık vermeyeceğini söyledi ve kardeşinin yanından kaçtı. Kābil onu aramaya koyuldu. Nihayet bir gün Hâbil uyurken Kābil onu buldu ve bir taşla başına vurarak yirmi yaşındaki kardeşini öldürdü. Bir rivayete göre Kābil kardeşini nasıl öldüreceğini bilemediğinden İblîs bir kuşun başını taşla ezmek suretiyle ona yol gösterir. Ayrıca Kābil, kardeşi ilk öldürülen insan olduğu için cesedi ne yapacağını bilemez; onu yırtıcı hayvanlardan korumak için bir torba içine koyarak bir yıl boyunca taşır. Sonunda Allah iki karga gönderir. Birbirine hücum eden iki kargadan biri diğerini öldürür ve toprağa gömer. Bunu gören Kābil, "Yazık bana, şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini bile gömemedim!" der. Kābil Hâbil'i öldürünce yeryüzü yedi gün boyunca sallanır ve daha sonra toprak Hâbil'in kanını emer. Allah Kābil'e, "Kardeşin Hâbil nerede?" diye sorar; Kābil, "Bilmiyorum, ben onun bekçisi değilim" der. Bunun

üzerine Allah, “Kardeşinin kanı topraktan bana sesleniyor; kardeşini niçin öldürdün?” der; Kābil de, “Eğer onu öldürdüysem kanı nerede?” diye karşılık verir. Bundan sonra Allah yeryüzüne kan emmeyi yasaklar.

Bazı İslâmî kaynaklardaki rivayetlere göre Hâbil’in öldürülmesinden beş yıl sonra Şît dünyaya gelmiştir. Kābil ise cinayetin ardından kız kardeşi Aklîmâ’yı da alarak Aden’e gitmiş, burada İblîs karşısına çıkarak, “Ateş kardeşinin kurbanını yedi, çünkü o ateşe tapıyor ve ona hizmet ediyordu; sen de bir âteşkede yap” demiş, Kābil de İblîs’in dediğini yapmıştır. Kābil sonunda âmâ olan oğlu tarafından öldürülmüştür. Çocukları oyun aletleri yapmışlar, cenk ve boru çalmışlar, içki içmiş, zina etmiş, ateşe ve putlara tapmışlar, nihayet tufanda boğulmuşlardır (Sa‘lebî, s. 33-36).

Tarih ve tefsir kitaplarında yer alan bu tür rivayetler genellikle yahudi ve hıristiyan menşelidir. Kābil ile ikizinin cennette, Hâbil ile ikizinin yeryüzünde doğdukları, iki kızdan daha güzel olanı kimin alacağını tesbit için kurban takdim ettikleri, Hâbil’in öldürülmesiyle ilgili olarak Kābil’in İblîs’i örnek aldığı şeklindeki rivayetler Tevrat tefsirlerinde de yer almaktadır. Apokrif kabul edilen, hem Süryânîce hem de Arapça nüshaları bulunan “Hazineler Mağarası” (La caverne des trésors) adlı kitapta da aynı bilgiler bulunmaktadır (DBS, I, 112-113).

Hâbil-Kābil kıssasına dair Tevrat’ta yer alan ayrıntılı bilgiler arasında tutarsızlıklar olduğu görülür. Meselâ Tevrat’a göre, Kābil Hâbil’i öldürdükten sonra insanların kendisinden öç almasından korkmuş ve “Kim beni bulursa öldürecek” demiştir (Tekvîn, 4/14). Halbuki Tevrat’ın aynı bölümünde, o sırada yeryüzünde yalnızca Âdem ve Havva ile oğulları Hâbil ve Kābil’in mevcut olduğu kaydedilmektedir. Öte yandan yine Tevrat’ta Kābil’in Nod diyarına gidip orada bir şehir kurduğu, torunlarından Tubal-Kâin’in tunç ve demircilikle uğraştığı, Kābil’in yeryüzünde medeniyeti ilk başlatan soyun atası olduğu belirtilmektedir (Tekvîn, 4/16-22). Bu bilgiler de insanların yerleşik hayata geçip şehirler kurmalarının ve madenciliğin çok daha sonraki dönemlerde ortaya çıktığı gerçeğiyle çelişmektedir.

Tevrat’la ilgili tenkidî inceleme faaliyeti ve ilmî araştırmalar, Hâbil-Kābil kıssasının birbirinden tamamıyla farklı iki ayrı kaynak ve rivayetin bir araya getirilmesiyle oluştuğunu ortaya koymuştur. Buna göre kıssanın ikinci

bölümü (Tekvîn, 4/16-22), Kenî klanının erken tarihiyle ilgili geleneğin bir parçasıdır. Bu bölüm, kıssada mevcut gelişmiş bir cemiyet, teşkilâtlı bir ibadet hayatı, Kâin'i öldürebilecek diğer insanlar ve onu koruyacak bir klan gibi unsurlar sebebiyle Âdem'in çocuklarından ziyade Kenîler'in atasını ifade eder görünmektedir (La sainte bible, s. 12). Ancak burada da

gerçek dışı bilgiler mevcuttur. Kenîler göçebe ya da yarı göçebe çadır halkı oldukları halde kıssanın bu bölümünde Kenî klanı, coğrafî konumu tesbit edilemeyen bir bölgenin (Tevrat'taki Nod diyarı) yerleşik halkı, bu klanın atası da bir kent kurucusu olarak gösterilmektedir.

Yukarıdaki tenkitler ışığında Tevrat'ta yer alan Hâbil-Kābil kıssasının yorumu şu şekilde yapılmaktadır: Kıssada ziraatla meşgul olan Kābil'in hayvancılık yapan Hâbil'le çatışması söz konusudur. Bu ise toprağı işleyen çiftçi ile göçebe çoban arasındaki mücadeleyi göstermektedir. Nitekim Sümer mitolojisinde aynı temaya rastlanır ve Hâbil-Kābil kıssası, çoban tanrı Dumuzi ile çiftçi tanrı Enkimdu'nun tanrıça İştar'ın sevgisini kazanabilmek için yarışa girdiklerini, armağanlar sunduklarını anlatan "Dumuzi ile Enkimdu" efsanesine benzemektedir (Hooke, s. 145). Kābil'in Hâbil'i öldürmesi ise dinî bir merasimin uygulanmasıdır. Şöyle ki: Kābil ve Hâbil, kendi kurban törenlerini yerine getiren iki topluluk türünü ifade etmektedir. Çiftçinin adağı kabul edilmemiştir. Bu da ürünün iyi olmadığı bir yılı göstermektedir ve kefâret niteliğinde bir töreni gerektirmekte, toprağın kurban kanıyla sulanarak verimli kılınması amaçlanmaktadır. Kâin'in Tevrat'ta yer alan, "Tarlaya gidelim" ifadesi, Sümer mitosunda çiftçinin çobanı tarlaya çağırmasıyla aynıdır. Kābil Hâbil'i öldürmek suretiyle toprağın verimli kılınmasını amaçlayan kurban merasimini yerine getirmiş, ancak bunu yapmakla kendini de murdar etmiş ve murdarlığından arınıncaya kadar topluluktan uzaklaştırılmıştır. Onun suçu ferdî değil kolektiftir. Kābil, topluluk yararına bir eylemi yerine getiren din adamı veya kutsal kişidir; bu sebeple de dokunulmazlığı vardır. Tevrat'taki kıssada Tanrı'nın bir taraftan Kâin'i lânetlemesi, diğer taraftan öldürülmemesi için koruyucu bir işaret koyarak kendi himayesi altına alması bu şekilde yorumlanmaktadır. Olayı böyle açıklayanlara göre Tevrat'taki Hâbil-Kābil kıssası, dinî amaçlı öldürme ve bunun sonucunda katilin sürgün edilmesini, göçebe topluluklarda kan gütme davalarının menşeini, son olarak da medeniyetin kaynağı hakkında en eski Sâmî kavimler arasında mevcut

birçok gelenekten sadece birine ait olan soy ağacı listesini ihtiva eden bir rivayetler karışımıdır (a.g.e., s. 143-150).

Kitâb-ı Mukaddes'te ve Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bu kıssaya benzer bazı unsurların eski medeniyetlerin mitolojilerinde de bulunması, bu kıssada anlatılanların efsanevî olaylar ve kişiler olduğunu göstermez. Aynı hadisenin uzun tarihî seyir içerisinde çeşitli çevre ve kültürlerde farklılık kazanması tabiidir ve bu değişik varyantların temelde mevcut bir tarihî hadiseye bağlı olduğunu gösterir ki ilâhî dinlere göre insanlığın başlangıcı, söz konusu kıssa kahramanlarının da atası olan Âdem ile Havvâ'dır. Kıssanın Tevrat'taki şekli Kur'an'a göre çok ayrıntılıdır ve muhtemelen kutsal metin yazarı ulaşıp derleyebildiği çeşitli rivayetleri ve farklı unsurları hikâyeye katmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 383, 430, 433; Buhârî, "Cenâʾiz", 33, "Enbiyâʾ", 1, "Diyât", 2, "İʿtiṣâm", 15; Müslim, "Ḳasâme", 27; İbn Mâce, "Diyât", 1; Tirmizî, "İʿlim", 14; Nesâî, "Taḥrîm", 1; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), VI, 119-129; a.mlf., Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 137-145; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 33-36; Elmalılı, Hak Dini, III, 1652-1656; E. Palis, "Abel", DB, I/1, s. 28-30; a.mlf., "Cain", a.e., II/1, s. 37-40; L. Hicks, "Abel", IDB, I, 4; a.mlf., "Cain", a.e., I, 482; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Leipzig 1926, s. 131; H. Speyer, Die Biblischen Erzaehlungen im Qoran, Darmstadt 1961, s. 84-88; La sainte bible, Paris 1961, s. 12; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, Ankara 1979, s. 272-278; M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, Paris 1984, I, 180; J. B. Frey, "Adam (Livres apocryphes sous son nom)", DBS, I, 112-113; S. H. Hooke, Ortadoğu Mitolojisi (trc. Alâeddin Şenel). Ankara 1991, s. 143-152; J. Grattepanche, "Cain et Abel dans les légendes islamiques", Orientalia Loveni-ensia Periodica, XXIV, Leuven 1993, s. 133-142; Ed., "Abel", EJd., II, 58-59; N. M. Sarna v.dğr., "Cain", a.e., V, 20-25; M. Fishbane, "Cain and Abel", ER, III, 2-3.

Ömer Faruk Harman

# HABÎR

(الخبير)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "bir nesneyi gereğince bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak" anlamına gelen hubr (hibre) masdarından sıfat olup "bilen, bir nesnenin mahiyetine ve iç yüzüne vâkıf olan" demektir. Kelimenin kökünde, bir şeyin asıl yapısını ve iç yüzünü öğrenmek için onu duyu organlarıyla algılayıp denemek ve elde edilen bilgileri akıl süzgecinden geçirip bir sonuca bağlamak mânası bulunduğu gibi haber yoluyla bilgi edinmek mânası da vardır. Şüphe yok ki bu bilgi vasıtalarının hiçbiri Allah için söz konusu değildir. Ancak hadis olarak da rivayet edilen, "Hiçbir zaman haber duyu seviyesinde bilgi sağlayamaz" sözüne göre (bk. Müsned, I, 215, 271), Allah'a nisbet edilen "hubr" kavramında, duyularla algılanmış gibi her şeyin gerçekliğinden ve genellikle insanlara gizli kalan iç yüzünden haberdar olma mânası mevcuttur. Habîr isminin "haberdar eden" (muhbir) anlamına da gelebileceği kaydedilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de bir âyette hubr masdarı, kırk dört âyette de habîr ismi Allah'a nisbet edilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḫbr" md.). Habîr yirmi altı âyette, Allah'ın, insanların yaptıkları her şeyden ve kıyametteki durumlarından haberdar olduğu mânasını ifade etmekte ve daha çok müjdeleyici bir üslûp taşımaktadır. Beş âyette, "yaratılmışların ihtiyacını en ince noktasına kadar bilip sezilmez yollarla karşılayan" mânasındaki latîf, yine beş âyette "gören" mânasındaki basîr, dört âyette "bütün emirleri ve işleri yerli yerinde olan" anlamındaki hakîm, dört âyette de "hakkıyla bilen" anlamındaki alîm ismiyle birlikte kullanılmıştır. Kelimenin bu kullanılışlarının mânasına zenginlik kattığı, onu pekiştirip açıklığa kavuşturduğu görülmektedir.

Hubr kökünden türemiş çeşitli kelimeler hadislerde de Allah'a nisbet edilmiştir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḫbr" md.). Habîr ismi esmâ-i hüsnâ listesine yer veren rivayetlerde geçtiği gibi (İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10;

Tirmizî, “Daʿavât”, 82) başka hadis metinlerinde de yer almaktadır (Müsned, III, 17; VI, 221; Müslim, “Cenâʾiz”, 103).

Kur’ân’da ve hadislerde Allah’a nisbet edilen isimler içinde ilim kavramını ifade

eden birçok kelime bulunmaktadır. İlim sıfatının İslâm ilahiyatında büyük bir önem taşıdığı bilinmektedir. Kur’an’da habîr gibi bir mâna taşıyıp Allah’a ilim izâfe eden kavramlardan biri de “haber vermek” anlamındaki tenbie kökünden türemiş yirmi altı kadar fiil sigasıdır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nbʾe” md.). Ayrıca “hikâye etmek, anlatmak, haber vermek” anlamına gelen kasas kökünden türemiş on dört kadar fiil sigası ile ahbâr, enbâ’ kelimeleriyle bağlantılı olarak kullanılan vahy kökenli bazı fiiller de (evhâ, nûhî) haber niteliği taşıyan ilâhî ilim kavramlarını ifade etmektedir (bk. a.g.e., “ḳṣṣ”, “vḥy” md.leri). “İlmiyle her şeyi kuşatan, kudret ve iradesiyle her şeye hâkim olan” mânasındaki muhît ismi, doksan dokuz ismi ihtiva eden esmâ-i hüsnâ cetvelinde yer almamakla birlikte habîr ismini destekleyici mahiyette sekiz âyette zât-ı ilâhiyyeyi nitelemekte, beş âyette de fiil sigasıyla Allah’a nisbet edilmektedir (a.g.e., “ḥvt” md.).

Esmâ-i hüsnâyı kendine has bir yöntemle gruplandıran Gazzâlî, habîrle birlikte dört ismin ilim kavramı etrafında halkalandığını kabul etmiştir. Ona göre alîm ismi mutlak mânada ilme delâlet eder. Habîr, ilmin duyularla algılanamayan bâtınî kısmını, şehîd de algı alanına yönelik kısmını ifade eder. Hakîm bilineceklerin en şereflilerine yönelik iken muhsî, ayrıntıları sınırlı bulunan konulan aydınlatan bir isimdir (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 37, 173). Bütün bunlardan başka esmâ-i hüsnâ cetvelinde yer alan, “ilmi ve merhameti her şeyi kuşatan” anlamındaki vâsi‘ ismi de habîr grubu içinde mütalaa edilmelidir.

Habîr Allah’ın zatî isimleri grubunda yer alır. Ebû Abdullah el-Halîmî ve onun görüşünü aynen aktaran Ebû Bekir el-Beyhakī, söz konusu ismin bağlı bulunduğu ilim sıfatını ulûhiyyetin temel niteliklerinden kabul ettikleri için olmalıdır ki habîri teşbihi nefyeden selbî isimler (veya sıfatlar) grubundan saymışlardır (el-Minhâc, I, 199-200; el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, I, 90). Ebû Bekir İbnü’l-Arabî ise “haberdar eden” mânasını da göz önünde bulundurarak onu zâtî-sübûtî sıfatlar arasında zikretmiştir (el-Emedü’l-aḳṣâ, vr. 67b-68b).

Naslarda Allah’a nisbet edilen, yüce yaratıcıyı niteleyip tanıtan ve dolayısıyla O’nu mânen insanlara yaklaştıran isim ve sıfatların her biri mümin üzerinde değişik etkiler yapar. Abdülkerîm el-Kuşeyrî’ye göre habîr isminin kul üzerindeki tesiri, bütün davranışlarına vâkıf bulunan Cenâb-ı Hakk’a olanca samimiyetiyle güvenip teslim olmak ve her şeyin O’ndan geleceği şuuruna sahip olmaktır. Öyle ki bu mertebeye erişen kul ihtiyaç ve dileklerini diliyle ifade etmez, sadece kalbinden geçirmekle yetinir (et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr, s. 54). Gazzâlî ise habîr isminin bir yöntem olarak kullanılmasını önerir. Mümin kul bu ismin ışığı altında kendi varlığını, özellikle psikolojik yapısını teşhis etmeli ve içinde barınan hayvanî duygulara karşı cephe alarak onları yenmeli, hile ve tuzaklarından sürekli olarak korunmalıdır. Böyle kullar habîr ismini almaya bile lâyıktır (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 112).

## BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫbr” md.; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, “ḫbr” md.; Kāmus Tercümesi, “ḫbr” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḫbr” md.; M. F. Abdüibâkī, el-Muʿcem, “ḫbr”, “ḥvt”, “ḳṣṣ”, “nbʾe”, “vḥy” md.leri; Müsned, I, 215, 271; III, 17; VI, 221; Müslim, “Cenâʾiz”, 103; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1399/1979, s. 45; Zeccâcî, Iştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 127-128; Ebû Süleyman el-Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿaʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1994 → Dımaşk, ts. (Dârü’s-Sekāfeti’l-Arabiyye). s. 63; Halîmî, el-Minhâc, I, 199-200; İbn Fûrek, Mücerredü’l-maḳālât, s. 53; Bağdadî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, vr. 104b; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât (İmâdüddin), I, 90; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 54; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 37, 112, 137, 173; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 67b-68b; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 255-256; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, II, 236-238.

Bekir Topaloğlu

# HABÎS

(الخبيث)

Pis, iğrenç veya zararlı olduğu için insan tabiatının hoşlanmadığı, aklın ve dinin benimsemediği şeyler hakkında kullanılan bir Kur’an tabiri.

Hubs (habâset) kökünden gelen habîs kelimesi, genellikle “değersiz ve bayağı oluşu sebebiyle hoşa gitmeyen somut veya soyut varlık, durum” şeklinde tarif edilmiştir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫbs̱” md.). Bu genel anlamdan hareketle kelime kötü insan, kötü evlât, şer, kâfir, şeytan, bozuk iş, haram, kötü kokulu yiyecekler için de kullanılmıştır (Lisânü’l-ʿArab, “ḫbs̱” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ḫbs̱” md). Kur’ân-ı Kerîm’de daha çok “güzel, hoş, temiz” gibi anlamlara gelen ve karşıtı olan tayyib kelimesiyle birlikte yer almaktadır.

Habîs, Kur’an’da bazı nesnelerdeki pisliği ve iğrençliği ifade ettiği gibi yanlış inancı, kötü sözleri ve bayağı davranışları sebebiyle kendisinden nefret edilen insanlar için de kullanılmaktadır. “Kötü kadınlar (habîsât) kötü erkeklere, kötü erkekler de kötü kadınlara yaraşır” (en-Nûr 24/26) meâlindeki âyet bunu göstermektedir. Kur’an, Allah’a kulluk etmeyip bazı yaratıkları, bayağı varlıkları O’na ortak koşanları ve münafıkları “neces” ve habîs olarak nitelemiştir (Âl-i İmrân 3/179; et-Tevbe 9/28). “Habîs bir söz, yerinden sökülmüş habîs (verimsiz) bir ağaca benzer” (İbrâhîm 14/26) ifadesinde habîs sözün “edep dışı veya gerçeğe aykırı söz”, ayrıca mecazi olarak “inkâr mânası taşıyan söz” anlamına geldiği belirtilmiştir. Özellikle eski bir kavim arasında yaygın olan cinsî sapıklığın “habâîs” kelimesiyle nitelenmesi, bu kavramın Kur’an’daki asıl kullanılış gayesinin insan fıtratına, ahlâka ve geleneğe aykırı davranışların vicdanlarda meydana getirdiği tiksintiyi ifade etmek olduğunu ortaya koymaktadır.

İslâmiyet’e göre varlıklar ya tabiatları veya nitelikleri dolayısıyla habîs sayılır. Meselâ dışkı, idrar, akmış kan, leş vb. şeyler tabiatları itibariyle habîstir; soğan, sarımsak gibi maddeler ise asılları itibariyle temiz olmakla birlikte çevredekileri rahatsız eden kokuları yüzünden habîs sayılmıştır (bk.

Müslim, “Mesâcid”, 78). Aynı şekilde mal ve mülk edinme aslen meşru olmakla birlikte kazanç yolları bakımından habîs olabilir. Nitekim Kur’an’da zimmete geçirilen yetim malı habîs kelimesiyle ifade edilmiştir (bk. en-Nisâ 4/2). Aynı mecazi kullanıma başka âyetlerde ve hadislerde de rastlanmaktadır (meselâ bk. el-Mâide 5/100; el-A‘râf 7/157; Müslim, “Müsâḳāt”, 41; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 38; Tirmizî, “Büyûʿ”, 46).

## BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ “ḫbs̱” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫbs̱” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḫbs̱” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 406; Tâcü’l-ʿarûs, “ḫbs̱” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḫbs̱” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḫbs̱” md.; Müslim, “Mesâcid”, 78, “Müsâḳāt”, 41; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 38; Tirmizî, “Büyûʿ”, 46; Fettenî, Mecmaʿu biḥâri’l-envâr fî ġarâʾibi’t-tenzîl ve leṭâʾifi’l-aḫbâr (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Medine 1415/1994, II, 7-8; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, IV, 187; VII, 37; IX, 81; T. İzutsu, Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kauramlar (trc. Selâhattin Ayaz), İstanbul, ts., s. 308-310.

M. Zeki Duman

# HÂBİS b. SA‘D

(حابس بن سعد)

Hâbis b. Sa‘d b. Münzir el-Cermî et-Tâî (ö. 37/657)

Sıffîn Savaşı’nda Muâviye’nin yanında yer alan kumandanlardan biri.

Adı Hâbis b. Rebîa olarak da kaydedilmekle birlikte İbn Hibbân, Hâbis b. Sa‘d ile Hâbis b. Rebîa’nın ayrı kişiler olduğunu belirtir (eṯ-Ṯiḳāt, III, 94-95). Dımaşklılar’ın Yemânî nisbesiyle andığı Hâbis’in sahâbî mi, yoksa muhadramûn*dan mı olduğu konusunda ihtilâf vardır. İbn Sa‘d ve Ebû Zür‘a onu Dımaşk’a yerleşen sahâbîler arasında saymaktadırlar. Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl’de sahâbîleri zikretmemekle birlikte eserine Hâbis’i almış ve sahâbî olduğu konusundaki görüşün zayıflığını belirtmişse de (I, 428) el-Kâşif (I, 135) ve Tecrîdü esmâʾi’ṣ-ṣaḥâbe (I, 94) adlı kitaplarında onun sahâbî olduğunu söylemiştir. İbn Hacer, Hâbis’i el-İṣâbe’ye almakla beraber (I, 272), Taḳrîbü’t-Tehẕîb’de onun muhadramûndan olduğunu kaydetmiş (1, 137), Tehẕîbü’t-Tehẕîb’de de sahâbî olmadığı yönündeki kanaatini belirtmiştir (11, 127).

Hz. Ebû Bekir devrinde Medine’ye gelen Hâbis b. Sa‘d, yine onun hilâfeti zamanında Dımaşk’a gitti. Rivayete göre, Hz. Ömer Hâbis’i Humus kadılığına tayin etmek isteyince ona kadı olduğu zaman nasıl hüküm vereceğini sormuş. Hâbis ictihad edeceğini ve maiyetindekilerle istişarede bulunacağını söylemiş, Hz. Ömer de kendisini bu göreve tayin etmiştir. Ancak Hâbis Hz. Ömer’in yanından ayrıldıktan az sonra bir rüyasını anlatmak üzere geri dönmüş, rüyasında güneşin meleklerden meydana gelen büyük bir toplulukla birlikte doğudan, ayın da büyük bir yıldız topluluğuyla birlikte batıdan geldiğini söylemiştir. Hz. Ömer’in, kendisinin hangi grubun yanında yer aldığını sorması üzerine ay ile beraber olduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, “Sen silinip yok olanla berabersin” diyerek onu tayin etmekten vazgeçmiştir. Hâbis b. Sa‘d, Sıffîn Savaşı’nda Muâviye tarafında yer alarak Tay kabilesinin sancaktarlığını yapmış ve bu savaşta hayatını kaybetmiştir (Rebîülevvel 37/Eylül 657).

Hâbis b. Sa‘d, Hz. Fâtıma ve Ebû Bekir’den hadis rivayet etmiş, kendisinden de Ebü’t-Tufeyl, Cübeyr b. Nüfeyr ve başkaları rivayette bulunmuştur. Dârekutnî’nin meçhul* ve metrûk* dediği Hâbis’in bir rivayeti Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde bulunmaktadır (IV, 105, 109).

## BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 51; Müsned, IV, 105, 109; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 431-432; Buhârî, et-Târûḫu’l-kebîr, III, 108; Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 171; İbn A‘sem el-Kûfî, el-Fütüḥ, Beyrut 1406/1986, II, 397; İbn Ebû Hatim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 292; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, III, 94-95; Ebû Nuaym, Maʿrifetü’ṣ-ṣaḥâbe, TSMK, Ahmed III, nr. 499, I, vr. 194a; İbn Hazm, Cemhere, s. 403; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 359-360; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, I, 375-376; a.mlf., el-Kâmil, III, 325; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 428; a.mlf., el-Kâşif (Lecne), I, 135; a.mlf., Tecrîdü esmâʾi’ṣ-ṣaḥabe, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), I, 94; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 261; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 272; a.mlf., Taḳrîbü’t-Tehẕîb, I, 137; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, II, 127; Vefâ Fehmî es-Sindyûnî, Şiʿru Ṭay ve aḫbâruhâ fi’l-Câhiliyye ve’l-İslâm, Riyad 1403/1983, II, 560-561; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara, ts. (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), s. 69-70, 110, 149.

Saffet Köse

# HABLULLAH

(حبل الله)

Genellikle Kur’ân-ı Kerîm’i ifade ettiği kabul edilen bir Kur’an tabiri.

Sözlükte “ip, bağ; sebep, vasıta; damar” gibi mânalara gelen habl kelimesi mecazi olarak “ahid, zimmet, eman” anlamlarında da kullanılmaktadır (Lisânü’l-ʿArab, “ḥbl” md., Tâcü’l-ʿarûs, “ḥbl” md.).

Habl Kur’ân-ı Kerîm’de ikisi çoğul (hibâl) olmak üzere yedi yerde geçmektedir. Bunlardan üçü “ip” (Tâhâ 20/66; eş-Şuarâ 26/44; Tebbet 111/5), ikisi “ahid ve zimmet” (Âl-i İmrân 3/112), biri de “damar” (Kāf 50/16) mânasında kullanılmıştır (İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 242). Âl-i İmrân sûresinin 103. âyetinde geçen “hablullah” ise bütün müfessirlerce mecazi bir ifade kabul edilmiş ve şöyle yorumlanmıştır: Bundan maksat Allah’ın kitabıdır. Kur’an, tıpkı derin bir çukura düşmüş insana tutunup kurtulması için yukarıdan sarkıtılan ip gibi semadan arza uzatılmış bir hidayet nurudur. Başka bir açıklamaya göre ise Kur’an, insanın tehlikeli bir yolda yürürken düşmemek için tutunup güvenlik içinde ilerlemesini sağlayan bir emniyet bağıdır. Ona sarılan tehlikeden ve helâk olmaktan kurtulur, selâmete ulaşır (Zemahşerî, I, 450; Fahreddin er-Râzî, VIII, 162-163; Âlûsî, IV, 18-19; Elmalılı, II, 1153-1154).

Hablullah tabirinin Kur’an’ı ifade ettiğini belirten hadisler de mevcuttur. Nitekim Hz. Peygamber, Allah’ın kitabının semadan arza uzatılan bir ip olduğunu, ona sarılan kişinin hidayete ereceğini, onu terkedenin ise sapıklığa düşeceğini, onda akla durgunluk veren tükenmez hârikalar bulunduğunu ifade etmiştir (Müsned, II, 3, 14, 17; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 37; Ebû Dâvûd, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 1; Tirmizî, “Menâḳıb”, 32;). Hz. Ali, İbn Mes‘ûd, İbn Abbas gibi sahâbîlerin görüşleri de bu yöndedir (meselâ bk. Tirmizî, “S̱evâbü’l-Ḳurʾân”, 14). Öte yandan bu tabir, Kur’an’i da kapsayacak şekilde Allah’ın kullan için olan ahid ve güvencesi, Allah’ın dini, kulları için lutfettiği kurtuluş vasıtaları ve ihlâs olarak daha kapsamlı şekilde de tefsir edilmiştir. Ayrıca Âl-i İmrân sûresinin 103. âyetinde,

“Hablullaha sarılın” buyruğunun ardından “Bölünüp parçalanmayın” emrinin yer aldığı dikkate alınarak bu tabirle cemaat, ümmet birliğinin veya bu birliği sağlayan bağların kastedilmiş olabileceği de ileri sürülmüştür (İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, I, 432-433; Fahreddin er-Râzî, VIII, 162-163; Kurtubî, IV, 158-159; Mevdûdî, I, 248).

## BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥbl” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḥbl” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḥbl” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ḥbl” md.; Müsned, II, 3, 14, 17; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 37; Ebû Dâvûd, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 1; Tirmizî, “S̱evâbü’l-Ḳurʾân”, 14; “Menâḳıb”, 32; Yahyâ b. Sellâm, et-Taṣârîf (nşr. Hind Şelebî), Tunus 1979, s. 314; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), IV, 21; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), I, 450; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün. s. 242-243; a.mlf., Zâdü’l-mesîr, I, 432-433; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, VIII, 162-163; Kurtubî, el-Câmiʿ, IV, 158-159; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, Kahire, ts., II, 83; Süyûtî, el-İtḳān (Beyrut), I, 163; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, I, 641; IV, 18-19; Elmalılı, Hak Dini, II, 1153-1154; Mevdudî, Tefhîmü’l-Kur’ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr), İstanbul 1986, I, 248.

M. Zeki Duman

# HABSİYYE

(الحبسيّة)

İran edebiyatında hapishane hayatını konu alan eserlerin ortak adı.

Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle adlı eserinde (yazılışı 551/1156) Mes‘ûd-i Sa‘d-i Selmân’ın (ö. 515/1121) hapiste bulunduğu sırada yazdığı şiirlere habsiyye

(çoğulu habsiyyât) adını vermişti. Mes‘ûd-i Sa‘d-i Selmân’ın çağdaşı olan Muhammed b. Müeyyed’in hapiste iken yazdığı bir mektuba da Risâle-i Ḥabsiyyât denilmiştir. Bu adın Mes‘ûd’un şiirlerine verilen addan mülhem olması mümkündür. Kırk yaşına kadar refah içinde bir hayat süren Mes‘ûd-i Sa‘d-i Selmân, bir şüphe üzerine Gazneliler’den Sultan İbrâhim ve halefleri tarafından birkaç defa hapse atılmıştı. Şairin hapishanede yazdığı ve bu duruma düşmesine sebep olan düşmanlarını, annesine, babasına ve çocuklarına duyduğu özlemi, içinde bulunduğu kötü şartları, hapishane hücresinde geçen uzun geceleri, çektiği acıları etkili bir şekilde anlattığı şiirler, kendisinden sonra Felekî-i Şirvânî ve Hâkānî-i Şirvânî tarafından taklit edilmiş, böylece İran edebiyatında “habsiyye” adı verilen bir tür teşekkül etmiştir.

Bu türün en güzel örneklerine, yeni İran edebiyatının tanınmış simalarından Melikü’ş-şuarâ Bahâr’ın şiirlerinde rastlanır. Bahâr, siyasî düşüncelerinden ötürü düştüğü hapishanede Mes‘ûd-i Sa‘d-i Selmân’ın etkisini de yansıtan manzumeler yazmıştır. Onun bu konudaki en ilginç eseri Kârnâme-i Zindân adlı mesnevisidir. Yine siyasî düşüncelerinden dolayı tutuklanan Alî-i Deştî’nin Eyyâm-ı Maḥbûs ve Büzürg-i Alevî’nin Varaḳpârehâ-yı Zindân adlı eserleri bu türün güzel örnekleri arasında yer alır. Urdu dili şairlerinden Gālib Mirza’nın da (ö. 1285/1869) tutuklu iken yazdığı birkaç manzume habsiyye niteliği taşır.

Klasik Türk edebiyatında böyle bir tür bulunmadığı gibi bu türün örneği sayılabilecek eser de yoktur. Bursalı Ahmed Paşa’nın “kerem” redifli

kasidesi bir ölçüde habsiyye tanımına uymaktaysa da şair bu kasidede durumundan pek şikâyet etmemekte, daha çok Fâtih Sultan Mehmed'i övmektedir. Baf kadılığına tayin edilen Mâcuncuzâde Mustafa Efendi görev yerine giderken 1597'de Malta korsanlarına esir düşerek zindana atılmış, buradaki hâtıralarını Bâzgeşt-i Hakīrî-i Malta Sergüzeşt-i Esîrî-i Malta adıyla manzum olarak yazmıştır (Parmaksızoğlu, V/8, s. 77-79). Edebî değerinden ziyade esaretin ve zindan hayatının insanın ruh dünyasında meydana getirdiği hüznün ifadesi olarak değer taşıyan eser bu yönüyle bir habsiyye kabul edilebilir.

Necip Fazıl Kısakürek'in "Zindandan Mehmed'e Mektup" adlı şiiriyle Cinnet Mustatili (İstanbul 1955) adlı hapishane hâtıraları, Nâzım Hikmet'in Dört Hapishaneden (İstanbul 1966), Faruk Nafiz Çamlıbel'in Zindan Duvarları (İstanbul 1967), Ahmed Ârif'in Hasretinden Prangalar Eskittim (İstanbul 1968), Attila İlhan'ın Tutuklunun Günlüğü (Ankara 1975), adlı şiir kitapları. Nâzım Hikmet'in Mapushane'den Kemal Tahir'e Mektuplar (Ankara 1973) adlı eseri ve Kemal Tahir'in Karılar Koğuşu (İstanbul 1985) adlı romanı modern Türk edebiyatında hapishane hayatı hakkında yazılmış eserler arasında zikredilebilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maķāle (nşr. M. M. Kazvînî), London 1910, s. 50-52; Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân, Dîvân (nşr. Reşîd-i Yâsimî), Tahran 1330 hş., s. 1, 7, 19, 122, 124, 255, 360, 475, 493; Hâkānî, Dîvân (nşr. Ziyâeddîn-i Seccâdî), Tahran 1338 hş., s. 23-28, 60-62, 155-158, 173-174, 320-324; Bahâr, Dîvân-ı Eşʿâr, Tahran 1344-45 hş., I-II, tür.yer.; M. C. Mahcûb, Sebk-i Ḫorasânî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1345 hş., s. 656-659; Esedullah Han Gālib, Ķıṭaʿât (nşr. Gulâm Resûl-i Mihr), Lahor 1969, s. 184-192, 441-446; a.mlf., Ķaṣâʾid (nşr. Gulâm Resûl-i Mihr), Lahor 1969, s. 441-446; Ahmed Paşa, Dîvân (nşr. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1966, s. 82-85; H. Kamshad, Modern Persian Prose Literature, Cambridge 1966, s. 69 vd., 116-119; F. Machalski, La litterature de l'Iran contemporain, Wroclav-Warszava-Krakow 1967, II, 45, 48-51; Abdülhüseyn-i Zerrinkûb, Bâ

Kârvân-ı Ḥulle, Tahran 2535 şş. [1976], s. 83-95; İsmet Parmaksızoğlu, "Bir Türk Kadısının Esaret Hatıraları", TD, V/8 (1953), s. 77-84.

Tahsin Yazıcı

# HABURMAN KÖPRÜSÜ

Diyarbakır-Malatya yolu üzerinde Artuklular tarafından XII. yüzyılda yaptırılan köprü.

Diyarbakır'a 90 km. uzaklıkta Çermik ilçesinde, Haburman köyü yakınında Haburman suyu üstünde inşa edilmiştir. Çermik Köprüsü olarak da anılan yapı Arapça kitâbesine göre 575 (1179-80) yılında, Artuklu Hükümdarı Necmeddin Alpı'nın kızı Zübeyde Hatun tarafından kardeşi II. Kutbüddin İlgazi'nin hükümdarlığı sırasında inşa ettirilmiştir. Tarih boyunca çeşitli tamirler gören köprünün son esaslı onarımı 1927 yılında Çermik Kaymakamı Hikmet Bey ile belediye başkanı Rifat Bey tarafından yaptırılmıştır.

Haburman Köprüsü muntazam bir işçilikle kesme taştan inşa edilmiştir. Gülgün Tunç'un uzunluğunu 108 m., genişliğini 5,50 m. olarak gösterdiği köprünün uzunluğunu Cevdet Çulpan 106 m. olarak kaydeder. Ortada geniş açıklıklı (19,55 m.) büyük bir sivri kemer, yanlarda ise birer küçük kemer vardır. Ortadaki kemerin kilit taşına kadar olan yüksekliği 11,20 m., doğudaki küçük kemerin açıklığı 5,30 m., batıdakinin ise 7,10 m. olarak ölçülmüştür.

## BİBLİYOGRAFYA

Basri Konyar, Diyarbakır Yıllığı, Ankara 1936, III, 250, 251; A. Gabriel, Voyage archéologique dans la Turquie orientale, Paris 1940, I, 258; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 49, nr, 26 (Çermik Köprüsü adıyla); Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 89; M. Fahrettin Kırzıoğlu, "Çermik Kasabası Üzerine Notlar", Kara-Amid Dergisi, I/1, Diyarbakır 1956, s. 266-281.

Semavi Eyice

# HAC

(الحج)

Kutsal kabul edilen mekânları dinî maksatla ziyaret etme, İslâm'ın beş şartından biri.

Hac kelimesi İbrânîce'de hag şeklindedir; "bayram" anlamına gelen bu kelime "bir şeyin etrafında dönmek, dolanmak" mânasındaki hvg kökünden türemiştir (bk. BAYRAM). Hac veya hag çok eski bir Sâmî tabir olup (ERE, I, 668) İbrânîce'den başka Ârâmîce'de ve Sâbiî dilinde de bulunmaktadır. Kelimenin asıl anlamının "bir şeyin etrafında dönme, dolaşma ve halka oyunu" olduğu, daha sonra bayram mânasını kazandığı belirtilmektedir (DBS, VII, 583). Arapça'da "gitmek, yönelmek; ziyaret etmek" anlamlarına gelen hac kelimesi, fıkıh terimi olarak imkânı olan her müslümanın belirlenmiş zaman içinde Kâbe'yi, Arafat, Müzdelife ve Mina'yı ziyaret etmek ve belli bazı dinî, görevleri yerine getirmek suretiyle yaptığı ibadeti ifade eder. Bu ibadeti yerine getirenlere Arapça'da hâc (çoğulu huccâc), Türkçe'de hacı denir.

A) İslâm'dan Önceki Dinlerde Hac. Haccın temelinde ulûhiyyetin herhangi bir yerde tecellisi inancı yatmaktadır. Dinlerde kutsal kabul edilen yerlerin aslında mekân olma açısından diğer yerlerden farkı yoktur. Ancak burada ulûhiyyetin tecellisi, inançla ilgili bir olayın vukuu veya buranın dinî bir şahsiyetle bağlantısı mekânı diğer yerlerden farklı kılmakta, kutsallaştırmaktadır. Böyle bir mekânın esrarengiz oluşu ve korkutucu vasfı da bir kutsallık unsurudur. Kutsal mekân insan tarafından seçilmiş değil keşfedilmiştir. Dindar insan için homojen olmayan kutsal mekânda diğerlerinden nitelik bakımından farklı bölümler bulunmaktadır. Bu bölümler genelde çit, duvar veya taşlarla ayrılır. Bu ayırma işi o bölgede sadece bir kutsallık tezahürünün olduğunu göstermez; kutsal olmayanı kutsal olandan ayırdığı gibi kişiyi herhangi bir tedbir almadan içeriye girmenin tehlikesinden de korur. Zira bu alana girmenin özel usulü ve pek çok kuralı vardır. Mâbedin veya evin eşiğinin önemi de buradan kaynaklanmaktadır (M. Eliade, Le sacré et le profane, s. 25-26; a.mlf.,

Traité d’histoire des religions, s. 315-318).

Kutsal mekân kavramı ve bu tür yerlerin ziyareti tarih boyunca bütün inançlarda mevcut olmuştur. Kutsal mekânları ziyaretin sebebi o mekânın kutsiyetinin bahşedebileceği maddî, manevî ve ahlâkî faydalan elde etmektir (DBS, VII, 567). Kişinin, ister kendi ülkesinde isterse başka yerde olsun, kutsal bir mekâna veya mâbede yaptığı seyahatten ibaret olan hac esnasında sarfedilen gayrete karşılık bedenî bir rahatsızlığın giderilmesinden ebedî hayatın kazanılmasına kadar birçok fayda ümit edilebilir (ERE, X, 12).

Kabileci, millî ve evrensel dinlerin hepsinde kutsal kabul edilen mekânlar ve bu mekânların ziyareti söz konusudur. Yakındoğu’da, milâttan önce II. binyıldan itibaren hac yerleri özellikle vahalarda ve şehir kültürünün bulunduğu yerlerde teşekkül etmiştir. II. binyılın üçüncü çeyreğinde Babilonya’da Nippur, Asur’da Ninova bu türden ziyaret yerleriydi. Mari tabletlerinden öğrenildiğine göre milâttan önce XVIII. yüzyılda Harran’daki Sin ve Qatna’daki Belit-Ekalli tapınakları meşhur ziyaretgâhlardı. Bronz çağı boyunca Byblos’taki Baaltis Tapınağı, Mısır’dan gelen önemli miktardaki takdimeyi kabul etmişti. Sumerler’de Nippur’daki Enlil, Sâmîler’de Ninova’daki İştar şöhret kazanmıştı ve Sümerler döneminden itibaren hac için kutsal sayılan güzergâhlar mevcuttu. Babilonya’da Esagil ve Marduk ziyaret edilen ilâhlardı (DBS, VII, 568).

Hititler’de kral, baş rahip sıfatıyla her yıl kış mevsiminde krallığın büyük ibadet merkezlerini ziyaret ederdi. Bu ziyaret esnasında hem güzergâh hem de ifa edilecek merasimler ayrıntılı olarak düzenlenmişti (a.e., VII, 570).

Eski Çin’de bilinen ilk hac merkezleri T’ai-shan, Hua-shan, Hêng-shan, Non-yu-shan ve Sung-shan adlarını taşıyan beş dağdı. Hem Taoistler hem de Budistler bu dağların üzerinde tapınaklar inşa ettiler; buralar zamanla oldukça önemli hac merkezleri oldu. Bunların yanında Budizm yeni büyük hac merkezleri oluşturdu. Bu yerler Buda ve Bodhisatvalar’a vakfedilen P’u-t’o-shan, Chiu-hua-shan, Wu-t’ai-shan ve O-mei-shan gibi manastır ve mâbedlerdi. Bunların en önemlisi. Kuzeydoğu Çin’de bulunan ve beş tepeyi kapsayan Wu-t’ai-shan mâbedidir. Yüzyıllardan beri buraya yalnız Çin’den değil Japonya, Moğolistan, Mançurya, Orta Asya ve Hindistan’dan hacılar

gelmektedir. Sonbaharda gerçekleştirilen hac sırasında kırmızı veya sarı elbise giyen hacı adayları buhur çubukları ve kâselerini taşıyarak on-on beş kişilik gruplar halinde sessizce meditasyon yaparlar, sadece bitkilerle beslenirler, uzun yolculuk esnasında tövbe ederler, hac mahallerine vardıklarında ise yıkanıp temizlenerek tapınağa girerler, evlerine dönünceye kadar ibadet ve riyâzete devam ederlerdi.

Hinduizm'de de hac ibadeti vardır. Hint yarımadasının Aryalar'ca istilâsı ve Hindu tapınaklarının inşası ile birlikte ziyaret ediiecek yerlerin sayısı da artmıştır. Ortaçağ'lara doğru hac için uzak yerlere gitmek gelenek halini almıştı. Güneyde Comorin körfezi, doğuda Orissa, batıda Kathiavar ve Himalayalar azizlerin inzivâya çekildiği yerler olduğu için hac mekânlarıydı. Yıkandıktan sonra hac görevini ifa etme yanında kutsal mekânın çevresinde dönmek de (tavaf) haccın unsurlarından biriydi. Hinduizm'de Benâres'i ziyaret etmek ve Ganj nehrinde yıkanmak, ölümden sonra yeniden dünyaya gelişte daha mutlu olma ümidini vermektedir.

Budizm'de hac ziyareti, Buda'ya ait mekânlarla ondan kalanların bulunduğu yerlere yapılır. Buda, müridlerinden Ananda'yı görevlendirerek cesedinin küllerinin stupalarda (Budan'dan geriye kalanların korunduğu yerler) saklanmasını istemiş, ölümünden sonra Buda'nın külleri önce sekize bölünmüş, daha sonra iki stupaya daha bölünerek on stupada saklanmıştır. Kral Aşoka kutsal emanet haline gelen bu stupalan açmış ve küller kırk sekiz parçaya ayrılarak her biri bir stupaya konmuştur. Buda'nın cesedinin külleri dışında Budist gelenek yine ona ait iki mirasa daha sahiptir. Bunlardan biri, Buda'nın kullandığı sadaka kabı gibi eşyalar veya onun bulunduğu yerlerde bıraktığı izler ve işaretler, diğeri ise heykeller ve aslında gerçek külleri kapsamayan stupalar gibi adakvarî hatırlatanlardır.

Budizm'de hacla ilgili en eski belgeler Kral Aşoka'nin fermanlarıdır. Aşoka, tahta geçişinin onuncu yılında "dharmayātrā" (doğruyu, gerçeği bulmak için yapılan yolculuk) yaparak Buda'nın aydınlanmayı elde ettiği yere yani Bodhi Gaya'ya (Bodh Gayâ, Buddh Gaya, Buddha Gaya) gittiğini söyler. Aşoka'dan günümüze kadar Bodhi Gayâ Hindistan'da Budistler'in en önemli hac yeridir. Bunun dışında hac için ziyaret edilen yerler Nepal'deki Siddhartha Gautama (Buda'nın doğum yeri Lumbini), Buda'nın ilk vaazını yaptığı Benâres yakınlarında bulunan Samath'daki Geyik Parkı

(Isipatana) ve Buda'nın Nirvana'ya ulaştığı yani öldüğü yer olan Utar Pradeş'teki Kuşinagara'dır. Fakat bu yerlerin hiçbiri Budistler nezdinde Bodhi Gaya kadar

anlamlı değildir. Zira Bodhi Gaya Budizm'in doğuşunu temsil eder. Bunun dışında Hindistan'dan Sri Lanka'ya kadar Buda'dan kalan şeyler ve onun ziyaret ettiğine inanılan yerler hac merkezleri olmuştur. Buraları ziyaret edenler üç grupta toplanabilir. Birinci grup bu yerlerdeki esrarengiz, sihri gücü elde etmek isteyenlerdir. İkinci grupta aydınlanmaya giden yolda, kendilerini Buda'ya yöneltmede bu ziyareti bir basamak olarak görenler yer alır. Üçüncü gruptakiler ise bu ziyaretle bir değer kazanmak isterler. Bu dünyada Buda'ya yönelmekle başlayan hac, en yüksek noktasına Dharma'yı doğru anlamaya götüren derunî hac ile ulaşmaktadır.

Japon inançlarına göre dağlar tanrıların yurdudur ve bundan dolayı dağ tepeleri yüzyıllardır hac yeri olmuştur. Milâttan sonra VIII. yüzyıldan itibaren de Budist ibadet mekânları olarak dağ tepeleri ziyaret edilmiştir. Japon geleneğinde hem Şinto'ya hem Budizm'e ait çeşitli hac yerleri vardır. Japonlar'ın junrei dedikleri hac, çeşitli yerlerdeki ziyaret merkezlerinin belli bir sıra ile gezilmesini ifade etmektedir. Bir diğer hac şekli ise sadece bir tek yere yapılan hacdır. Ise'deki tapmak Şintoizm'in en yüce ilâhına adanmış Şinto hac yeriydi. Japonya'daki Budist hac mekânlarının çoğu Budist keşiş ve zâhidlerinin zühd hayatı yaşadıkları yerlerdir.

Helenist-Roma dönemine kadar Mısır dininin her devresinde hac ibadeti mevcuttu. Belli başlı hac yerleri Deita'daki Dedu veya Busiris ile (Osiris'in evi) kedi başlı tanrıçanın tapınağının bulunduğu yine Delta'daki Bubastis idi. Herodot, Bubastis'e büyük bayrama gelenlerin sayısının yaklaşık 700.000 olduğunu söylemektedir. Bunlardan daha önemlisi, Yukarı Mısır'da Osiris'in başının bulunduğu Abdu (Abdias) idi; burada Osiris'in esrarı kutlanıyor ve bu yerin ziyaret edilmesiyle öbür dünyadaki mutluluğun elde edileceğine inanılıyordu. Daha sonra Amon vahası (şimdiki Siva) önemli bir hac yeri oldu. Ptoléméler döneminde ise Serapis kültü revaç bulmuş ve Memphis'teki ziyaretgâh önem kazanmıştı.

Suriye'de Byblos, Aphaka, Tyr, Heliopolis (Ba'lebek) ve özellikle Hierapolis önemli hac merkezleriydi. Bilhassa Romalılar döneminde çok

sayıda yabancı uzak ülkelerden buraları ziyarete geliyordu. Hac ibadeti esnasında Hierapolis'e gelen her erkek şehre girmeden önce saçlarını ve kaşlarını kesmek zorundaydı. Belirli bir tapınağın veya kutsal taşın etrafında dönmek İslâm öncesi Araplar'ında da vardı (DBS, VII, 577).

Tevrat, bütün yahudi erkeklerini yılda üç defa Kudüs'te Yahve'nin huzurunda bulunmaya mecbur ediyordu (Çıkış, 23/14, 17; 34/23); bunlar Fısıh (Paskalya = mayasız ekmek), Şavuot (Pentekost = haftalar) ve Sukkot (çardaklar) bayramlarıydı (Tesniye, 16/16-17; II. Tarihler, 8/13). Bu üç eski hasat bayramı İbrânîce'de "hag" adıyla anılıyor ve "hag ham-massôt, hag haq-qasîr, hag ha asîf" diye adlandırılıyordu. Yahudilik'te klasik düzenlemede hag kelimesi hacla dinî bayramı birbiriyle bağlantılı kılmaktaydı. Temel dinî bayramlar ibadet yerleriyle irtibatlı olduğundan dinî bir seyahati de ihtiva ediyordu. Esasen geleneksel hac İbrânîce'de "'aliyyah le-regel = yürüyerek çıkmak, gitmek" diye adlandırılmaktadır. Hac, yahudilerin millet olmalarından itibaren kurumlaşmış ve erkeklerin üç bayramda Kudüs'e gitmeleri istenmiştir.

Yahudilik'teki hac mekânlarını üç grupta toplamak mümkündür. 1. Kudüs ve çevresinde oluşmuş, tarihî özelliğe sahip ve Kitâb-ı Mukaddes'in tarihi içinde ortaya çıkan mekânlar. 2. Genelde Celîle'de bulunan, Talmud ve Kabala'da adı geçen bilgelerin mezarları. 3. Diaspora (Filistin dışında yahudilerin yaşadıkları yerler) bilgelerine ve azizlere adanan İsrail'in çeşitli bölgelerindeki merkezler.

Mûsâ şeriatı öncesinde yaşamış önemli kişilerin başlarından geçen olaylarla ilgili olarak Eski Ahid'de zikredilen yerler daha sonra İsrâil dini için özel mekânlar olmuştur. Hz. İbrâhim zamanında Şekem (Tekvîn, 12/6), Beyt-el (Tekvîn, 12/8; 13/3), Hebron veya Mamre (Tekvîn, 13/18; 18/1), Beer-şeba (Tekvîn, 21/33), Beer-lahay-roi (Tekvîn, 16/14); Hz. İshak döneminde Beer-şeba (Tekvîn, 26/23-25); Hz. Ya'kūb döneminde Peniei (Tekvîn, 32/30), Beyt-el (Tekvîn, 28/16-22; 35/6-15) ve Şekem (Tekvîn, 33/20) bu yerlerdendir. Bunlar genelde yüksek bölgeler, su kaynaklarının bulunduğu ağaçlık yerlerdi. Diğer taraftan büyük şahsiyetlerin mezarları da (Hz. İbrahim, Sâre, İshak ve Ya'kūb'un Hebron'daki mezarları gibi) ziyaret edilmekteydi.

Hâkimler döneminde Ken‘ân diyarının fethiyle birlikte yerleşik hayat başlamış, mevcut sunaklar çeşitli roller üstlenmiş, mahallî ve kabilevî olarak, ayrıca kabileler arası ve bütün milletçe ziyaret edilen yerler olmuştur; ancak gerçek anlamda haccın ifa edildiği ilk yer Silo’dur (Yeşu, 18/1; Hâkimler, 18/31). Ahid sandığının bulunduğu Silo’da her yıl rabbin bayramı olmakta (Hâkimler, 21/19), genç kızlar orada bağlar içinde dans etmekte (Hâkimler, 21/21), Elkana her yıl kurban kesmek üzere oraya çıkmakta idi (I. Samuel I). Silo’daki ibadet Filistîler’in (Filistler) burayı yıkmalarına kadar sürdü.

Krallık döneminde iki tür ziyaret yeri vardı; bunların ilki Beyt-el ve Dan gibi eski mezbahlar, diğeri ise ahid sandığı ve mâbed sebebiyle Kudüs’tü. Hz. Süleyman’ın mâbedi tamamlamasından sonra da üç bayram kutlaması başlamıştır (I. Krallar, 9/25).Yeroboam’ın sözleri de Kudüs mâbedinin hac yönünden önemini vurgulamaktadır (I. Krallar, 12/27). Kudüs’ün çekiciliği ve peygamberlerin ayrılıkçı mezbahlara karşı tavır almaları, ibadetin merkezîleşmesini hazırlayan önemli gelişmelerdi; ancak bunun için krallık otoritesine de ihtiyaç vardı. Bu sebeple Hezekiel, VIII. yüzyıldan itibaren halkı görkemli bir Fısıh (Paskalya bayramı) için Kudüs’e çağırdı (II. Krallar, 23/22; II. Tarihler, 30/13). Asıl reform ise Tesniye’nin 621’de bulunmasının ardından Kral Yoşiya tarafından yapıldı. Kudüs’ü ziyaret mâbedin yıkılışından sonra bile devam etti (Yeremya, 4/15).

Yahudiiik’te en eski kanunları oluşturan Elohist ve Yahvist ahid kanunu üçlü bir kutlama zorunluluğu getirmiştir: “Yılda üç kere bana bayram (hag) edeceksin... Senin bütün erkeklerin yılda üç kere Rab Yahova’nın önünde görünecektir” (Çıkış, 23/14, 17). Hac emri sadece erkeklere yönelik olmasına rağmen tıpkı Silo ziyaretinde olduğu gibi haccın ailevî bir karakter arzetmesi tabiidir.

Bu üç bayram arasında en önemlisi öyle görünüyor ki Sukkot bayramıdır. Elkana bu bayramda Silo’ya çıkıyordu. Bu bayram, yahudi tarihçisi Joseph’e kadar İbrânîler’in en büyük ve en kutsal bayramı olarak devam etti. Bayramın temel merasimi olan çardak kurulması ancak esaret sonrasında başlamıştır (Nehemya, 8/17).

Haccın ifa edildiği bu üç bayramda eli boş gidilmeyeceğinden rabbin

verdiği berekete göre herkesin elinden geldiği kadar takdime getirmesi de emredilmektedir (Tesniye, 16/16-17). Hacılar gerekli takdimeleri genellikle kendileri getiriyorlardı; fakat mâbedin kurban temini hususunda tıpkı esaret sonrasında olduğu gibi ticarî bir teşkilâta sahip bulunduğu anlaşılmaktadır (DBS, VII, 587).

Bâbil esareti sonrasında mâbedin yeniden inşası üzerine hac 515 yılı Fısıh

bayramıyla tekrar başladı (Ezra, 7/19). Sukkot bayramı görkemli bir şekilde kutlandı (Nehemya, 8). Hacla ilgili şer'î kurallar ve bunlara uymanın önemiyle haccın takvâ yönü (Mezmurlar, 120-134) zamanla daha çok ön plana çıktı.

Çıkış ve Tesniye'de umumi tarzda yer alan hukukî şekiller gelenekçe detaylandırıldı ve Mişna'da toplandı. Hac mecburiyeti sadece erkeklere yönelikti; kadınlar, köleler, sakatlar, körler, hastalar, yaşlılar, bön ve saf olanlar, yetim ve öksüzler, çok küçük çocuklar bu yolculuktan muaf tutulmuştu (Mişna, Hagiga I, 1). Luka İncili'nde belirtildiğine göre (2/42) çocuklar ancak on iki yaşına girdiklerinde ve annelerinden ayrılabildiklerinde (Mişna, Sukka II, 8) bu yolculuğa katılabilmekteydiler.

Bu tür bayramlarda halk bir ay öncesinden eğitiliyor, bayrama on beş gün kala sürülerin onda biri ayrılıyor, vergiler toplanıyor ve mâbed hazinesinden bayram boyunca müşterek harcamalar için gerekli pay ayrılıyordu. Hacıların güvenliği ve ihtiyaçları için hazırlıklar yapılıyor, şehir meydanı ve sokaklar düzenleniyor, yollar düzeltiliyor, kuyular temizleniyor, köprüler onarılıyordu.

Milâttan sonra 70 yılında mâbedin yıkılışından sonra mâbedle ilgili hac artık yapılmadı; ancak yahudilerin kutsal topraklara yönelik ziyaretleri devam etti. Geçmişle ilgili hâtıralar, o topraklara yeniden dönme özlemi, yahudi büyüklerinin oralardaki kabirleri yahudileri o bölgeye çekiyordu. Kudüs'te Süleyman Mâbedi'nden geriye kaldığına inanılan "ağlama duvarı" önemli bir ziyaret mahalli oldu. Kudüs'ün dışında kalan başlıca ziyaret yerleri şunlardı: Zebulun'un Sidon'da, Rabbi (Haham ?) Meir'in Tiberias'da (Taberiye), Simeon ben Yohai'nin Merom'da, Peygamber Hoşea'nın Safed'de, Peygamber Samuel'in Nebi Samvil'de, Rahel'in

Beytülahm'da, Dâvud'un Kudüs'te, Nahum'un Musul civarında, Ezra'nın Bassorah yakınlarındaki Kurna'da, Hezekiel'in Babilonya'da, Daniel'in Kerkük'te, Ester ve Mordekay'ın Hemedan'da ve Yeremya'nın Fustat'ta bulunan kabirleriyle Karmel tepesindeki İlya mağarası.

Yahudilikte hacla ilgili esaslar din âlimlerince tesbit edilmiş ve Mişna'da ayrı bir bölüm olarak yer almıştır. Rabbi Yohanan ben Zekkay haccı teşvik etmiştir. Mâbed olmayınca kurban işi kalkmıştı; fakat duaya önem veriliyordu. Rabbi II. Gamaliel. Paskalya merasimlerine Kudüs'ün yeniden inşası için duaları da eklemişti. 1211 yılında Batı Avrupalı 300 rabbi hac için Filistin'e gelmişti.

Günümüzde yahudiler belli günlerde bu tür yerleri ziyaret eder, bu ziyaretlerin şans getireceğine, talihsizliklere iyi geleceğine inanırlar. Hac mahallerinde dua edilir, adaklar adanır, bazan da istekler kâğıda yazılıp bırakılır. Ağlama duvarı veya Süleyman Mâbedi'nin batı duvarı dışındaki ziyaret merkezlerinde azizlere yalvarılıp şefaatçi olmaları istenir.

Yeni Ahid'de haccın önemi ve anlamı pek açık değildir. Luka İncili'ne göre Hz. Îsâ on iki yaşında iken ebeveyniyle birlikte Kudüs'e mâbedi ziyarete gitmiştir. Sinoptik İnciller, Hz. Îsâ'nın sadece bir defa Fısıh bayramında hac için Kudüs'e gittiğini belirtirken (Matta, 21/1-11, 15-17; Markos, 11/1-10; Luka, 19/28-40) Yuhanna İncili'ndeki ifadelerden Hz. Îsâ'nın hac merasimlerine düzenli olarak katıldığı anlaşılmaktadır (2/13; 6/4; 7/2; 10/22; 11/55). Hıristiyanlık'ta, Hz. Îsâ'nın son Kudüs yolculuğu ile Tanrı'nın şehrine eskatolojik haccını gerçekleştirdiğine ve Tanrı'nın krallığını başlattığına inanılır.

İlk hıristiyanlar Yahudilik'te olduğu gibi Kudüs'teki mâbedi ziyaret ediyorlardı (Resullerin İşleri, 2/46; 3/1). Bununla birlikte kilise yeni bir tapınak yapmak istiyordu. Epiphane'ın bildirdiğine göre İmparator Hadrianus 130 yılında yaptığı seyahatte Kudüs'te her şeyin yıkılmış olduğunu, sadece birkaç ev ile Hz. Îsâ'nın semaya urûcundan sonra şâkirdlerin toplandıkları evin yerinde küçük bir kilisenin bulunduğunu görmüştü. Bu küçük kilise daha sonra hacıların ziyaret ettikleri Sion kilisesi oldu. 216'dan itibaren genellikle o topraklarda bulunan Origène'in naklettiğine göre Beytülahm'daki Îsâ'nın doğduğu mağara, çarmıha

gerildiği Golgotha mevkii ziyaret mahalliydi.

Kudüs'e yapılan haccin gelişmesinde dinî zorunluluktan ziyade Konstantin'in (I. Konstantinos) etkisi önemli bir rol oynadı. Konstantin'in Kudüs'ün çeşitli yerlerinde başlattığı kilise yapımı, birçok hıristiyanı Îsâ'nın doğup yaşadığı ve çarmıha gerildiği yerleri görmeye teşvik etti. Kudüs'e yapılan haccın yanı sıra türbeleri, hatta manastırlarda yaşayan rahipleri ziyaret de bir tür hac olarak mütalaa ediliyordu. Diğer bir hac şekli de azizlerin ve şehidlerin mezarları üzerine yapılmış kiliseleri ziyaret etmekti.

Doğu Hıristiyanlığı'ndaki haccon kökleri ilk olarak Hz. Îsâ'nın doğup misyonunu ifa ettiği Filistin'e, ikinci olarak da hiristiyan manastır hayatının (monastisizm) beşiği olan Mısır'a kadar uzanır.

Eski İsrail'de ve ilk devir Hıristiyanlığı'nda haccın anlamı aynıdır. Ancak İsrâiloğulları için bu mâbedi senede üç defa ziyaret şart iken Hz. Îsâ bunu mâbede son yaptığı ziyaretle yerine getirmiştir. Dolayısıyla hıristiyan haccı kolektif bir görev olmaktan çıkıp dindarlığın ferdî ihtiyaçlarını yerine getirmek için yapılan bir seyahat olmuştur.

Hıristiyanlık'ta bir kimsenin hac yapması için hayatında herhangi bir muayyen zaman yoktur. Ancak Kudüs'e gidiş genellikle geç yaşlarda gerçekleşmektedir. Kudüs'e varan kişi artık hayatında önemli bir işi yerine getirdiğini hisseder. Hz. Îsâ'nın ölüp dirildiği yere bakınca kendisi de Kudüs'te ölmeyi arzular. Ermenice "mahdesi" kelimesi "ölümü ve aynı zamanda Kudüs'te Paskalya bayramında yakılan kutsal ateşi gören kimse" anlamındadır ve Kudüs haccından dönen kimseye bu sıfat verilmektedir. Rus hacıları da Kudüs'e beyaz kefen götürür, Hz. Îsâ'nın vaftiz olduğu Ürdün nehrinde bu kefenlerine sarınarak yıkanırlar. Diğer doğu hıristiyanları ise beyaz kefenleri Hz. Îsâ'nın çarmıha gerildiği cuma günü onun mezarına koyarlar. Genelde gruplar halinde Kudüs'e gidip dönen hacılar, dönüşlerinde bu görevi tamamladıkları için kilisede şükran duaları yapar, Kudüs'ten getirdiklerini dağıtırlar.

Hac bir hıristiyanın kurtuluşa ermesi, ilâhî varlıkla temas kurması ve dolayısıyla hac beldesinde tabiat üstü güçten inâyet elde etmesi anlamını

taşır. Bununla beraber hacca gitmeden inâyete ermiş kimseler de vardır; bu durumda hac bir şükran sunma yeri olur. Bundan dolayı lütuf arayan hacının yolculuğu ve şükran sunmaya giden hacının yolculuğu olmak üzere iki türlü hac yolculuğu vardır. Her iki durumda da önemli olan, kişiyle Tanrı arasında azizler vasıtasıyla gerçekleşen münasebettir.

Hıristiyanlara göre azizlerin öldükten sonra cesetleriyle temas eden elbiseleri de kutsal sayılmaktadır. Yeni Ahid'de belirtildiği üzere Tanrı Aziz, Pavlos'u kullanarak çeşitli mucizeler meydana getirmiştir: "O derece ki, hastalara onun bedeninden mendiller veya peştemallar götürülürdü ve onlardan hastalıklar gider ve kötü ruhlar çıkardı" (Resullerin İşleri, 19/12). Azizlerin cesetlerinden veya elbiselerinden kalan parçaların (relic) bulunduğu

mezarlar veya kiliseler de hıristiyanlarca tedavi, rehberlik veya affolunma merkezleri sayılarak hac maksadıyla ziyaret edilmektedir.

Hıristiyanlığın ilk devirlerinde bu dine inananlar Filistin'i bir büyük kutsal emanet (relic) şeklinde düşünmüşlerdi. Zira tarihî bir gerçek olarak Îsâ Filistin ile fizikî temasta bulunmuştu. Böylece bütün bölge kutsal topraklar diye adlandırılmıştı. Tabii ki Îsâ'nın vaftiz edildiği Ürdün nehri ve çarmıha gerildiğine inanılan Golgotha tepesi gibi bazı yerlere diğerlerinden daha fazla kutsallık atfedildi.

İmparator Konstantin'in annesi Helena'ya rüyasında "gerçek haç"ın yerinin bildirildiği, daha sonra onun bu haçtan bazı parçalan bulduğu yolundaki iddia sebebiyle IV. yüzyılda Filistin'e giden hacıların sayısında önemli bir artış oldu. O dönemde hacıların en çok rağbet ettiği bir başka "relic" de Herod'un sarayının kalıntıları arasında bulunduğu ileri sürülen Hz. Yahyâ'nın başı idi.

Filistin'in müslümanların eline geçmesi üzerine bu defa Avrupa'da hac merkezleri ortaya çıkmaya başladı. Roma'da iki büyük havârinin (Petrus ve Pavlus) ve imparatorluğun hıristiyanlara karşı baskısının sonucunda şehid edilen azizlerin cesetlerinin Avrupa topraklarında bulunması dolayısıyla burası diğer merkezlere göre öne çıktı. İspanya'da Santiago de Compostela'da havarilerden Büyük Ya'kūb'a atfedilen mezar önemli bir

hac merkeziydi. Ayrıca bu havârinin, ölümünden (veya şehid edilmesinden) on beş asır sonra İberya yarımadasının yeniden fethi sırasında Katolikler'in yanında yer alarak müslümanlara karşı savaştığına inanılmış ve bu sebeple kendisine "müslüman cellâdı" (muslim slayer) denilmiştir.

Kudüs, Roma ve Santiago de Compostela olmak üzere dünyada üç hac merkezini "mukaddes sene" dolayısıyla ziyaret edenlere Katolik kilisesince endüljans* verilmektedir. Dolayısıyla mukaddes sene ilân edilen yıllarda (meselâ Santiago için, Aziz Ya'kūb'a hıristiyan takviminde ayrılan gün olan 24 Temmuz eğer pazar gününe rastlarsa o yıl mukaddes kabul edilir) bu yerlere giden hacı sayısında belirli bir artış gözlenmektedir.

Avrupa'da bilinen ilk hac yerleri, azizlere ait kutsal eşya ve kalıntıları ihtiva eden mezarlardır. Bu tür ibadet XIII. yüzyıla kadar piskopos, daha sonra da papa tarafından meşrû sayılmıştır. Bu kutsal mekânlar arasında, Roma'daki Petrus'un mezarı ile İspanya'da Santiago de Compostela'daki Büyük Ya'kūb'a atfedilen mezar en çok ziyaret edilen yerlerdir.

İkinci tür hac merkezleri Meryem'e atfedilen kutsal mekânlardır. XII. yüzyıldan sonra Hz. Meryem'le ilgili iki çeşit hac yeri gelişti ve günümüze kadar devam etti. 1. "Siyah Meryem Ana" da denilen mûcizevî heykele veya tabloya saygı üzerine kurulan hac yerleri (bunların renklerinin siyah olması, uzun yıllar düşmanların eline geçmesin diye toprak altında saklanmış olmalarına bağlanabilir; yerlerinin de çoğunlukla rüya ile papaz, rahibe veya halktan birine bildirilmiş olduğuna inanılır). Bu türün önemli örnekleri şunlardır: Chartes le Puy ve Rocamadour (Fransa), Montserrat ve Guadalupe (İspanya), Mariazell (Avusturya), Einsiedeln (İsviçre) ve Czestochowa (Polonya). Bu beldeler Ortaçağ'lardan beri ziyaret edilmektedir. 2. Hz. Meryem'in görülmesinin ve seçtiği bir kimseye bir mesaj vermesinin söz konusu olduğu yerler. Hz. Meryem'in çeşitli yerlerde görünmesi daha çok XIX ve XX. yüzyıllarda olmuştur. Bu yerlerin en önemlileri Paris'te Rue du Bac (1830), Fransa'da La Salette (1846), Lourdes (1858), Pontmain (1871), Pellevoisin (1876); Portekiz'de Fátima (1917); Belçika'da Beauraing ve Banneux'dür (1932). Hz. Meryem'le ilgili diğer bir çeşit hac merkezi de onun Nâsıra'da (Nazareth) yaşamış olduğu evin mûcizevî olarak bugün İtalya'da Ancona yakınındaki Loreto'ya ve İngiltere'de Norfolk yakınındaki Walsingham'a melekler tarafından

taşınması suretiyle ortaya çıktığına inanılan mukaddes evlerdir (Holy House, Santa Casa).

Hıristiyanlık'ta hac önceleri, günahkârların günah çıkarma sonucunda günahlarına bir kefâret olmak üzere bu dünyada takdir edilen bir çeşit ceza idi. Buna göre, bugünkü modern ulaşım araçlarının bulunmadığı bir dönemde kıldan yapılmış bir gömlek giyerek Santiago'ya kadar yürümek, A'râf'ta (Purgatory) çekilecek azap kadar meşakkatli sayılmış olmalıdır. Modern çağdaki ulaşım kolaylıkları haccın daha kolektif bir görünüm kazanmasına yol açtı. Günümüzde Avrupa'da hac maksadıyla en çok ziyaret edilen yer Güney Fransa'daki Lourdes'dur. Tıbbın tedavi edemediği hastalıkları nehrin kenarında yapılmış özel banyoları ile iyileştirdiğine inanılan bu yeri yılda yaklaşık 5 milyon kişi ziyaret etmektedir. İkinci sırayı, yılda 4 milyon kişiyle Portekiz'deki Fátima almaktadır. Paris'teki Rue du Bac ise yılda 1 milyon kişi tarafından ziyaret edilmektedir. Roma'ya yapılan hacca gelince buraya en çok kutsal yıllarda gidilmektedir.

Amerika kıtasında Katolikler'in pek çok ziyaret mahalli bulunmaktadır. Buradaki en eski hac mekânı muhtemelen, Dominik Cumhuriyeti'ndeki Santo Cerro'da bulunan Hz. Meryem'e ait yerdir. Geleneğe göre Christoph Columbe 1490'larda buraya, yerlilere karşı kazanılan zaferin şükran nişanesi olarak bir haç dikmişti. Amerika'ya gelen göçmenler ve misyonerler hac olayını her yere yaymışlardır. Yeni dünyanın en meşhur hac mekânı, yılda 14 milyon ziyaretçisiyle Nuestra Señora de Guadalupe'dir. Efsaneye göre 9 Aralık 1531'de Meryem Ana, bugünkü Mexico City'nin eteklerindeki Tepeyac denilen bölgede Juan adındaki bir Meksikalı köylüye görünmüştür.

Amerika'daki hac merkezlerinin oluşmasında XVI ve XVIII. yüzyıllarda bu kıtaya göç eden İspanyollar-Portekizliler ve Fransızlar'ın hac telakkileri etkili olmuş, XIX ve XX. yüzyıllarda Avrupa'nın diğer bölgelerinden gelen göçlerle birlikte türbe ve hac merkezleriyle ilgili âdet ve telakkilerde farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bazı durumlarda yerlilerin kutsal saydığı mekânlar da hıristiyanlaştırılmıştır. Yeni dünyadaki merkezlerin çoğu Hz. Meryem'in görünmesiyle ilgilidir. Heykeller bugün bulundukları yerlere ya ilk dönemlerdeki misyonerler tarafından veya esrarengiz kişilerce dikilmiştir.

Hıristiyanlığın Anadolu topraklarında da ziyaret yerleri vardır. Bu mekânlar Hıristiyanlık tarihi ve önemli şahsiyetleriyle bağlantılıdır. Pavlus'un misyonerlik gezileri esnasında dolaştığı yerler bugün bazı hıristiyalarca ziyaret edilmektedir. Antakya bu yerlerden biridir. Pavlus, Petrus ve Barnaba burada Hıristiyanlığı yaymışlar, milâttan sonra 252-300 yılları arasında bu şehirde on kilise toplantısı yapılmış ve ilk dönemlerde Antakya kilisesi beş büyük kilise arasında yer almıştır. Diğer bir kutsal mekân da Efes'tir. Pavlus Efes'te kalarak Hıristiyanlığı yaymaya çalışmış, havâri Yuhanna ise burada yaşamış ve ölünce buraya defnedilmiştir. Hz. Meryem'in de Yuhanna ile birlikte Efes'e gelerek burada yaşadığı yolunda bir kanaat vardır; ancak bu zayıf bir ihtimaldir. Efes'te bulunan ve Hz. Meryem'e nisbet edilen ev günümüzde bir hac mekânıdır. Hıristiyanlar buradaki kutsal sudan içer ve dua ederler. Papa VI. Paul 1967'de, Papa II. John Paul da 1979'da burayı ziyaret

etmişlerdir. Öte yandan Demre de (Antalya) hıristiyanlarca St. Nicholas'nın (San Nicola, Aya Nikola, Noel Baba) yaşadığı ve defnedildiği yer olarak ziyaret edilmektedir. Burada IV. yüzyılda Myra (Demre) piskoposu olan St. Nicholas'ya ait bir kilise bulunmaktadır. Diocletien zamanında öldürülen ve Rus, Yunan ve Sicilya halklarının, çocukların ve denizcilerin koruyucu azizi olarak kabul edilen Nicholas'nın kemikleri XI. yüzyılda Güney İtalya'daki Bari'ye nakledilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

M. Eliade, Traité d'histoire des religions, Paris 1949, s. 315-318; a.mlf., Le sacré et le profane, Paris 1965, s. 25-26; Francis Johnston, The Wonder of Guadalupe: The Origin and Cult of the Miraculous Image of the Blessed Virgin in Mexico, Rockford-Illinois 1981, tür.yer.; P. Marnham, Lourdes: A Modern Pilgrimage, St. Albans-Herefordshire 1981; Ali Murat Yel, Pagar Uma Promessa: An Anthropological Study of the Catholic Pilgrimage to Fátima (doktora tezi, 1995), London School of Economics; S. Coleman - J. Elsner, Pilgrimage Past and Present in the World Religions, London 1995;

Sh. Safrai - Y. Glikson - S. Hyman, “Pilgrimage”, EJd., XIII, 510-519; J. A. Wharton, “Pilgrimage”, IDB, III, 814-815; A. J. Wensinck, “Ḥadjdj”, EI[2] (Fr.), III, 33-35; Th. Nöldeke, “Arabs (ancient)”, ERE, I, 659-673; T. G. Pinches, “Pilgrimage (Babylonian)”, a.e., X, 12-13; A. S. Geden, “Pilgrimage (Buddhist)”, a.e., X, 13-18; L. D. Agate, “Pilgrimage (Christian)”, a.e., X, 18-23; X. Popper, “Pilgrimage (Hebrew and Jewīsh)”, a.e., X, 23-24; W. Crooke, “Pilgrimage (Indian)”, a.e., X, 24-27; M. Anesaki, “Pilgrimage (Japanese)”, a.e., X, 27-28; A. D., “Pèlerinages et lieux sacrés”, EUn., XII, 729-734; E. Turner, “Pilgrimage: An Overview”, ER, XI, 328-330; P. A. Sigal, “Pilgrimage: Roman Catholic Pilgrimage in Europe”, a.e., XI, 330-332; M. L. Nolan, “Pilgrimage: Roman Catholic Pilgrimage in the New World”, a.e., XI, 332-335; S. F. Aivazian, “Pilgrimage: Eastern Christian Pilgrimage”, a.e., XI, 335-338; Ch. F. Keyes, “Pilgrimage: Buddhist Pilgrimage in South and Southeast Asia”, a.e., XI, 347-349; H. Eiki, “Pilgrimage: Buddhist Pilgrimage in East Asia”, a.e., XI, 349-351; E. Bernbaum, “Pilgrimage: Tibetan Pilgrimage”, a.e., XI, 351-353; S. M. Bhardwaj, “Pilgrimage: Hindu Pilgrimage”, a.e., XI, 353-354; J. Henninger - H. Cazelles, “Pèlerinages dans l’ancient orient”, DBS, VII, 567-584; M. Join-Lambert, “Pèlerinages en Israel”, a.e., VII, 584-589; Cl. Kopp, “Pèlerinages aux lieux saints antérieurs aux Croisades”, a.e., VII, 589-605.

Ömer Faruk Harman

## B) İslâm’da Hac.

İslâmî kaynaklara göre haccın Hz. Âdem dönemine kadar uzanan bir geçmişi vardır. Bir kısmı İsrâiliyat’a dayanan bazı rivayetlere göre Kâbe’yi önce melekler tavaf etmiş, daha sonra da Hz. Âdem Allah’ın emriyle Mekke’ye giderek Arafat’ta Hz. Havvâ ile buluşup kendisine Beytullah’ın etrafındaki hacla ilgili mukaddes yerleri gösteren meleklerin rehberliğinde haccetmiştir (Hamîdullah, s. 123-127). Hz. Şît’in peygamberliği sırasında onardığı Kâbe, Nûh tûfanının arkasından uzunca bir süre kumlar altında kalmış ve nihayet Hz. İbrâhim ile oğlu İsmâil tarafından eski temelleri

bulunarak yeniden inşa edilmiştir. “Bir zamanlar İbrâhim, İsmâil ile beraber beytin temellerini yükseltirken...” (el-Bakara 2/127) meâlindeki âyet bu inşaata işaret etmektedir. Cenâb-ı Hakk’ın Hz. İbrâhim’e, “İnsanlar arasında haccı ilân et ki gerek yaya olarak gerekse nice uzak yoldan gelen yorgun argın develer üzerinde kendilerine ait birtakım yararları yakından görmeleri, Allah’ın kendilerine rızık olarak verdiği kurbanlık hayvanlar üzerine belli günlerde Allah’ın ismini anmaları (kurban kesmeleri) için sana (Kabe’ye) gelsinler. Artık ondan hem kendiniz yiyin hem de yoksula, fakire yedirin; sonra kirlerini gidersinler, adaklarını yerine getirsinler ve o eski evi tavaf etsinler” (el-Hac 22/27-29) emrini vermesinden, insanları hac yapmak üzere Mekke’ye davet eden ilk peygamberin İbrâhim olduğu anlaşılmaktadır. Hz. İbrâhim haccın menâsikini tesbit ederek Kâbe’nin her yıl ziyaret edilmesini sağlamış ve oğlu Hz. İsmâil’i orada bırakıp Filistin’e dönmüştür; o tarihten sonra gelen peygamberler ve ümmetleri de Kâbe’yi ziyaret etmişlerdir.

Huzâa’ya mensup Yemenli bedevîler Mekke’yi zaptedip Amâlika’nın kolları olan İyâd, Katûrâ ve Cürhümlüler’i buradan çıkarınca Kâbe yönetimini de ele geçirdiler. Putperestlik Huzâalılar’ın beş asır süren hâkimiyetleri döneminde ortaya çıktı ve yaygınlık kazandı. Hz. Peygamber’in beşinci batından dedesi olan Kusay b. Kilâb zamanında Kâbe muhafızlığı yeniden Hz. İsmâil’in ahfadına intikal etti. Câhiliye döneminde Mekke şehir devleti on üyeli bir meclis tarafından idare ediliyor, ayrıca dört yabancı kabile de hac yönetimine katılıyordu. Resûl-i Ekrem’in mensup olduğu Hâşimîler rîfâde*, sikāye* ve Kâbe eminliği, Benî Abdüddâr Kâbe ve Dârünnedve’nin anahtarlarının muhafazası, Benî Nevfel hacılara harcanmak üzere toplanan vergilerin idaresi, Benî Sehm Kâbe’ye yapılan adakların muhafazası ve Benî Kinâne de haccın daima aynı mevsime rastlaması için takvimde yapılan nesî’* ile meşgul olurlardı. Benî Gavs ile Benî Advân ise Arafat’ta ve Müzdelife’de hacılarla ilgilenirlerdi.

İslâm’ın doğuşu sırasında Kâbe’yi tavaf, umre, Arafat ve Müzdelife’de vakfe, kurban kesme gibi âdetler devam ettirilmekte, hac putperest gelenekleriyle birlikte sürdürülmekteydi. Umre, nesî’ yoluyla hurma mevsimine rast getirilen receb ayında yapılır, Kâbe’nin ziyaret edilmesi ve Safâ ile Merve arasında yedi defa koşulması ile tamamlanırdı. Müşrikler, haccı her yıl bahar mevsimine denk düşürmek için iki veya üç yılda bir tekrarlanan nesî’ ile ayların yerlerini değiştirdiklerinden törenler, asıl

zamanı olan zilhicce yerine başka aylarda yapılır, ancak yirmi dört yılda bir gerçek zilhicceye rastlardı. Hacı adayları, hac mevsiminin başlatıldığı ayın ilk günü ihramli olarak Ukâz panayırına, yirmi gece burada kaldıktan ve alışveriş yaptıktan sonra Mecenne panayırına ve on gece de burada kaldıktan sonra arkasından gelen ayın hilâli ile birlikte Zülmecâz panayırına giderler ve burada sekiz gece kalıp terviye günü Zülmecâz'dan ayrılarak arefe günü Arafat'a çıkarlardı. Arefe günü "hille"den olanlar (Kureyş ve müttefikleri dışındaki kabileler) Arafat'ta, "hums" sınıfından olanlar ise (hac ve Kâbe ile ilgili çeşitli imtiyazlara sahip Kureyş ve müttefiklerinden meydana gelen kabileler) Harem bölgesi içindeki Nemîre'de hazır bulunurlar ve güneş ufka yaklaşıncaya kadar buralarda kalıp sonra Müzdelife'ye akın ederlerdi. O gece Müzdelife'de geçirilir, ertesi gün fecirden önce vakfeye başlanıp güneş yükselinceye kadar devam edilir, arkasından da Mina'ya doğru harekete geçilirdi; Arafat ve Mina günlerinde alışveriş yapılmazdı. Mina'da yerine getirilmesi gereken, üç gün müddetle şeytan taşlama ve ayrıca kurban kesme menâsiki tamamlandıktan sonra çeşitli toplantılar düzenlenir, şiirler okunur ve kabileler atalarıyla övünürlerdi. Bu âdet, "Hac menâsikini bitirince atalarınızı zikrettiğiniz gibi, hatta ondan daha fazla Allah'ı zikredin" (el-Bakara 2/200) mealindeki âyetle kaldırılmıştır.

Ziyaretçiler Mina'dan Mekke'ye geldiklerinde şehir halkının evlerinde kalır ve buna karşılık onlara bazı hediyeler verirlerdi. Câhiliye devrinde Araplar Kâbe'yi ellerini birbirine kenetleyerek (Taberî, âyette de işaret edildiği üzere [el-Enfâl 8/35] el çırpıp ıslık çaldıklarını söylemektedir [Câmiʿu'l-beyân, IX, 240-241]) ve humsa mensup iseler elbiseleriyle, hilleye mensup iseler -tavafı günah işledikleri elbiselerle yapmak istemediklerinden-eğer humstan birinin elbisesini ödünç olarak veya para ile alamazlarsa çıplak tavaf ederlerdi. Tefsirlerde, "Onlar bir kötülük yaptıkları zaman, 'Babalarımızı bu yolda bulduk, Allah da bize bunu emretti' derler. De ki, Allah kötülüğü emretmez. Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?" (el-A'râf 7/28) meâlindeki âyetin Kâbe'yi çıplak tavaf edenlerle ilgili olduğu belirtilmektedir. Eğer hille mensubu, üzerindekinin dışında sırf Kâbe'yi ziyaret sırasında kullanmak amacıyla daha önce giyilmemiş başka bir elbise getirmişse tavafını onunla yapar, sonra çıkarıp orada bırakır ve "lekā" denilen bu elbiseye el sürülmez, çürümeye terkedilirdi. Temiz elbise bulamamış hilleye mensup kadınların da avret

mahallerini elleriyle kapatarak çıplak katıldıkları tavaf bittikten sonra Safâ ile Merve arasında sa'y yapılırdı. Arkasından tanrı Îsâf'ın putunun (heykel) yanında kurbanlar kesilir, kanından Kâbe'nin duvarlarına sürülürdü; kurban kesenler bu etlerden yemezlerdi. Daha sonra her kabile hangi tanrı için ihrama girmiş ve telbiye getirmişse onun putunu ziyaret eder, yanında tıraş olur ve ihramdan çıkardı. Câhiliye Arapları Kâbe dışında Lât, Menât, Uzzâ ve Zülhalesa gibi tanrıların tapınaklarını, ileri gelenlerin kabirlerini ve dikili taşları da (ensâb) tavaf eder ve buna "devâr" derlerdi (İbnü'l-Kelbî, s. 39).

Hacılara su ve yemek ikram etme âdeti (sikāye, rifâde) çok eski devirlerden beri devam ediyordu. Câhiliye döneminde rifâde geleneğini sürdürebilmek için önceleri halktan vergi toplanırdı; daha sonra bu işi şeref kazanmak isteyen zenginler üstlendi. İlk defa deve etinden yemek yaptırıp hacılara dağıtan kişinin Amr b. Luhay olduğu rivayet edilir; onun hacılara elbise dağıttığı da bilinmektedir. Kusay zamanında Kâbe yakınlarında, civardaki tatlı su kaynaklarından develerle getirilen suların muhafaza edildiği deriden yapılmış su depoları vardı. Zemzem Kuyusu Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib tarafından tekrar açıldıktan sonra sikāye görevi tamamen buradan sağlanan sularla yerine getirildi. Abdülmuttalib develerini sağar ve bunları bal ile karıştırıp zemzemle beraber hacılara dağıtırdı; üzümle zemzemi karıştırıp dağıttığı da olurdu. İslâmiyet'in zuhuru sırasında sikāye ve rifâde işini Ebû Tâlib yürütüyordu; ancak daha sonra malî durumu bozulduğu için küçük kardeşi Abbas'a bıraktı. Abbas bu görevi Mekke'nin fethine kadar kesintisiz sürdürdü; fethin arkasından Resûl-i Ekrem kısa bir süre için sikāye ve rifâdeyi ondan aldıysa da daha sonra yine kendisine verdi. Hz. Peygamber 9 (631) yılında Hz. Ebû Bekir'i hac emîri olarak görevlendirdi ve ona yemek için bir miktar malzeme verdi. Vedâ haccında ise bu işi bizzat kendisi üstlenmiş, dolayısıyla vefatından sonra yerine gelen halifeler de bunu bizzat yürütmüşlerdir.

Mekke'nin fethinden sonra Kâbe'nin içinde ve etrafında yer alan putlarla birlikte Hz. İbrâhim'in tebliğ ettiği hac ibadetinde bulunmayan şirk unsurları da tamamen temizlenmiştir. Hums mensupları kendilerine birtakım imtiyazlar tanıyıp, "Biz ehl-i Haremiz, Kâbe'nin bakıcılarıyız" diyerek Arafat'ta vakfe yapmazlardı. Ancak, "Sonra insanların -sel gibi- akın ettiği yerden (Arafat) siz de akın edin. Allah'tan mağfiret dileyin. Gerçekten Allah çok affedici ve esirgeyicidir" (el-Bakara 2/199) meâlindeki

âyetle bu ayrıcalık kaldırılmıştır. Arafat ve Mina'daki ticaret yasağı da, "Rabbinizden -ticaret yaparak-rızik aramanızda size herhangi bir günah yoktur" (el-Bakara 2/198) meâlindeki âyetin inzâli üzerine son bulmuştur. Hacdan önce kurulan Ukâz, Mecenne ve Zülmecâz gibi panayırlar ise bir müddet daha devam etmiş, ancak II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru çeşitli sebeplerle bunlardan vazgeçilmiştir. İslâmiyet'in doğuşundan sonra hille ehli Safâ ile Merve arasında yapılan sa'y vecîbesini, burada bulunan putlara karşı yapıldığı, dolayısıyla Câhiliye âdetlerinden olduğu ve hac menâsikine girmediği gerekçesiyle yerine getirmiyorlardı. Bunun üzerine, "Safa ile Merve şüphesiz Allah'ın şiârlarındandır. Her kim hac veya umre yaparak Beytullah'ı ziyaret ederse Safâ ile Merve arasında tavaf (sa'y) yapmasında bir günah yoktur. Kim gönüllü olarak bir hayır yaparsa şüphesiz Allah -onu-bilir, karşılığını verir" (el-Bakara 2/158) meâlindeki âyet indi ve böylece sa'yin hac menâsikinden olduğu açıklanarak bu hususta zihinlerde beliren şüpheler giderildi. Kâbe'yi çıplak tavaf etme ve hille mensupları tarafından Harem sınırları içine sokulan yiyecek ve içeceklerle koyuna getirilen yasak ise, "Ey Âdemoğulları! Her mescide gidişinizde elbiselerinizi giyin. Yiyiniz içiniz, fakat israf etmeyiniz. Zira Allah israf edenleri sevmez. De ki: Allah'ın kulları için yarattığı ziyneti (elbise) ve güzel (helâl) rızıkları kim haram kıldı! De ki: Onlar dünya hayatında -inanmayanlarla birlikte-inananlar içindir. Kıyamet gününde ise yalnız müminlere aittir" (el-A'râf 7/31-32) meâlindeki âyetlerle ve Hz. Peygamber'in hicretin 9. yılında verdiği, "Bu yıldan sonra hiçbir

müşrik hac yapmayacak, kimse Beytullah'ı çıplak tavaf etmeyecektir" (Buhârî, "Ḥac", 67, "Ṣalât", 10, "Cizye", 16, "Meġāzî", 66) emriyle ortadan kaldırıldı.

Haccın, muhtemelen Hz. İbrâhim'den beri yerine getirilen bir ibadet olması dolayısıyla müslümanlara ne zaman farz kılındığı konusunda görüş birliğine varılamamıştır; kaynaklarda hicretin 5, 6, 7, 8, 9 ve 10. yıllarının ileri sürüldüğü görülür. Kurtubî, bunun 5. yılda vuku bulduğuna dair bir rivayeti kaydettikten sonra 9. yılı benimseyen âlimlerin görüşlerine katılmıştır. Câbir b. Abdullah tarafından nakledilen ve Hz. Peygamber'in üç defa hac yaptığını, ikisinin hicretten önce, birinin hicretten sonra olduğunu haber veren hadise (Tirmizî, "Ḥac", 6) dayanarak haccın hicretten önce farz kılındığını savunanlar da bulunmaktadır. Ancak 9. yılda farz kılındığı

görüşünün daha kuvvetli olduğu anlaşılmaktadır; Buhârî, Nevevî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye bunu benimsemişlerdir. Nitekim Buhârî'nin delil getirdiği, "Ona yol bulabilenlerin Beytullah'ı haccetmesi Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır" (Âl-i İmrân 3/97)

mealindeki âyet o yıl nazil olmuştur (Buhârî, "Ḥac", 1). Müslim'in rivayet ettiği Câbir b. Abdullah hadisinde yer alan, "Resûlullah -Medine'de-dokuz yıl haccetmeden bekledi; sonra onuncu senede Allah elçisinin hacca gideceğini halka ilân ettirdi" şeklindeki ifade de (Müslim, "Ḥac", 147) bu görüşü doğrulamaktadır. Bu son açıklamada da belirtildiği üzere Hz. Peygamber'in İslâmî usullere uygun olarak bu farzı yerine getirmesi, Mekke'nin fethini (8. yıl) değil yukarıdaki âyetin nüzûlünü takip eden hac mevsiminde yani 10. yılda vuku bulmuştur (bk. VEDA HACCI).

Haccın kökeninin Hz. İbrâhim'e dayanması ve uzun tarihî geçmişi sırasında içine ancak İslâm'ın gelişiyle temizlenebilen çeşitli şirk unsurlarının karışması, bazı şarkiyatçıların ileri sürdüğü gibi bu ibadetin İslâm dışı tapınma âdetlerinin bir devamı olduğunu göstermez. Çünkü hac da namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak gibi son aşamasını İslâmiyet'in teşkil ettiği tevhid dininin bir farizasıdır.

## BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Îmân", 1, 2, "Ḥac", 1, 67, "Ṣalât", 10, "Cizye", 16, "Meġāzî", 66; Müslim, "Îmân", 19-22, "Ḥac", 147, 412, 438; Tirmizî, "Ḥac", 6, "Îmân", 3; İbn İshak, es-Sîre, s. 6, 71-100; İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Esnâm, s. 27-28, 39; İbn Hişâm, es-Sîre2, 1, 120-121, 136-142, 199-203; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 178-181; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 31-351; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr Abdülmellk b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, I, tür.yer.; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 166-167, 553, 613; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân, IX, 240-241; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, I, 308-312; J. Henninger - H. Cazelles, "Pèlerinages dans l'ancient orient", DBS, VIII, 84; Şevkī Dayf, el-ʿAṣrü'l-Câhilî, Kahire 1965, s. 92-95; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 347 vd.; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara

1971, s. 113-120; Muhammed Hamidullah, “İslâm’da Hac” (trc. M. Akif Aydın), İTED, VIII/1-4 (1984), s. 123-162; R. Firestone, “Abraham’s Association with the Meccan Sanctuary and the Pilgrimage in the Pre-Islamic and Early Islamic Periods”, Le Muséon, CIV/3-4, Louvain 1991, s. 359-387; A. J. Wensinck - J. Jomier, “Ḥadjdj”, EI² (İng.), III, 31-37; Th. Nöldeke, “Arabs (ancient)”, ERE, I, 668.

Abdülkerim Özaydın

## Hacla İlgili Fıkhî Hükümler.

Kur’ân-ı Kerîm, yoluna gücü yetenlerin hac görevini ifa etmesinin Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkı olduğunu belirtmekte (Âl-i İmrân 3/97), Hz. Peygamber de haccın İslâm’ın beş şartından birini teşkil ettiğini haber vermektedir (Buhârî, “Îmân”, 1, 2; Müslim, “Îmân”, 19-22; Tirmizî, “Îmân”, 3). Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiği bir hadiste Resûl-i Ekrem, Allah rızâsı için hacceden ve haccın belirli günlerinde cinsel ilişkiden, ayrıca günah sayılan davranışlardan sakınan kimsenin annesinden doğduğu gün gibi günahlarından arınmış olarak memleketine döneceğini söylemiştir (Buhârî, “Muḥṣar”, 9-10; Müslim, “Ḥac”, 438). Bir başka hadiste de şöyle denilmektedir: “Hac ile umreyi birbirine ekleyin. Çünkü bunlar körüğün demir, gümüş ve altının kirini gidermesi gibi fakirliği ve günahları giderir. Makbul bir haccın karşılığı ancak cennettir” (Tirmizî, “Ḥac”, 2). Hac kadınlar için en güzel cihad kabul edilmiştir (Buhârî, “Cezâʾü’ṣ-ṣayd”, 26). Ashap döneminden zamanımıza kadar geçen süre içinde bütün âlimler, gücü yeten kimsenin ömründe bir defa hac yapmasının farz olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Buna göre hac ibadeti kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olan en kuvvetli farzlardan biridir.

İslâm dininin pratik hükümlerini, müslümanların ferdî davranış ve sosyal ilişkilerini “ibâdât”, “muamelât” ve “ukūbât” olarak üç başlık altında ele alan fıkıh kitaplarında hac namaz, oruç ve zekâttan sonra dördüncü sırada yer alır ve “Kitâbü’l-Hac” başlığı altında incelenir. Ancak hac ibadeti, genelde Hz. Peygamber’den ve ashaptan rivayet edilen naklî delillere,

özellikle de uygulama örneklerine dayandığından ve nesilden nesile bu şekilde aktarılarak devam ettiğinden fakihler ve mezhepler arasındaki görüş farklılıkları, haccın ifa şeklinden ziyade bu ibadet içinde yer alan ve "menâsik" terimiyle ifade edilen çeşitli davranışların fıkhî hükmü ve değeri konusunda yoğunlaşır. Buna göre haccın, kişiye farz oluş şartlarının gerçekleştiği yıl içinde hemen eda edilmesinin gerekip gerekmediği, yani haccı tehir etmenin câiz olup olmadığı, haccın farziyet, eda ve geçerlilik şartları, vacip ve sünnetleri, ihlâllerin müeyyidesi gibi hususlarda kaynaklarda görüş farklılıkları yer almaktadır.

Ömründe bir defa hac yapan müslüman bu farzı yerine getirmiş olur. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, kendisine hac farz olan müslümanın bu ibadeti önündeki ilk hac mevsiminde eda etmesi gerektiği, bir sonraki yıla tehirinin günah olduğu, hatta bu ibadeti uzun süre geciktiren müslümanın şahitliğinin kabul edilmeyeceği görüşündedirler. Çünkü bu fakihlere göre haccın bir defa tehiri büyük günah sayılmazsa da bunda ısrar edilmesi fısk* olarak değerlendirilir. Ayrıca farzların edasında ihtiyatlı davranılmalıdır; bunun gereği olarak hac hemen yerine getirilmeli, hayatta kalınıp kalınmayacağı bilinmeyen daha sonraki bir yıla bırakılmamalıdır. İmam Şâfiî ile Hanefî imamlarından Muhammed ise ileride yerine getirmeye azmedilmesi ve eda imkânının elden çıkması gibi bir endişenin bulunmaması şartıyla haccın tehir edilebileceğini söylemişlerdir. Ancak bu ibadetin bir an önce ifa edilmesi sünnet sayılmış ve bu husus ihtiyata daha uygun görülmüştür.

Hac eda edilişi bakımından ifrad, temettu‘ ve kırân şeklinde üçe ayrılır. İfrad haccı, umre yapmaksızın sadece hac menâsikini yerine getirmek suretiyle ifa edilir. Temettu‘ haccında umre yapıldıktan sonra ihramdan çıkılır, ardından aynı dönemde tekrar hac için ihrama girilerek hac menâsiki eda edilir. Kırân haccında ise ihrama girerken hem umreye hem de hacca niyet edilir ve aynı ihramla her iki ibadet yerine getirilir. Bunların fazilet bakımından sıralanışı Hanefîler'e göre kırîn, temettu‘, ifrad; Mâlikîler'e göre ifrad, kırân, temettu‘; Şâfiîler'e göre -aynı yıl haccın arkasından umre yapmak şartıyla-ifrad, temettu‘, kırân; Hanbelîler'e göre ise temettu‘, ifrad, kırân şeklindedir. Bu görüş ayrılığının kaynağı, Hz. Peygamber'in yaptığı haccın eda şekli konusundaki rivayetlerin farklılığıdır. Bazı rivayetlerde onun ifrad haccına niyet ederek ihrama girdiği belirtilirken bazılarında

temettu‘ veya kırân haccına niyet ettiği kaydedilir.

Haccın Şartları. Hacla ilgili şartlar, haccın farz olmasının, edasının ve sıhhatinin şartları olmak üzere üç grupta ele alınır, a) Bir kimseye haccın farz olması için onun müslüman, âkil, baliğ ve hür olması, ayrıca hac görevini yapma imkânına sahip bulunması gerekir. Bu son şart, hac yolculuğuna çıkacak kişinin gidip dönünceye kadar, hem kendisinin hem de bakmakla yükümlü olduğu kimselerin sosyal seviyelerine uygun biçimde geçimlerini sağlayacak malî güce ve hac için yeterli zamana sahip olması anlamına gelmektedir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî fakihleri, Mekke civarında yaşayan müslümanların ulaşım masrafları göz önünde bulundurulmaksızın hac yükümlülüğü taşıdıklarını söylerler. Mâlikîler ise fazla zorluk çekmeden yürüyerek hacca gidebilecek kimseleri, dünyanın neresinde yaşarlarsa yaşasınlar hac mükellefi kabul ederler. Ancak bu görüşün, seyahatlerin çok defa yürüyerek yapıldığı bir döneme ait olduğunu belirtmek gerekir.

b) Haccın edasının, yani bizzat mükellef tarafından ifa edilmesinin farz olması

için fıkıh kitaplarında şu şartlar öngörülmüştür: 1. Sağlıklı olmak. Ebû Hanîfe’ye ve Mâlik’e göre sağlıklı olmak haccın farziyet şartlarındandır. Bu sebeple haccı bizzat eda edemeyecek derecede sürekli bir hastalığa müptelâ olanlara ve yaşlılara hac farz değildir, dolayısıyla yerlerine vekil (bedel) göndermeleri de gerekmez. Hanefîler’den Ebû Yûsuf ve Muhammed ile Şâfiî ve Hanbelî hukukçularına göre ise haccın farziyet şartlarının gerçekleşmesi halinde, fiilen hac yapmaya engel teşkil edecek tarzda bir hastalığı veya sakatlığı bulunanlarla yaşlıların da bu farzı yerine getirmesi gerekli olduğundan bunlar yerlerine vekil göndermeli veya gönderilmesini vasiyet etmelidirler. İmam Mâlik’e göre de bir kimse sakat olmakla birlikte başkasının yardımıyla hac görevini yerine getirebilecek durumda ise kendisine hac farz olup bu şekilde bir yardımla hac ibadetini bizzat yapmalıdır. 2. Yol güvenliğinin bulunması. Hanefî ve Hanbelî mezheplerinde tercih edilen görüşe göre takip edilecek yolun güvenli olması edanın şartlarındandır. Mâlikî ve Şâfiîler ise bunu haccın farz oluşunun şartları arasında sayarlar. 3. Haccın yerine getirilmesinde ârızî bir engelinin bulunmaması. Hacca gitmek isteyenin, hac mevsiminde tutuklu

olması veya yönetimin haccı yasaklaması gibi. 4. Seferîlik hükümlerinin uygulandığı bir mesafeyi katedecek kadınların yanlarında kocalarının veya mahremlerinden bir erkeğin bulunması. Hanefî mezhebine göre bu imkâna sahip olmayan kadınların hac yolculuğuna çıkmaları câiz değildir. Şâfiî fakihleri, bu konuda yol güvenliğini esas aldıklarından kadınların kendi aralarında bunu sağlayacak şekilde bir grup oluşturmalarını yeterli görürler. Bazı âlimler, kadınlardan hiç olmazsa birinin mahreminin yanında bulunmasını zaruri görürse de mezhepte tercih edilen görüşe göre buna da gerek yoktur (Remlî, III, 251). Bu mezhepte hâkim olan görüş, kadınların güvenli bir grup oluşturabilmesi için en az üç kişi olmaları gerektiği, bu sayıya ulaşmamaları halinde kendilerine haccın edasının farz olmadığı yönündedir. Bununla birlikte iki kadının, hatta kendisini güvenlik içinde hissediyorsa tek başına bir kadının bile farz olan hac veya adak haccı için yola çıkması câiz görülmüş, ancak nâfile hacca izin verilmemiştir. Mâlikî mezhebine göre de güvenli bir grup içinde hacca gitme imkânı bulan kadına hac farz olur. Kocası veya mahremi yoksa, yahut bunlar ücretle de olsa kendisiyle hacca gitmekten kaçınırlarsa böyle bir grupla hacca gider. Grup içinde başka kadınların bulunması şartı, ilk kaynaklarda açık bir şekilde ifade edilmediği için tereddüt konusu olmakla birlikte Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, mezhepte esas alınan görüşe göre bunun şart koşulmadığını söyler (Ḥaşiye, II, 10). 5. Kocasından boşanmış veya kocası ölmüş kadınların dinen evlerinde beklemeleri gerekli olan süreyi (iddet) tamamlamış bulunmaları. Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşe göre bu husus eda için şarttır. Diğer mezhepler bunu haccın farz oluşunun şartları arasında sayarlar. Ayrıca Hanbelîler'e göre kocası ölen kadınların iddeti haccın farz oluşuna engelse de boşanma iddeti engel değildir.

Bu şartları taşıyan her müslümanın bizzat hac yapması, bunlardan herhangi birine sahip olmayan kimselerin ise bedel göndermeleri veya bedel gönderilmesini vasiyet etmeleri gerekir (bk. BEDEL).

c) Haccın dinen sahih olabilmesi için şu dört şartın gerçekleşmesi icap eder: 1. Müslüman ve akıllı olmak. 2. Hac yapmak niyetiyle ihrama girmek. Normal hayatta helâl olan bazı fiiller ihramlı için yasak hale

gelir. Kılık kıyafet, cinsî hayat ve avlanmayla ilgili olmak üzere üç grupta toplanabilen bu yasakların ihlâli, yasağın çeşidine ve ihlâl ediliş tarzına

göre değişen cezaları gerektirir. Bu cezalar kurban kesmek, sadaka vermek ve oruç tutmaktan ibarettir. Cinsî hayatla ilgili yasağın ihlâli bazı durumlarda haccın bozulmasına da sebep olur (bk. BEDENE; DEM; FİDYE; HEDY; İHRAM). 3. Haccın farzlarını özel vakitlerinde yerine getirmek; yani ihrama girme, vakfede bulunma ve ziyaret tavafı gibi hac menâsikinin her birini kendi hususi zamanında yapmak. 4. Haccın farzlarını belirlenmiş mekânlarda (vakfeyi Arafat sınırları içerisinde, tavafı Kâbe'nin etrafında) yapmak. Kendisine hac farz olmayan hür ve baliğ bir müslüman bu şartlan yerine getirerek hac yaparsa haccı ileride farz olabilecek asıl hac yerine geçer. Fakat henüz bâliğ olmamış çocuğun yapacağı hac nâfile ibadet sayıldığından sonradan şartlar oluştuğu takdirde tekrar hacca gitmesi gerekir.

Haccın Farzları, Vâcipleri ve Sünnetleri. Hanefîler'e göre haccın ihram, Arafat vakfesi ve ziyaret tavafı olmak üzere üç farzı vardır. Hac, bu farzların sıraya uygun olarak yerine getirilmesiyle eda edilir. Hanefî fakihleri bunlardan ihramı şart, diğerlerini rükün yani aslî unsur olarak kabul ederler. İhrama girildikten sonra iki rükün eda edilmedikçe hac tamamlanmaz ve dolayısıyla ihramdan çıkılmaz. Buna göre Arafat'ta vakfenin zamanını geçiren kimse o yıl hac yapma imkânını kaybeder, daha sonra yarım bıraktığı haccını kazâ etmesi gerekir. Mâlikîler'e göre bu üç farz yanında sa'y de farzdır ve dördü birden haccın rükünlerini oluşturur. Şâfiî âlimleri, bu dört farza saçları kısaltmayı veya tıraş etmeyi, rükünleri yerine getirirken bir kısmında sıraya uymayı da ilâve ederler. Yine bu âlimlere göre sıraya uyma hariç farzların hepsi rükündür. Sıranın da rükün olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi şart olduğunu söyleyenler de vardır. Hanbelîler'de ise değişik bazı görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan birine göre haccın rükünleri Arafat'ta vakfe ve ziyaret tavafından ibaretken bir diğerine göre ihram da rükünler arasında yer alır. Başka bir görüş bunlara sa'yi de ilâve eder ve rükünleri dörde çıkarır.

Haccın vâcip sayılan birtakım menâsiki daha vardır ki bunların terkinden dolayı hac geçersiz olmaz. Ancak meşrû bir mazeret yokken terkedilen her vacip için kefâret ödenmesi gerekir. Meşrû mazeretler yaşlılık, aşırı zayıflık, bayılma ve kadınlara ait bazı haller gibi beşerî gücün sınırlarını aşan engellerdir. Hanefî mezhebine göre haccın vaciplerinden bazıları

şunlardır: 1. Mekke'ye geliş istikametlerine göre belirlenen yerlerde (mîkāt) veya buralara gelmeden önce ihrama girmek. 2. Safa ile Merve arasında sa'y etmek. 3. Arafat'tan Müzdelife'ye hac emîrinden sonra hareket etmek. 4. Müzdelife'de vakfede bulunmak. 5. Arefe günü akşam ve yatsı namazlarını Müzdelife'de yatsı namazının vaktinde cemederek kılmak. 6. Cemrelere taş atmak (şeytan taşlamak). 7. İhramdan çıkmak için saçları tıraş etmek veya kısaltmak. 8. Mekkeli olmayan veya Mekkeli hükmünde sayılmayanların vedâ tavafı yapmaları. Ayrıca Arafat vakfesiyle ziyaret tavafının ve yukarıda sayılan bazı vâciplerin uygulanışıyla ilgili birtakım vâcipler daha vardır ki Ali el-Kārî bunların tamamının otuz beş olduğunu söyler (el-Meslekü'l-müteḳassıṭ, s. 24-25). Mâlikîler, haccın terkedilmesi ceza kurbanı (hedy*) gerektiren fiillerini "vâcib" (Desûkī, II, 21), "es-sünenü'l-vâcibe" (İbn Cüzey, s. 134) ve "es-sünenü'l-müekkede" (İbn Ferhûn, II, 381) gibi terimlerle ifade ederler. Bunlar mîkātta ihrama girmek, tavâf-ı kudûm, Müzdelife'de gecelemek, cemrelere taş atmak ve taş atılan günlerin gecesini Mina'da geçirmek, ihramdan çıkmak için saçları kesmek yahut kısaltmak ve bunların uygulamasına yönelik bazı hususlardır. Genelde her iki terimi aynı anlamda kullandıklarından farz-vâcip ayırımı yapmayan Şâfiîler ise hac konusunda vâcip terimine farklı bir anlam yüklerler (Büceyrimî, II, 382). Onlara göre haccın aslî vâcipleri, hac mevsimi içinde ve mîkātta ihrama girmek, şeytan taşlamak, Müzdelife'de gecelemek, teşrîk* günlerinde geceyi Mina'da geçirmek, vedâ tavafı yapmaktır. Hanbelî mezhebine göre de haccın vâcipleri mîkātta ihrama girmek, Arafat vakfesini güneş batımına kadar devam ettirmek, Müzdelife'de gecelemek, teşrîk günlerinin gecesini Mina'da geçirmek, şeytan taşlamak, ihramdan çıkarken saçı kesmek veya kısaltmak, vedâ tavafı yapmaktan ibarettir. Bunların dışında haccın, menâsikinin edası esnasında yerine getirilmesi gereken fer'î vâcipleri de vardır. Bunlar ihramın, tavafın, sa'yin, Arafat'ta vakfede bulunmanın vâcipleriyle Müzdelife'de ve Mina'daki vâcipler şeklinde özetlenebilir.

Yapılması sevap olmakla birlikte terkedilmesi herhangi bir cezayı gerektirmeyen hacla ilgili birtakım menâsik daha vardır. Sünnet kabul edilen bu menâsikin eda edilmesi hac ibadetinin kâmil bir şekilde yerine getirilmesini sağlar. Haccın aslî sünnetleri şunlardır: 1. Kudûm tavafı. Mekke dışından gelenlerin zaman geçirmeden Kâbe'yi tavaf etmeleri Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre sünnettir. Mâlikîler ise bu tavafı

vâcip kabul ederler. 2. Hac hutbeleri. Hac ibadeti esnasında hacılara yapacakları ibadetler hakkında bilgi vermek amacıyla hutbe okunur. Zilhicce ayının yedinci günü Mekke'de Harem-i şerifte okunan ilk hutbede haccın hükümleri hakkında, arefe günü Arafat'ta Nemîre Mescidi'nde ikindi ile cemedilerek kılınan öğle namazından önce cuma hutbesinde olduğu gibi iki bölüm halinde okunan ikinci hutbede bilhassa Arafat vakfesi ve onu takip eden menâsik hakkında, Hanefîler'e göre kurban bayramının ikinci günü, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise birinci günü öğle namazından sonra

Mina'da okunan üçüncü hutbede hacılara, cemrelere taş atma ve Mina'da geceleme hakkında bilgi verilir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre müstehap olan dördüncü hutbe bayramın üçüncü günü Mina'da öğle namazının ardından okunur; bu hutbe hacıların bundan sonra yapacakları ibadetlere dairdir. 3. Arefeden bir gün önce, sabah namazından sonra Mina'ya gitmek ve geceyi orada geçirip arefe günü sabah namazı ile birlikte Mina'da beş vakit namaz kılmak. Bunun sünnet olduğunda bütün mezhepler görüş birliği içindedir. 4. Bayram gecesini Müzdelife'de geçirmek. 5. Bayram günlerinin gecelerini Mina'da geçirmek. Hanefîler'e göre sünnet olan bu husus diğer üç mezhebe göre vâciptir ve mazeretsiz terkedilmesi halinde fidye ödenmesi gerekir. 6. Tahsîb. Hac menâsikinin eda edildiği son durak olan Mina'dan Mekke'ye dönüşte Muhassab (Ebtah) denilen vadide bir müddet dinlenerek öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarını kılmak Hanefîler'e göre sünnet, diğer mezheplere göre müstehaptır.

Bunlardan başka hac menâsikinin edasına bağlı birtakım fer'î sünnetler de vardır. Bunlar ihramın, tavafın, sa'yin sünnetleri, Arafat ve vakfesinin, Müzdelife ve vakfesinin sünnetleri, Mina'nın ve şeytan taşlamanın sünnetleri, zemzemle ilgili sünnetler şeklinde gruplandırılabilir.

Hacc-ı Ekber. "Daha büyük, en büyük hac" demektir. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan "hacc-ı ekber günü" (et-Tevbe 9/3) ifadesiyle neyin kastedildiği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Aralarında Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Mes'ûd ve Ebû Hüreyre gibi sahâbîlerin de bulunduğu bazı âlimlere göre bundan maksat kurban kesme (bayram) günüdür (Buhârî, "Cizye", 16, "Tefsîrü'l-Ḳur'ân", 9/4; Aynî, XII, 247; İbn Hacer, XVII, 200). Hz. Peygamber'in Vedâ haccı sırasında bayram günü cemreler arasında durarak,

“Bu hacc-ı ekber günüdür” dediği rivayet edilir (Buhârî, “Ḥac”, 132; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 66; İbn Mâce, “Menâsik”, 76). Öte yandan Hz. Ömer, Hz. Osman ve bir rivayete göre İbn Abbas gibi bazı âlimlerin hacc-ı ekber gününün arefe günü olduğunu söyledikleri kaydedilmektedir (İbn Atıyye, VIII, 128; Kurtubî, VIII, 68,70). Üçüncü bir gruba göre hacc-ı ekber gününden maksat sadece bir gün olmayıp hac günlerinin tamamıdır. Nitekim Arapça’da yevm kelimesi “zaman” veya “günler” anlamında da kullanılmakta ve meselâ günlerce süren Sıffîn Savaşı’na “yevmü Sıffîn” denmektedir. Dördüncü bir görüşe göre ise hacc-ı ekber günü ziyaret tavafının yapıldığı gündür. Ziyaret tavafı genellikle bayramın birinci günü yapıldığına göre bu yorum birinci görüşle birleşir. Hacc-ı ekber gününden maksadın, Resûl-i Ekrem’in haccettiği gün olduğu şeklindeki görüşle “hacc-ı asgar”ın ifrad haccı, hacc-ı ekberin kırân haccı olduğu görüşü de pek isabetli görülmemiştir. Bütün bunların delillerinden ve ayrıntılarından şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Hacc-ı ekberden maksat mutlak hacdır, “ekber” sıfatı haccı umreden ayırmak için kullanılmıştır.

Diğer taraftan özellikle halk arasında, arefe günü cumaya rastlayan haccın hacc-ı ekber

olduğu şeklinde yaygın bir kanaat vardır. Kaynaklarda böyle bir isimlendirmeye rastlanmamakla birlikte (Âlûsî, X, 47) bazı âlimler, arefe gününün diğer günlere göre bir üstünlük taşıdığı, o gün yapılan duanın daha faziletli olduğu şeklindeki rivayetlerle (el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥac”, 245-246; Tirmizî, “Daʿavât”, 122) cuma gününün faziletine dair rivayetlere (Buhârî, “Cumʿa”, 6, 19; Müslim, “Cumʿa”, 18, 26) ve Hz. Peygamber’in haccı sırasında arefe gününün cumaya rastlaması gibi sebeplere dayanarak iki mübarek günün bir araya geldiği böyle bir haccın daha makbul olacağını söylemişlerdir (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 12-13; İbn Cemâa, 1,94). İbn Cemâa ayrıca, “Günlerin en faziletlisi cumaya rastlayan arefe günüdür; bu, cuma gününe denk gelmeyen yetmiş hacdan daha üstündür” (İbnü’l-Esîr, X, 168) meâlindeki bir hadisi de bu konuda delil gösterirken İbn Kayyim bu rivayetin aslı bulunmadığını belirtir.

Haccın Eda Edilişi. Fıkıh kitaplarında farz, vâcip, sünnet ve müstehaplanyla, âdâb ve hikmetiyle ilgili olarak yer alan hüküm ve öneriler göz önünde tutulduğunda haccın, hazırlık ve yolculuk safhasından

başlayarak çeşitli bölgeleri ziyarete ve oralarda belli şekil şartlarını ve ibadetleri yerine getirmeye kadar uzanan bir dizi fiilden oluştuğu görülür. Bütün bu fiillerin belli bir sıraya göre icra edilmesiyle hac ibadeti tam olarak yerine getirilmiş olur.

a) Hacca gidecek kişi bir taraftan gerekli hazırlıkları yaparken diğer taraftan günahlarına tövbe eder, üzerinde kul hakkı varsa bunların sahipleriyle görüşüp helâlleşir, borçlarını öder. Eş dost ve akrabaları ile vedalaşır; özellikle anne ve babasının rızâsını alır. Yolda ve hac süresince kendine yetecek maddî imkânları hazırlar. Hac ibadetini usulüne uygun şekilde ifa edebilmesi için tecrübelerinden faydalanacağı kişilere başvurur, bu arada ilim adamlarından ve kitaplardan faydalanır.

b) Günümüzde hac için yola çıkanların bir kısmı doğrudan Mekke'ye, bir kısmıda önce Medine'ye, daha sonra Mekke'ye gitmektedir. Mekke'ye ihramsız girilmediği için doğrudan buraya gidenlerin takip ettiği yola göre mîkāt* olarak belirlenmiş yerlerde (Zülhuleyfe, Cuhfe, Zâtüırk, Karnülmenâzil, Yelemlem) ihrama girmeleri gerekir. Evde ihrama girilebilirse de bu durumda hac yasaklarının o andan itibaren başlayacağı ve özellikle uzun yolculuklarda sıkıntıya düşülebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Uçakla yapılan yolculuklarda daha çok havaalanında hazırlanan mekânlarda, kara yoluyla yapılan haclarda ise mîkāt mahallerinde, meselâ Türkiye'den gidenler Medine'de ihrama girmektedirler. Önce Medine'ye giden hacı adayları Mekke'ye hareket edecekleri zaman Medine'de veya en geç Medine çıkışına yakın Zülhuleyfe (Ebyârıali) denilen yerde ihrama girerler. İhrama girilmeden önce tırnaklar kesilir, saçlar kısaltılır, vücut temizliği yapılır ve gusledilir. Bundan sonra erkekler iki parçadan meydana gelen ve birine "izâr", diğerine "ridâ" denilen bir örtü ile örtünürler. İzârı bellerine sararak vücudun alt kısmını, ridâyı da omuza alarak vücudun üst kısmını örterler. Ayaklarına da ayağı büyük ölçüde dışarıda bırakan ve ön tarafı kapalı olmayan terlik giyerler. Kadınlar ise bütün vücudu örten normal elbise giyerler. Ancak yüzlerini örtmemeleri gerektiği hususunda fakihler arasında görüş birliği vardır. Eldiven kullanmaları konusu ise ihtilaflıdır.

Bu hazırlıklardan sonra hacı adayı iki rek'at namaz kılar; ardından ifrad haccı yapacaksa hacca, temettu' haccı yapacaksa umreye, kırân haccı

yapacaksa hacca ve umreye niyet ederek dua eder, peşinden telbiye*de bulunur. Niyet esnasında meselâ ifrad haccına niyet eden kişi, “Yâ Rabbi! Hac yapmak istiyorum. Onu bana kolaylaştır ve benden kabul et” diyebilir. Temettu‘ haccına niyet eden “hac” yerine “umre”, kırâna niyet eden de “hac ve umre” der. Meşakkatli bir ibadet olan hacca niyet edilirken onu kolaylaştırması için Allah’a dua edilmesi dikkat çekicidir. Telbiye, “Lebbeyk Allāhümme lebbeyk, lebbeyke lâ şerîke leke lebbeyk, inne’l-hamde ve’n-ni‘mete leke ve’l-mülk, lâ şerîke lek” sözlerinden oluşur. Telbiye ile birlikte hacı adayı ihrama girmiş ve hac yasakları başlamış olur (bazılarına göre ise niyetle ihrama girilmiş olur). Bundan sonra bayramın birinci günü Akabe cemresine taş atıncaya kadar çeşitli vesilelerle, meselâ bir grupla karşılaşınca, vasıtaya binerken veya inerken, yokuş çıkarken veya inerken çokça telbiyede bulunulur ve her defasında üç kere tekrarlanır; arkasından Hz. Peygamber’e salâtü selâm getirilir ve Allah’a dua edilir. Erkekler yüksek sesle telbiyede bulunurken kadınlar seslerini yükseltmezler.

İhramlı iken erkeklerin elbise giymesiyle ilgili yasak yanında güzel koku sürünmek, saça veya sakala yağ sürmek, tıraş olmak veya vücuttan kıl koparmak, tırnak kesmek, avlanmak, avcıya yardım etmek, cinsî münasebette bulunmak yasaktır ve bu yasakların ihlâli kurban kesme, sadaka verme, hayvanın değerini tazmin etme gibi çeşitli kefâretleri gerektirir. Arafat vakfesinden önceki cinsî münasebet haccın bozulması sonucunu doğurur. Harem bölgesi içinde avlanmak veya bitkileri koparmak ise ihramlı olsun olmasın herkese yasaktır.

c) Hacı adayı Mekke’ye varıp yerleştikten sonra mümkünse guslederek hemen Mescidi Harâm’a gider, tercihen Bâbüsselâm’dan girer ve Hacerülesved’in bulunduğu köşeye yönelir. İmkân varsa ellerini Hacerülesved’in üzerine koyar ve elleri arasından bu taşı öper, yüzünü sürer. Bunu yapamazsa uzaktan ellerini kaldırıp Hacerülesved’e doğru dönmek suretiyle onu selâmlar (istilâm) ve tavafa başlar. Hacerülesved’e el sürmek veya yaklaşmak amacıyla başkalarını rahatsız etmek doğru değildir. İstilâm her dönüşte tekrarlanır. Tavaf esnasında telbiyede bulunulmaz, ancak dua edilir. Tavaf sırasında Hicr denilen kısmın gerisinden dolaşılır. Kâbe’nin etrafında bir defa dolaşmaya “şavt”, yedi defa dolaşmaya “tavaf” denir. Bu tavaf ifrad haccına niyet edenler için kudûm, diğerleri için umre

tavafıdır. Eğer ardından sa‘y yapılacaksa tavaf esnasında erkekler, vücutlarının üst kısmını örtmede kullandıkları ridâyı sağ koltuk altlarından geçirerek sağ omuzlarını açıkta bırakırlar ki buna “ıztıbâ‘” denir. Bu üç şavttaki biraz hızlıca ve çalımlı yürüyüşe “remel” adı verilir. Iztıbâ‘ ve remel

Hanefîler’e göre sadece arkasından sa‘y yapılacak tavaflarda sünnettir. Bunun dışında gerek tavaf esnasında gerekse başka zamanlarda omuzlar örtülür. Tavaf sonunda yine Hacerülesved istilâm edilir ve mümkünse makām-ı İbrâhim’in arkasında, eğer izdiham varsa başka bir yerde iki rek‘at tavaf namazı kılınır, dua edilir. Ardından Zemzem Kuyusu’nun bulunduğu bölüme geçilerek zemzem içilir ve yine dua edilir.

d) Hacı adayı umreye niyet etmişse veya haccın sa‘yini yapmak istiyorsa Kâbe’nin hemen yakınında bulunan Safâ’ya çıkar ve sa‘ye başlar. Sa‘y, çevreye göre küçük birer tepecik görünümünde olan Safa ile Merve arasında gidip gelmek suretiyle yapılır; bu mekâna “mes‘â” (sa‘y yeri) denir. Günümüzde Safa ile Merve ve bunların arası iki katlı kapalı bir alan haline getirilmiş olup izdiham dolayısıyla bir kısım hacılar üst katta sa‘y etmektedir. Sa‘ye Safâ’dan başlanır, hafif meyille düz kısma varılır, burada işaretli bölümde koşar gibi gidilir, bu gidişe “hervele” denir. İşaretli bölüm bitince tekrar normal yürüyüşe geçilir ve meyilli bir alandan sonra Merve’ye varılır. Bu yürüyüş bir şavttır. Tekrar Merve’den Safâ’ya da aynı şekilde gelinir. Böylece dört gidişle üç geliş toplam yedi şavt eder ve sa‘y Merve’de sona erer. Sa‘y yapan kimse, gerek Safa ve Merve’ye çıkınca gerekse yürüyüş esnasında dua eder. Safa ve Merve’de durup Kâbe’ye döner, ellerini duada olduğu gibi kaldırıp Allah’a hamdeder, tekbir ve tehlîlde bulunur, Hz. Peygamber’e salâtü selâm getirir, yine dua eder.

Temettu‘ haccı yapmak isteyenler, ihrama girerken umreye niyet ettikleri için sa’yden sonra erkekler saçlarını tıraş ederek veya biraz kısaltarak, kadınlar da saçlarının ucundan bir miktar keserek ihramdan çıkarlar. Yeniden ihrama girinceye kadar ihram yasaklarına riayet etmeleri gerekmez. İfrad veya kırân haccına niyet edenler ise ihramdan çıkamazlar. İfrad haccına niyetlenenler kudûm tavafını ve haccın sa‘yini yapmış olarak ve ihramlı vaziyette günlerini geçirirler. Sa‘yi daha sonraki bir zamana bırakmaları da mümkündür. Kırân haccına niyet edenler ise umre için tavaf

ve sa‘y yapmış sayılırlar; Hanefîler’e göre ayrıca hac için kudüm tavafı ve sa‘y yaparlar. Bunlar da kalan günlerini ihramlı olarak geçirirler. Namazlarını mümkün olduğunca Mescidi Harâm’da kılar ve nafile tavaf yaparlar.

e) Temettu‘ haccı niyetiyle başlangıçta umre için ihrama giren ve sa’yden sonra ihramdan çıkan kimseler, zilhiccenin sekizinci günü veya daha önce yeniden hac için ihrama girerler. “Terviye günü” denilen bu gün, sabah namazından sonra Mina’ya gidip öğleden itibaren orada beş vakit namaz kıldıktan sonra ertesi gün Arafat’a geçmek sünnettir. Ancak zamanımızda bunun uygulanması aşırı izdihama sebebiyet verdiğinden genellikle hacı adayları doğruca Arafat’a götürülmektedir. Hacı adayları arefe gününü Arafat’ta çadırlarda geçirirler. Öğle vakti girince öğle ve ikindi namazları cemedilerek kılınır. Günümüzde Nemîre Mescidi’nde kılınan namazdan önce hutbe okunur ve müminlere haccın bundan sonraki kısmı hakkında bilgi verilir. Vakitlerini ibadet, zikir ve dua ile geçirmeleri tavsiye edilir. Çünkü Arafat duaların en çok kabul edildiği yerlerden, arefe günü de en makbul olduğu zamanlardandır. Akşam güneş battıktan sonra Müzdelife’ye hareket edilir.

f) Vasıtalarla veya yaya olarak Arafat’tan ayrılan hacılar, akşam namazını Müzdelife’ye varınca yatsı ile birlikte cemederek kılarlar. Geceyi burada geçirip sabah namazını eda ettikten sonra Mina’ya doğru yollarına devam ederler. Müzdelife’deki vakitlerini de dua ve zikirle geçirirler, bu arada cemrelere atmak üzere küçük taşlar toplarlar.

Kurban bayramının birinci günü Mina’ya varan hacılar kendileri için hazırlanan çadırlara yerleşirler. Aynı gün yapacakları işlerden biri Akabe cemresine taş atmaktır. İfrad haccına niyet edenler bundan sonra, Temettu‘ ve kırân haccına

niyet edenler ise kurbanlarını da kestikten sonra tıraş olarak veya saçlarını kısaltarak ihramdan çıkarlar. Hacı kafilelerinin bir an önce ihramdan çıkmak için doğruca Akabe cemresine yönelmeleri büyük izdihama sebep olmakta, zaman zaman ölümlerle sonuçlanan facialar meydana gelmektedir.

Akabe cemresine taş attıktan veya kurban kestikten sonra tıraş olarak yahut

saçını kısaltarak ihramdan çıkan hacı için aslında ihram yasaklarının tamamı sona ermez. Cinsî münasebet yasağı ziyaret tavafı yapılıncaya kadar sürer. İhramdan çıkma konusunda mezhepler arasında farklı görüşler vardır. Birinci veya ikinci gün, hatta üçüncü gün ziyaret tavafı için Mekke'ye gidilip haccın rüknü olan bu tavaf yapılır ve böylece ihram yasaklarının hepsi kalkar. Daha önce sa'y yapılmamışsa tavaftan sonra sa'y yapılır. Bayramın ikinci ve üçüncü günleri sırayla üç cemreye yedişer taş atılır. Taşlar besmele ile atılır ve tekbir getirilir. Geceleri Mina'da kalmak bazı âlimlere göre sünnet, bazılarına göre vâciptir. Bayramın üçüncü günü cemrelere taş atan hacılar, mezhepler arasındaki görüş farklılığına göre güneş batmadan veya ertesi gün fecir doğmadan Mina'dan ayrılırlarsa taş atma işini bitirmiş olurlar. Bu süreden sonraya kalanlar ise dördüncü gün de üç cemreye sırayla yedişer taş atar ve Mekke'ye dönerler. Mekke'de bir süre kalan hacılar zaman zaman tavaf yaparlar. Hanefîler'e göre ziyaret tavafından sonra yapılacak her tavaf vedâ tavafı yerine geçerse de son tavafın ardından Mekke'de uzun süre kalındığı takdirde ayrılmadan önce tekrar tavaf yapılması müstehaptır. Diğer mezheplere göre ise vedâ tavafı Mekke'den ayrılış sırasında yapılır.

## BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü'l-luġa, "ḥcc" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḥcc" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥac", 245-246; Buhârî, "Cumʿa", 6, 19, "Îmân", 1, 2, "Muḥṣar", 9-10, "Ḥac", 1, 91, 132, "Cezâʾü'ṣ-ṣayd", 26, "Cizye", 16, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 9/4; Müslim, "Cumʿa", 18, 26, "Îmân", 19-22, "Ḥac", 310, 412, 438; İbn Mâce, "Menâsik", 3, 76; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 66; Tirmizî, "Îmân", 3, "Ḥac", 2, 6, "Daʿavât", 122; Dârekutnî, Sünen, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 278, 285; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 179-181; Serahsî, Mebsûṭ, IV, 2-192; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), I, 265-267; İbn Atıyye, el-Muḥarrerü'l-vecîz, Muhammediye 1395-1408/1975-87, VIII, 128; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 118-128; Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, I, 183; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid [baskı yeri yok] 1985 (Dârü'l-Ma'rife), I, 318; İbnü'l-Esîr, Câmiʿu'l-uṣûl (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1400/1980, X, 168; İbn Kudâme, el-Muġnî, III, 159-591; Kurtubî, el-Câmiʿ, VIII, 68, 70;

Nevevî, Şerḥu Müslim, VIII, 172; a.mlf., Kitâbü’l-Îżâḥ fî menâsiki’l-ḥac ve’l-ʿumre, Beyrut 1414/1994; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü’l-fikḥiyye, Tunus 1982, s. 134; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, Beyrut 1973,1, 12-13, 171-247; İbn Cemâa, Hidâyetü’s-sâlik (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1414/1994, I, 94; İbn Ferhûn, İrşâdü’s-sâlik ilâ efʿâli’l-menâsik (nşr. Muhammed b. el-Hâdi - Ebü’l-Ecfân), Kartaca 1989, I-II, tür.yer.; İbn Hacer, Fetḥu’l-ḳārî (Sa‘d), XVII, 200; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XII, 247;

İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), II, 317-473; III, 2-97; Remlî, Nihâyetü’l-muhṭâc, Kahire 1389/1969 → Beyrut 1404/1984, III, 233-371; Ali el-Kārî, el-Meslekü’l-müteḳassıṭ fi’l-menseki’l-mütevassıṭ, Mekke 1319; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, II, 375-533; Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, II, 280-396; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullâhi’l-bâliġa, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), II, 56 vd.; Büceyrimî, Tuḥfe, II, 382; Desûkī, Ḥaşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, II, 10, 21; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, X, 47; Zühaylî, el-Fıkḥü’l-İslâmî, III, 7, 118-120; Nûreddin Itr, el-Ḥac ve’l-ʿumre fi’l-fıḥhi’l-İslâmî, Beyrut 1404/1984; a.mlf., “el-Müfâḍale beyne’l-ifrâd ve’l-ḳırân ve’t-temettuʿ fi’l-ḥac”, Mecelletü’l-Baḥs̱i’l-ʿilmî ve’t-türâs̱i’l-İslâmî, IV, Mekke 1401/1981, s. 41-50; a.mlf., “Mâ Hüve’l-ḥaccü’l-ekber”, Mecelletü Külliyyeti’d-dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-ʿArabiyye, sy. 3, Dübey 1931, s. 25-38; Abdullah b. Câsir, Müfîdü’l-enâm ve nûrü’ẓ-ẓalâm fi taḥrîri’l-aḥkâm li-ḥacci Beytillâhi’l-ḥarâm, Riyad 1412/1992; Hüseyin b. Muhammed Said Abdülganî, İrşâdü’s-sârî ilâ menâsiki’l-Molla ʿAliyyi’l-Ḳārî, Beyrut, ts.; Muhammed Hamidullah, “İslâm’da Hac” (trc. M. Akif Aydın), İTED, VIII/1-4 (1984). s. 123-162; A. J. Wensinck, “Hacc”, İA, V/1, s. 12-16; a.mlf., “Ḥad̲j̲d̲j̲”, EI² (İng.), III, 31-33; “Ḥac”, Mv.F, XVII, 23-84.

Salim Öğüt

**Haccın Hikmeti.**

Hac, belirli fiillerin sadece Allah rızâsı için yapılmasından oluşan bir ibadettir. Kur'ân-ı Kerîm'de hac ibadetinin muhtelif safhaları hem şeklî hem de mânevî ve ruhî yönlerden tasvir edilerek çeşitli yararlarının bulunduğu belirtilir (meselâ bk. el-Hac 22/28-33). Böylece insanlar, haccın hikmetlerini kavramaya ve gerek fert gerekse ümmet olarak onu lâyıkı vechile ifa edip âzami ölçüde hikmetlerini gerçekleştirmeye teşvik edilir.

Müminin hem malı hem de bedeniyle gerçekleştirdiği bir ibadet olan hac insanın bütün varlığını ilgilendirir ve bu haliyle küllî bir teslimiyetin ifadesidir. Diğer yükümlülükler gibi hac da insan merkezli ve insanın ihtiyaç duyduğu hayırların tahakkukunu hedef alan bir ibadettir. Bu bakımdan onun hikmetlerini üç noktadan hareketle tesbit etmek mümkündür. Bunlardan birincisi, Allah'ın insanlara bazı şeyleri yapmalarını emretmesi ve bunların yerine getirilmesi suretiyle kendilerine lutufta bulunmasıdır. İkincisi haccı gerçekleştiren insanın ona hazırlanırken, menâsikini ifa ederken ve ibadetini tamamladıktan sonra kendi kabiliyetine göre elde edebildiği olumlu sonuçlar, üçüncüsü de bu ibadeti sadece Allah rızâsı için yerine getiren tek tek insanların iradelerinin ve tesir alanlarının dışında haccın bütün ümmete sağladığı faydalar ve onları ulaştırdığı yüksek seviyedir. Haccın hikmeti, Allah'a yönelmiş insanla Allah arasında kul-rab ilişkisinin insanın kendi hayatı ve ayrıca içinde bulunduğu ümmet üzerindeki etkisiyle ortaya çıkar. Gazzâlî'nin ifadesiyle hac dinin kemale ermesi ve teslimiyetin tamamlanmasıdır (İḥyâʾ, I, 314).

Hac ibadetinin fert ve müslüman toplum açısından sağladığı mânevî kazançların kişiden kişiye, toplumdan topluma ve devirden devire farklılık arzettiği görülür. Bunun çeşitli sebepleri vardır. Her insan niyetine, iradesine ve yeteneklerine bağlı olarak hacdan farklı nasipler elde edebileceği gibi hiç nasip almadan bu seyahatten dönenlerin bulunması da mümkündür. Çünkü hac dış görünüşü itibariyle sembolleri andıran, gerçekte ise çeşitli ruhî eğitimleri sağlayan birbirinden farklı davranışların toplamından ibarettir. Bazıları için şeytan taşlama çok şey ifade ederken bazılarına tavaf, bazılarına Arafat, bir gruba da hac esnasında kurulan insanî ilişkiler daha anlamlı gelebilir.

Haccın "kast ve yönelme" şeklindeki kelime anlamıyla oynadığı manevî rol arasında ilişki vardır (krş. Zebîdî, IV, 298). Şöyle ki: Müslümanlar ömürleri

boyunca günde beş defa Kâbe'ye yönelerek namaz kılarlar. Her müslüman, imandan sonra en faziletli ibadet sayılan namazın (Müslim, "Îmân", 137-140) kıblesini oluşturan mübarek mekânı görmek, orada başta Hz. Muhammed olmak üzere geçmiş peygamberlerin hak din uğrunda verdikleri mücadeleleri hatırlamak, asırlar boyunca birçok müminin namaz, dua ve niyazlarına sahne olan mânevî atmosferde yaşamak ister. Hac bu açıdan tarihin yeniden yaşanmasının ve mücerredin müşahhas hale gelmesinin vasıtası olmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de Kâbe'den "Allah'ın evi" diye söz edilir (el-Hac 22/26). Bütün benliğiyle Allah'a bağlanan mümin O'nun evini ziyaret etmeyi en büyük manevî zevk olarak telakki eder. Aslında diğer ibadetlerde olduğu gibi hacda da kulluk sınavı (ibtilâ), hem bu ibadetin amacını hem de anlamını oluşturur. Genellikle insanlar emir ve yasakların hikmetlerini ancak gereği gibi onları yerine getirdikten sonra farkederler. Bu farkediş ya bizzat kendi hayatlarında ortaya çıkmakta veya başkalarının hayatı incelendiğinde görülmektedir. Hacda önemli olan, sadece bir fiilin yapılması değil onun özel bir amaçla, yani Allah'ın emrine uymak niyetiyle yapılmasıdır. Bir fiilin bu niyetle gerçekleştirilmesi onu ibadet haline getirir (krş. İbn Receb, s. 21-22). Şu halde hac ibadetinin temel gayesi ve hikmetlerinden

biri insanların Allah'ın emri gereğince yurtlarını, ailelerini ve dostlarını, mallarını terketmeye, bazı arzularına karşı koyup sıkıntıları göğüslemeye hazır olduklarını göstermeleridir.

Hac belli bir zamanda ve belirli mekânlarda gerçekleşen bir ibadet olduğu için müslümanlara zaman ve mekân mefhumunu, dünyada her şeyin belli bir düzen içinde gerçekleştiği şuurunu kazandırır. Vakfe, tavaf, sa'y vb. hac menâsikinin yerine getirilmesi, dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan müslümanların gözlerini ve gönüllerini Arafat, Kâbe, Safâ-Merve gibi "ilâhî semboller" olarak nitelendirilen (el-Bakara 2/158) mekânlara çevirmelerini sağlamakta ve formel bir anlaşma olmaksızın bütün müslümanları aynı zaman ve mekân içinde mânevî bir ittifak anlayışına ulaştırmaktadır.

Bilhassa tasavvufta hacca hazırlık safhası bir yönüyle ölüme hazırlanmaya benzetilir; şu farkla ki hac iradeye bağlı iken ölüm insanın beklemediği, belki de istemediği bir anda gerçekleşebilir. Hac ibadetinde kişi çevresinden

ve arzularından uzaklaşacağı, ölmeden önce bir anlamda ölümü yaşayacağı için önemli bir irade egzersizi yapmakta ve ilâhî iradeye boyun eğmeye hazır olduğunu kendine telkin etmektedir. Bu duygunun belirtilerini özellikle hacca ilk defa gidecek olanlarda gözlemek mümkündür. Bundan dolayı hacca hazırlanan mümin dinî, ahlâkî ve hukukî mahiyette hak ilişkisi içine girdiği herkesle helâlleşir, borçlarını öder, bakmakla yükümlü olduğu insanların nafakalarını ayırır ve ondan sonra yola koyulur.

Haccın farziyetini belirten âyette ona güç yetirmekten söz edilir (Âl-i İmrân 3/97). Bunun anlamı, insanın hac için gerekli olan bütün imkânlara kavuşması, şartların da bunu kolaylaştıracak bir durumda bulunması demektir. Söz konusu âyet, dolaylı olarak haccın ifasını sağlayacak her türlü vasıtayı hazırlamaları için müslümanları uyarmakta, gerekli tedbirleri almalarını bir vecîbe olarak onlara yüklemektedir. Bu sebeple tarih boyunca hac yollarının güvenliğini temin etmek ve haccın yapılacağı mekânların hizmetkârı olmak müslüman devlet adamları için büyük bir şeref telakki edilmiştir. Bu şartlar bir bakıma, Allah'a teslimiyetini göstermek isteyen muslümanın kendini bu amaca yönelik olarak hazırlaması gerektiğini de ifade etmektedir.

Müminin hac esnasında elde ettikleriyle orada gerçekleştirdiği menâsik arasında da bir ilişki vardır. Burada özellikle belirtilmesi gereken husus, haccın gerçekleştirildiği mekânla Hz. Peygamber'in ve ilk müslümanların yaşadıkları mekânın aynı olmasıdır. Mümin hac esnasında, Resûl-i Ekrem'in ve ashabının bulunduğu coğrafî mekânla karşılaşmakta, Kur'an'da "Allah'ın koyduğu dinî işaret ve nişanlar" (şeâirullah) olarak tavsif edilen (el-Bakara 2/158; el-Hac 22/32, 36) bu mekânlarda bulunarak o dönemin mânevî ruhundan nasip almaktadır.

Diğer taraftan hacca giden her müslüman, ihrama girerken büründüğü esvapla kabre girerken bürüneceği kefenin benzerliğinin şuurunda olarak artık bir bakıma dünya dışı bir düzene ayak uydurduğunu hissetmekte ve bunun etkilerini duymaktadır. İhram, sözlük anlamının da çağrıştırdığı gibi sadece zâhirî bir kıyafet değişikliği değil insanın yaşama ve davranış biçiminin köklü bir değişikliğe uğraması demektir. Nitekim ihramlı kişi, bu kıyafeti taşıdığı süre içinde başka zamanlarda kendisine meşrû olan bir dizi davranıştan uzak durmak zorundadır. Bu program dışı hayat, kişinin

alışkanlıklarından ve bağımlılıklarından kurtulmasına ve kendisiyle hesaplaşmasına imkân tanıyan önemli bir fırsattır. Bu esnada yapılan her ihlâl ya bir kefaretle karşılanır veya haccın bozulmasıyla sonuçlanır ki bir anlamda dünya-âhiret bütünlüğünü canlı bir şekilde yaşamak demektir (Ali Şerîatî, s. 23-24; Karaman, III, 25).

Kabe ve çevresi için kullanılan “harem” tabiri, bölgedeki bütün ilişkilerin Allah’ın emir ve yasaklarına saygı esasına göre düzenlendiğini, başta insan olmak üzere ağaç ve bitki örtüsünden hayvanlara kadar bölgedeki bütün varlıkların ilâhî koruma altına alındığını ifade eder. Tavaf kişiye, her şeyin bir başka şey etrafında belli bir düzen içinde döndüğü ve insanın da bu kozmik düzenin bir parçasını teşkil ettiği şuurunu verir. Sa‘y, müslümanın sırf Allah istediği için katıldığı bir yürüyüştür; müslüman bu sayede kendisi gibi aynı yola girmiş, aynı niyet ve duyguları taşıyanlarla beraber koşmanın ne demek olduğunu farkeder. Sa‘y sırasında “hervele” denilen çalımlı ve hızlı yürüyüş, niyet ve duygu bütünlüğü ile kaynaşmış ümmet ruhunun azametini yansıtır. Arafat’ta diğer müminlerle bir arada bulunan, kıyafetiyle artık bu dünyayı terkettiğini gösteren mümin, haşir ve hesaba çekiliş sahnesini temsilî bir şekilde yaşayarak sorumluluğun ve hesaba çekilmenin idrakine varır. Arafat’ta rabbine yönelen insan daha bu dünyada, hiçbir yardımcının bulunmadığı şartlarda O’nun huzurunda durmanın mânasını, makam, servet ve ilim gibi üstünlüklerin gerçek değerinin hesaba çekileceği zaman ortaya çıkacağını anlar; üstünlüğün sadece takvada olmasının ne demek olduğunu kavrar. Hac esnasında çeşitli münasebetlerle yapılan dualar, sadece Allah’a teslim olmanın ve bunu söz ve davranışlarla yaşamanın özlü bir ifadesidir. Özellikle telbiye çok anlamlıdır: “Buyur Allahım, buyur! Davetini duydum, sana yöneldim. Şerikin yok Allahım! Emrine uydum, kapına geldim. Hamd sanadır; nimet senin, mülk senindir. Şerikin yok Allahım!”. Nihayet orada kesilen kurban, müminin sırf Allah istediği için malından vazgeçebildiğini belirtmesi ve bizzat kendini dahi Allah yolunda kurban edebileceğini fiiliyle göstermesi açısından mânidardır.

Hac esnasında hiçbir şeye zarar vermemek esas olduğundan insanın çevresiyle ilişkisinde son derece dikkatli davranması gerektiği ortaya çıkar. Bu husustaki titizliğin ölçüsü, Kur’ân-ı Kerîm’deki yasaklardan ve bu yasakların çiğnenmesi halinde verilecek cezaları bildiren âyetlerin açık

üslûbundan anlaşılmaktadır (bk. el-Bakara 2/158, 196-200; Âl-i İmrân 3/96-97; el-Mâide 5/2, 95-96; el-Hac 22/26-29, 33-34). Özellikle bitki ve hayvan türünden canlılara karşı gösterilmesi gereken hassasiyet, kişiye başka zamanlarda kazanamayacağı ölçüde bir duyarlılık sağlar. Bunun yanında öfkelenmemek, kimseyi incitmemek ve güler yüzlü olmak gibi ahlâkî davranışlar da haccı gereği gibi yerine getirenlerin elde edecekleri mânevî kazançlar arasında yer alır. Sonuç olarak hac esnasında müslüman daha önce teorik olarak haberdar olduğu, fakat lâyıkı ile yaşayamadığı bir dizi imanî ve ahlâkî özellikler kazanır; sahip bulunduğu olumlu niteliklerde ise daha çok sebat ve güç kazanır. Hac müminin kendi kendisinin farkına varma sürecidir.

Hacdan dönen mümin, İslâm'ın ilk muhatapları olan ve hayatlarını ona vakfeden Asr-ı saâdet müslümanlarının yaşadığı yerleri gezerek, Peygamber'i kitaplardaki bilgilerle tarihî bir şahsiyet olarak tanımanın ötesinde sanki onu bizzat görerek imanını ve ikrarını tazelemiştir. Resûl-i Ekrem'in yaşadığı yerleri ve kabrini ziyaret etmiş, tebliğ vazifesini başarıyla yerine getirdiği mekânlarda peygamberliğine bir daha şehâdet etmiştir. Aynı zamanda dünyada mevcut çok çeşitli ırkları,

bunların konuştuğu dilleri gözlemiş, ancak bu farklılıkların, sadece insanların birbirlerini tanıyarak iletişim kurabilmeleri için (el-Hucurât 49/13) Allah tarafından birer alâmet olarak yaratıldığının şuuruna varmıştır. Bunun yanında insanlar arasındaki bu farklılıkların birlik ve beraberliği engellemediğini, mevcut farklılıklarla birlikte Allah'a teslim olmanın her türlü vahdetin esasını oluşturduğunu farketmiştir. Böylece dünyasının sınırları genişlemiş, coğrafî bilgileri nazarî boyutlarını aşmış, yer küresinin muhtelif bölgelerinde yaşayan yüz binlerce insanla bir arada bulunmuş, en olumsuz şartlarda bile insanların birbirine müsamaha göstermesinin ne demek olduğunu bizzat tecrübe ederek anlamıştır.

İslâm âlimlerinin biyografileri incelendiğinde onların hac seyahati esnasında diğer birçok âlimle tanıştığı, bu vesile ile çeşitli fikir ve eserlerden haberdar olduğu, birçoğunun ilmî hayatında gelişmeler meydana geldiği görülür. Kitap basımının ve iletişim imkânlarının çoğaldığı günümüzde de hac seyahatinin bu ilmî fonksiyonu önemini korumaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de İslâmiyet’in bütün dinlere galip gelmesi amacıyla insanlığa gönderildiği ifade edilmektedir (el-Feth 48/28). Hemen bütün ırklara mensup olan, fizyonomileri, psikolojik yetenekleri, sosyal konumları ve coğrafî bölgeleri farklı bulunan birçok insanın katıldığı hac ibadeti günlerinde Mekke ve Medine’yi dolduran kalabalıkları seyretmek, bu sayede birlik içinde çokluğun ve çokluk içinde birliğin tecellilerine muttali olmak, gerçekten İslâm’ın azamet ve mükemmeliyetini müşahede etme sonucunu doğurmaktadır.

Hac sırasında dünyanın her tarafından Kâbe’ye gelen müslümanlar, aralarında önceden yapılmış herhangi bir anlaşma olmaksızın aynı fiilleri aynı şekilde gerçekleştirirler. Böylece müslümanlar, birbirlerinden habersiz olarak aynı ideallere yönelik bir gayret içinde bulunduklarını farkederler; bu arada kendileri dışında milyonlarca insanın aynı amacı paylaştığının bilincine ulaşırlar. Hac, dünyanın neresinde yaşarlarsa yaşasınlar, bütün müslümanların aynı değerlere sahip oldukları ve bu değerlerin kendileri için ortak bir zemin oluşturduğu gerçeğini ortaya koyar. Hacca giden müslüman bir ailenin ferdi, bir köyün, bir kasabanın veya bir şehrin sakini ve bir devletin vatandaşı olarak ülkesinden ayrılır, bir ümmetin ferdi olarak memleketine döner.

## BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Îmân”, 137-140; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1967, I, 313-355; İbn Receb, Câmiʿu’l-ʿulûm, Kahire 1987, s. 21-22; Ali el-Kārî, el-Meslekü’l-müteḳassıṭ bi’l-menseki’l-mütevassıṭ, Mekke 1319, tür.yer.; J. M. Abd-el-Jalil, Aspects interieurs de l’Islam, Paris 1949, s. 117-127; Elmalılı, Hak Dini, I, 533; Ali Şerîatî, Hac (trc. Fatih Selim), İstanbul 1980, s. 23-24; Ebrahim M. A. El-Khouly, “Islam and the Pillars of its Faith”, Islam and Contemporary Society (ed. Salem Azzam), London 1982, s. 47-61; Ziauddin Sardar, Islamic Futures, London 1985, s. 280-304; Hayreddin Karaman, İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri, İstanbul 1992, III, 19-29; Zebîdî, İtḥâfü’s-sâde, IV, 266-460; J. Obert Voll, “Muhammad Hayyā al-Sindī and Muhammad Ibn Abd al-Wahhāb: An Analysis of an Intellectual

Group in Eighteenth-Century Madina", BSOAS, XXXVIII/1 (1975), s. 32-39; a.mlf., "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and their Impact in the Islamic World", JAAS, XV/3-4 (1980), s. 264-273; Musa K. Yılmaz, "Haccın Hikmetleri", Diyanet Dergisi, XXVI/3, Ankara 1990, s. 47-68; Ömer İbrâhim, "Mesîretü'l-ḥacc ve teʾs̱îruhâ ʿale't-teṭavvuri'l-İslâmî fi'l-ḳarneyni't-tâsiʿ ʿaşer ve'l-ʿişrîn fî İndûnesyâ", St.I, III (1996), s. 157-186.

Tahsin Görgün

**Tarihçe.**

Hac Mekke'nin fethinden önce farz kılınmakla birlikte müşriklerle ilişkilerin iyi olmaması sebebiyle müslümanlar ancak fetihten sonra hacca gidebildiler. Hz. Peygamberin katılmadığı bu hacda müslümanların yanında Arabistan'ın çeşitli bölgelerinden gelen müşrikler de vardı. Hz. Peygamber fetih yılında bir hac emîri tayin etmemiş, Mekke Valisi Attâb b. Esîd bu görevi yerine getirmiştir. Fethi takip eden yıl Hz. Ebû Bekir hac emîri olarak görevlendirilmiş ve müşriklerin Mescidi Harâm'a yaklaşamayacağı (et-Tevbe 9/28), kadın veya erkek hiç kimsenin çıplak tavaf yapamayacağı gibi hususları tebliğ etmek vazifesi ise Hz. Ali'ye verilmiştir. Hicretin 10. yılında hac görevini ifa eden Resûl-i Ekrem'den sonra gelen halife ve hükümdarlar da ya bizzat kendileri hacca gitmek yahut emîr tayin etmek suretiyle hac kafilelerinin bu vecîbeyi huzur içinde yerine getirmelerini sağlamışlardır. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, halifeliklerinin ilk yılında hac emîri tayin edip ertesi yıl bizzat hacca gitmişler, Hz. Osman halifeliğinin ilk ve son yılları hariç her yıl haccetmiş, Hz. Ali ise iç karışıklıklar sebebiyle hilâfet yılları içinde buna hiç fırsat bulamamıştır. Muâviye, ilki 44 (665) yılında olmak üzere birkaç defa, Abdülmelik b. Mervân 75'te (695), I. Velîd 91 (710) ve 95'te (714), Süleyman b. Abdülmelik 97'de (716), Hişâm b. Abdülmelik 106'da (725) haccetmişlerdir; Hişâm'dan sonraki Emevî halifelerinin hiçbiri hacca gitmemiştir. Abbasîler'den hacca giden ilk halife 140 (758), 147 (765), 148 (766) ve 152 (769) yıllarında hacceden ve 158'de (775) hac yolunda ölen Ebû Caʻfer el-Mansûr'dur. Mehdî-Billâh iki defa, Hârûnürreşîd ise dokuz veya on bir defa hacca gitmiştir. Hârûnürreşîd bunların beş veya altısında hanımı Zübeyde'yi, birinde de oğulları Emîn ile Me'mûn'u yanında götürmüş, 173 (790) yılındaki haccını da yaya olarak

gerçekleştirmiştir. Hârûnürreşîd'den sonraki halifeler (Fatımî halifeleri de dahil) devlet merkezinden uzun süre ayrılmayı göze alamadıkları için hacca gitmemişlerdir.

Abbasîler döneminde haccı etkileyen faktörlerin başlıcaları iç karışıklıklar, dış tehditler, bedevîlerin çapulculukları, iktisadî sıkıntılar, susuzluk ve aşırı sıcaklarla sağlık problemleriydi. Defalarca hac kervanlarını yağmalayan Karmatîler, 317'de (930) Mekke'ye girip çok sayıda hacıyı katlederek Hacerülesved'i yanlarında götürmüşlerdi. Bedevîler ise çeşitli hediyelerle gönülleri alınmadığı veya kafileler askerî birliklerle korunmadığı sürece saldırıyor ve malları gasbedip hacıları öldürüyorlardı; 858'de ise (1454) Batı Afrika'dan gelen bütün hacı adaylarını rehin almışlardı. Bu saldırılar bazan idare tarafından verilen rüşvetlerle savuşturulur, hacılardan da güvenlikleri için sabit bir miktar para alınırdı. Hacılar Mekke'de de hırsızlık ve cinayet gibi tehlikelerle karşı karşıya kalabiliyorlardı; ayrıca hac emîrleriyle Mekke şerifleri arasındaki anlaşmazlıklar onlar için tehlike teşkil edebiliyordu. Bundan dolayı bütün İslâm ülkelerinden her yıl hacca gidildiği söylenemez; bazan Irak ve Suriye, bazan da Mısır hacı adayları bundan mahrum kalmışlardır. Abbâsî halifeleri, hacıların yol güvenliğini sağlamak için büyük organizasyonlar kurmuşlardır. Horasan'dan ve diğer uzak yerlerden gelen hacı adayları şevval ayında Bağdat'ta toplanır ve burada düzenlenen bir törenle yola çıkan kafileyi bir askerî birlik korurdu. Kafileler Küfe, Necef, Kādisiye gibi etrafı hurmalıklarla çevrili yerlere ve büyük şehirlere uğrar, Fırat nehrini sallardan yapılmış bir köprü üzerinden geçerek Arabistan çölüne iner, sonra Necid yaylalarını geçip Hicaz dağları istikametinde yol alırdı. Hârûnürreşîd'in karısı Zübeyde 3 milyon dinar harcayarak Bağdat-Mekke yolunu yaptırmıştı; bu yol daha sonra Nizâmülmülk ve Adudüddevle tarafından da tamir ettirilmiştir. Yol

boyunca inşa ettirilen büyük su depolan müstahkem kalelerdeki askerlerin gözetimi altındaydı. Kervanın başında atlı muhafızların refakatinde halifenin mümessili yer alır, bunu hacı grupları takip ederdi. Eşraf, zengin tüccarlar, asil kadınlar lüks tahtırevanlarla giderlerdi. Geceleri esirler tarafından taşınan meşalelerle çöl yıldızlı bir gökyüzünü andırırdı. Hac kafilesi suyun bulunduğu yerlerde konaklardı. Konak yerlerinde genellikle kervanın geçeceği günleri bilen bedevîler tarafından koyun, hurma, yağ ve meyve satılan küçük pazarlar kurulurdu. 1004 yılında hacılar susuzluktan

ölüm tehlikesi atlatmışlar, 1011'de de bir bardak su 200 dirheme satılmıştı. 1012'de ise Karmatîler sarnıçları tahrip edip kuyuları doldurdukları için 1500 kişi susuzluktan ölmüştü; 1014'te susuzluktan ve sıcaktan ölenlerin sayısı daha da fazlaydı. Bağdat'a dönüşte hacılar bizzat halifenin katıldığı büyük bir törenle karşılanırdı.

Hârûnürreşîd'den sonra da hacca gitmeye niyet edip bunu açıklayan, fakat gidemeyen hükümdarların yanında bu farîzayı yerine getirebilen hükümdar ve emîrler de vardır. Meselâ Ağlebîler'den II. İbrâhim, Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey ve Selâhaddîn-i Eyyûbî hacca gideceklerini ilân ettikleri halde çeşitli sebeplerle buna muvaffak olamadılar. Buna karşılık Suleyhîler'den Ali b. Muhammed 455'te (1063), Nûreddin Mahmud Zengî 556'da (1161), Eyyûbîler'den el-Melikü'l-Muazzam Îsâ 611'de (1215), Resûlîler'den Yemen meliki el-Melikü'l-Mansûr Nûreddin Ömer 631'de (1234), Eyyûbîler'den Kerek hâkimi el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Dâvûd 653'te (1256) ve Eyyûbîler'in Hama meliki meşhur âlim Ebü'l-Fidâ 703 (1304), 713 (1314) ve 719'da (1320) hacca gitmişlerdir. Kâbe'ye ilk defa mahmil ve örtü gönderen (664/1266) Memlûk Sultanı I. Baybars da ava çıkar gibi görünerek Suriye'den Mekke'ye hareket etmiş ve hac görevini yerine getirip (1269) Kerek'e dönmüştür. Muhammed b. Kalavun 712 (1313), 719 (1320) ve 732'de (1332), Sultan Kayıtbay da 884'te (1480) haccetmişlerdir. Kahire'de Memlûk hâkimiyetinde yaşayan Abbasî halifelerinden Hâkim-Biemrillâh Mısır'dan hacca giden (697/1298) ilk Abbâsî halifesidir. Yemen hükümdarlarından el-Melikü'l-Mücâhid Ali b. Resûl 742 (1342) ve 752'de (1352) hacca gitmiştir. Ayrıca Mali'nin ilk müslüman hükümdarı Barmandana hac farîzasını ifa etmiş ve kendisinden sonraki hükümdarlara örnek olmuştur. Afrika'nın doğusunda da bu ibadeti yerine getiren hükümdarlar vardır. Doğu Afrika sahillerinde bulunan Kilve'nin üç sultanı. Hasan b. Süleyman, Tâlût b. Hüseyin ve Hüseyin b. Süleyman bunlar arasında yer alır. Hârûnürreşîd'in annesi Hayzürân, karısı Zübeyde, Nâsırüddin b. Hamdân'ın kızı Cemîle, Nûreddin Mahmud Zengî'nin karısı ile İlhanlı Hükümdarı Abaka Han'ın kızı da hacca giden meşhur kadınlardan bazılarıdır. Endülüs Emevî hükümdarları ise devamlı şekilde hıristiyanlarla savaş halinde oldukları için kendileri hacca gitmedikleri gibi halka da izin vermediler; âlimler de cihadın hacdan daha büyük önem taşıdığını, böyle bir zamanda altının yurt dışına çıkarılmasının uygun olmadığını söylediler; bu sebeple çok az sayıda Endülüslü haccedebilmiştir.

Bu bilgilerin ışığında Hârûnürreşîd'den sonra Mısır, Suriye ve Irak gibi Arap yarımadasına komşu ülkelerin hükümdarlarının istisnaî olarak hac farîzasını yerine getirdikleri söylenebilir. Afrika'daki bazı hükümdarlar hariç hiçbir hükümdar yabancı ülke topraklarından geçerek hacca gitmemiştir.

Ortaçağ'da hac birçok âlim ve edibin meslek hayatlarının başlangıcını oluşturmuştur. V (XI) ve VI. (XII.) yüzyıllarda Nîşâbur'da genellikle müderris ve kadılar görevlerine başlamadan önce Mekke'ye giderlerdi. Bu kişiler için hac, İslâmî ilimlerin merkezini ziyaret etmek ve İslâm hukuku veya hadis araştırmalarını yerinde sürdürmek anlamına geliyor, memleketlerine döndüklerinde de kendilerine bir saygınlık kazandırıyordu.

## BİBLİYOGRAFYA

Harbî, Kitâbü'l-Menâsik ve emâkini ṭuruḳı'l-ḥac ve meʿâlimi'l-Cezîre (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1401/1981; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 84; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I-XII, tür.yer.; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, Beyrut 1973, I, 171-247; Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 449 vd.; Makrîzî, eẕ-Ẕehebü'l-mesbûk fî ẕikri men ḥacce mine'l-ḫulefâ'i ve'l-mülûk (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1955; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd (nşr. Mustafa Abdülvâhid v.dğr.), Kahire 1410/1990, I, 163-247; İbrahim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, II, 295-308; M. M. Ahsan, Social Life Under the Abbasids, London 1979, s. 279-282; Ahmed er-Reşîdî, Ḥüsnü'ṣ-ṣafâ ve'l-ibtihâc bi-ẕikri men vülliye imârete'l-ḥâc (nşr. Leylâ Abdüllatîf Ahmed), Kahire 1980; Ahmed Ömer ez-Zeylaî, Mekke ve ʿalâḳātühe'l-ḫâriciyye: 301-487 h., Riyad 1401/1981, s. 81-151; Seyyid Abdülmecîd Bekir, el-Melâmiḥu'l-coġrâfiyye li-dürübi'l-ḥac, Cidde 1401/1981; Buḥûs̱ü'l-müʾtemeri'l-coġrâfiyyi'l-İslâmiyyi'l-evvel, Riyad 1404/1984, V, 209-313; Cemal Abdülhâdî M. Mes'ûd - Vefâ M. Rif'at Cum'a, Aḫṭaʾü yecibü en tuṣaḥḥâḥa fı't-târîḫ: Cezîretü'l-ʿArab, Kahire 1409/1989, II, tür.yer.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 147, 154, 192, 193, 309; II, 75, 141, 261; III, 117-118, 230; Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî,

Rahmet Peygamberi (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1992, s. 359-366; Mehmet Apaydın, Resûlullah'ın Günlüğü, İstanbul 1995, s. 137; Suraiya Faroqhi, Hacılar ve Sultanlar: 1517-1638 (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1995; Aly Mazaherî, "Ortaçağ'da Mescitler, Ramazan ve Hac" (trc. Bahriye Üçok), AÜİFD, X (1962), s. 82-89; İsmail Cerrahoğlu, "Kur'ân-ı Kerîm'de Hac", Diyanet Dergisi, IX/102-103, Ankara 1970, s. 361-371; Bedri Muhammed Rehd, "Târîḫu ümetâʾil-ḥac", el-Mevrid, IX/4, Bağdad 1981, s. 179-210; H. Möhring, "Mekkawallfahrten orientalischer und afrikanischer Herrscher im Mittelalter", Oriens, XXXIV, Leiden 1994, s. 314-329.

Abdülkerim Özaydın

## Osmanlı Dönemi.

Osmanlılar, 1517'de Hicaz'ın yönetimini Memlükler'den devralmakla bütün İslâm dünyasını ilgilendiren hac organizasyonunun sorumluluğunu da yüklenmiş oldular. Başşehir İstanbul Haremeyn'e çok uzak, fakat deniz ve karayoluyla bağlantılı idi; bu bağlantıda resmî Şam ve Kahire güzergâhları ön plana çıkıyordu. İstanbul-Kahire hattında denizyolu önem kazanırken Şam'dan itibaren güneye yönelen İstanbul-Mekke kervan yolu uzun olmakla birlikte elverişli bir güzergâhı takip ederek Hicaz'a ulaşıyordu. Bunlardan başka Yemen'den başlayan diğer bir resmî hac yolu daha var idiyse de hakkında yeterli bilgi yoktur. Basra'dan Hicaz'a doğru Arabistan yarımadasını doğudan batıya aşan kervan yolu ise Osmanlılar'la Safevîler arasındaki siyasî ihtilâflardan dolayı pek işlek durumda değildi (aş. bk.). Bu arada Mağrib'den ve Arabistan yarımadasının çeşitli yerlerinden yola çıkan bazı hacı adayı grupları da herhangi bir resmî kervanın himayesi olmadan Mekke'ye kendi başlarına gidiyorlardı. Süveyş Kanalı'nın açılmasından sonra hacca deniz yoluyla gidip gelmek daha da kolaylaştı. Kızıldeniz üzerinden vapurla Cidde'ye giden hacı adayları bir iki gün dinlendikten sonra deve veya eşek kervanlanyla Mekke'ye hareket ediyorlardı. II. Abdülhamid döneminde askerî nakliyatın yanı sıra hac yolculuğunu kolaylaştırmak amacıyla Hicaz demiryolu yaptırılmışsa da 1908'de Medine'ye ulaşan hattın daha sonra Mekke'ye ve oradan da Cidde'ye kadar uzatılma planı, imparatorluğun dağılış sürecinde Türkler aleyhine kışkırtılan bedevîlerin saldırıları yüzünden gerçekleştirilememiş, Medine'ye gelen trenler de daha çok asker ve mühimmat taşımıştır.

Memlükler devrinde XV. yüzyılın başlarına kadar Kahire'den kalkan kervanların yeterince düzenli ve disiplinli olmayışı, özellikle dar geçitlerin aşılması sırasında büyük kargaşaya yol açıyordu. Hacı adaylarının artması sebebiyle 1400'lü yıllardan itibaren sistemli bir yürüyüş zorunlu hale gelmişti. Ancak getirilen sistem, zenginlerin kervanın önünde veya ortalarında yani emin bir yerde, yoksulların ise tehlikeli olan sonlarda yolculuk etmelerini öngörmekteydi. Kervanı korumakla yükümlü bulunan askerî birliğin kumandanı, Kahire'den beş menzil uzaklıktaki Acrud'da görevini teslim alır, yolcuların yerlerini de o belirlerdi. Burada yorucu çöl yolculuğu başlamadan önce kervan büyüklüğüne göre katar denilen çok sayıda alt gruplara bölünür, en başa aşılacak çöl güzergâhını iyi bilen bedevî kılavuzlar yerleştirilir, onları sakalar ve ileri gelenlerle surre* takip ederdi. Mekke ve Medine halkına, ayrıca hacı adaylarına yardımcı olan bedevîlere dağıtılmak üzere götürülen surreyi askerler korurdu; askerler arasında topçular da bulunur ve hemen surrenin yanında yol alırlardı. Kervan masraflarının karşılandığı diğer para sandığından, ok ve yaylarla silâhlanmış keskin nişancılar ve meşaleciler sorumluydular. Değerli mallar taşıyan tüccarlar genellikle hazinelerin yakınında, sıradan hacı adayları ise sonlarda giderlerdi. Kervanın en yetkili kişisi emîr-i hac idi; arkasından kethüdâsı gelir, önemli kararlar ona danışılarak alınırdı. Ayrıca yolculuk sırasında askerlerin dışında hacıların güvenliğini sağlayan bedevîlere yapılacak ödemelerden de o sorumluydu (bk. EMÎR-i HAC) Hac emîrinin ikinci önemli yardımcısı kâtibiydi. Hukukî davaların çözümlenmesi için de bir kadı ile yardımcıları bulunurdu.

Şam kervanı da Kahire kervanına benzer durumdaydı; fakat bu kervan hakkında Memlûk dönemine ait ayrıntılı bilgi yoktur. Ancak Osmanlı döneminde belgelerin yardımıyla yeni bilgilere ulaşılabilmektedir. Osmanlılar Memlûk modelini takip ettikleri için eski uygulamaların sürdürülmüş olduğu düşünülebilir. Elde edilen bilgilere göre, bu hac kervanında görevli devlet memurlarına develer tahsis edilir, bunların sayısı kişinin rütbesine göre değişirdi: meselâ 1046 (1637) yılında emîr-i hacca sekiz, kethüdâsına iki deve verilmişti. Asker ve memurların binek hayvanlarının bakımından mîrâhur, malî işlerden bir eminle yardımcısı ve levazımdan yine bir eminle iki yardımcısı sorumluydu. Hukukî meseleleri kadı ile nâzır karara bağlardı. Bir kâtibi bulunan ve görevleri tam bilinmeyen nâzıra da iki deve ayrılmıştı. Padişah adına sadakaların fakir

hacı adaylarına dağıtılması görevi başka bir nâzırın uhdesindeydi. Bu nâzırla imam ve müezzinlere birer deve verilmişti. Şam kervanında ayrıca kendilerine beş deve tahsis edilen bir artçılar grubu ile padişahın hediyelerini Haremeyn halkına dağıtan başka bir emin ve bir subaşı bulunur, bu eminin dışındaki görevliler genellikle Şam eşrafından seçilirdi.

İstanbul, Şam ve özellikle Kahire'de hacca gidiş ve dönüş sırasında halkın da seyredebildiği çeşitli törenler yapılırdı. Kahire'deki törenler, burada on yıl kadar kalmış olan Evliya Çelebi tarafından canlı bir şekilde tasvir edilmiştir (Seyahatnâme, X, 422 vd). Merasimin en önemli anını, hac emîrinin genellikle askerî eğitim ve resmigeçitler için kullanılan Karameydan'a gelmesi oluştururdu. Bu sırada mehter çalar, yeniçerilerle diğer askerler kumandanları selâmlar ve hac emîri Mısır valisini ziyaret ederdi. Daha sonra hac yolculuğu için götürülecek toplar meydana getirilir, bu arada sancak-ı şerifle mahmili şerif bir deve üzerinde dolaştırılırdı. Resmî konuklar huzurunda vali hac emîrine yolculukta kendisine gerekecek para ile bedevîlere ve Haremeyn halkına dağıtılacak surreyi alıp almadığını sorar, o da, "Bir habbe ve cübbe kalmadı" diyerek eksiksiz teslim aldığını bildirirdi. Mısır valisi bu konuşmaları bir kadıya tescil ettirdikten sonra besmele ile yerinden kalkarak mahmil devesini tekbirle meydanda dolaştırır, bu sırada askerler yüksek sesle gülbank çekerlerdi. Vali, mahmili hacı adaylarının sağ salim gidip gelmeleri temennisiyle hac emîrine teslim eder, deveyi bir defa da onun dolaştırmasından sonra kervan yola çıkardı. Kervanın uğurlanışı sırasında yapılan törenler hacıların uzun bir süre ayrı kalacakları, belki de hiç dönmeyecekleri memleketleriyle olan bağlarını vurgulamakta, ayrılığın zorluğunu nisbeten hafifletmekteydi. Kervan hacı adaylarının alışverişi için Müzeyrib menzilinde uzunca bir süre kalır, böylece hem gecikenlerin kervana katılmaları sağlanır hem de unutulan eşyalar yolculara ulaştırılabilirdi. Fakat asıl alışveriş, uğurlama töreninden önce 23 Şevval günü Kahire'de kurulan pazarda yapılmış olurdu. Sultan Baybars zamanından (1260-1277) beri uyulan bir geleneğe göre bu tarihten beş on gün önceden kira ile tutulan dükkânlarda giyecek, yiyecek ve içecek satılırdı.

Hacı adaylarının hac farîzasını rahat bir şekilde eda ettiklerine dair merkeze müjdecibaşılar geldiği gibi zaman zaman Mekke şerifi de hacıların hac farîzasını rahatlıkla yerine getirdiğini beyan eden bir mektup yollardı

(Emecen, TED, sy. 14, s. 111). Hacılar dönüşlerinde yine büyük törenlerle karşılanırlardı. Evliya Çelebi buna da şahit olmuş ve gördüklerini aynı canlı üslûbuyla anlatmıştır (Seyahatnâme, X, 442 vd.). Hac emîri, Kahire'den önceki son menzilde karşılamaya gelenlerle askerî yetkililer için bir ziyafet verir, ayrıca burada havai fişek gösterileri yapılırdı. Ertesi gün merasimle şehre girilir ve bu sırada kafiledeki ileri gelenlerle mahmil en önde olurdu. Valinin askerleri Nâsırkapısı'nin önünde hacıların dönüşünü beklerdi. Mahmili vali bizzat karşılar ve örtüsünü öper, hac emîrini de kaftanla taltif ederdi. O gece mevlid okutulurdu.

Genelde her hacı adayı kendi ihtiyacını kendisi karşılamakla yükümlü iken durumu iyi olmayanların bakımını hac emîrinin adamları üstlenirdi; ayrıca asker ve memurların ihtiyaçları da devlet tarafından karşılanırdı. Bunun için Kiler-i Hâss-ı Hacc-ı Şerîf adıyla bir büro kurulmuştu ve 1047 (1638) yılında bu iş için 100 deve tahsis edilmişti. Hac kervanları, bazan yabancı müslüman hükümdarların yardım etmesine rağmen sık sık su sıkıntısı çekerdi. Dönüş yolculuğu için gereken yiyecek, mola yerlerini korumak amacıyla yapılmış çöl kalelerinde saklanırdı. Ancak böyle yerler her zaman yağmacı bedevîlerin tehdidi altındaydı. XVI. yüzyılın sonunda Şam kervanında fakir hacı adaylarına altmış deve ayrılmıştı; bunların yirmisi başta peksimet olmak üzere yiyecekleri, kalanlar da âcil durumlarda güçsüz hacı adaylarını taşımakta kullanılıyordu. Her mola yerinde fakir ve güçsüzler için özel çadırlar kurulur ve padişah adına sıcak yemek çıkarılırdı. Ayrıca yoksullara zaman zaman nakit para veya giyecek vb. verilir, ölenleri de kefenlenerek defnedilirdi. Fakir hacılara yapılan yardımlar genellikle bu iş için kurulmuş vakıflardan sağlanırdı. Meselâ Memlûk Sultanı Kansu Gavri'nin (1501-1516) bu amaçla kurduğu vakıf 1580'li yıllarda dahi faaliyetini sürdürmekte ve fakirlere düzenli olarak on iki yük peksimet temin etmekteydi. Ancak merkezî hükümet, muhtemel suistimalleri önlemek amacıyla bu tür kuruluşları sürekli kontrol etmek zorundaydı. Özellikle yüksek rütbeli devlet ricâline tahsis edilen binek hayvanları hususunda yolsuzluk yapılması her zaman mümkündü. XVII. yüzyıldan itibaren devletin hazinesi büyük hediyelere elvermediğinden kervandaki yüksek rütbeli ricâle bu tür ihsanlar yapılmaz olmuştu. Dönüş yolculuğunda hac emîrinin isteği üzerine destek kervanları tarafından yiyecek, yem ve binek hayvanı temin edilir, hacılar da bunları kendi paralarıyla satın alırlardı. XVI. yüzyılda Şam destek kervanlarına "istikbâl",

mensuplarına ise “karşıcı” denilmekteydi. Şam defterdarına, kervana erzak tedariki hususunda merkeze sormaksızın fazladan para harcama yetkisi verilmişti.

Yorgun hacılar dönüş yolunda hırsızların ve yağmacı bedevîlerin tehdidi altında bulunuyordu; bu bakımdan muhafızların onlara karşı dikkatli olması gerekirdi. Yolculukta bir başka önemli meseleyi de ölen hacıların metrûkâtı teşkil etmekteydi. Ölen kişinin mirasçısının bulunmaması metrûkâtına el konulmasına yol açıyordu. Zaman zaman gelen şikâyetler üzerine, hacıların vasiyetle mülkünün sorumluluğunu üstlenecek bir vekil bırakmalarına izin verilmişti. Eğer hacı bir vekil bırakmadan ölmüşse Mısır kervanında mülkü hazineye kalıyor, Şam kervanında ise mülkünün sorumluluğunu aynı köy veya kasabadan bir hemşehrisi üstleniyordu; ancak böyle biri yoksa mülk yine hazineye kalıyordu. Bununla birlikte zaman zaman hazine memurlarının vâki olabilecek suistimaliyle karşılaşmamak için hacıların arkadaşlarını gizlice defnettikleri de oluyordu.

Osmanlı döneminde hacı adaylarının sayımı yapılmadığından bu hususta kesin bir şey söylemek güçse de bazı hacıların ve seyyahların verdikleri bilgilere dayanarak birtakım rakamlar ileri sürmek mümkündür. Cezerî, 1279’da Kahire ve Şam kervanlarında 40.000’er, XIV. yüzyılda yaşayan Veronalı Jacobo, çölde rastladığı bir hac kervanında yaklaşık 17.000 kişi bulunduğunu yazmakta, 1580 yılına ait anonim bir eserde de yalnızca Mısır kervanında 50.000 kişinin mevcut olduğu kaydedilmektedir. Bu yüzyıllarda hac kervanlarındaki deve sayısının ise 11.000 ile 64.000 arasında değiştiği anlaşılmaktadır. Ancak bazı zengin hacıların yanında birden fazla deve bulunabileceğinden hayvan sayısına bakarak hacı sayısını belirlemek mümkün değildir. Adı bilinmeyen Portekizli bir müellife göre XVI. yüzyıl sonlarında Arafat’ta 200.000 insan, 300.000 de hayvan vardı. Mekke’yi ziyaret eden İspanyalı bir müslüman 1807 yılında orada 80.000 erkek, 2000 kadın ve 1000 de çocuk bulunduğundan söz eder. Ancak Mekke’deki bu mevcutlara sadece Kahire ve Şam kervanlarıyla gelen hacılar değil değişik yollardan gelen Hint, Afgan, Afrikalı hatta Uzakdoğulu hacılar da dahildi; ayrıca Medineli, özellikle de Mekkeliler’in varlığı unutulmamalıdır.

Hac kervanının malî yöneticilerinin tuttuğu “rûznâmçe” adlı kayıtlardan yaptıkları günlük işler hakkında bilgi edinilebilmektedir. 1001 (1593) tarihli

rûznâmçede her harcama için emri veren yetkilinin görevi kayıtlıdır. Kervan görevlileri arasında genellikle para yerine mühürlü kâğıt parçalarının dolaştığı anlaşılmaktadır. Kervana mal taşıyan bazı kimseler de kadının tasdiki bulunan bir belgeyi yanlarında getiriyorlardı. Herhangi bir yolsuzluk durumunda hac kervanının hesaplarını bizzat padişah kontrol eder, böyle bir şey ispatlanırsa sorumlu memurdan zararı karşılaması istenirdi. Yolculuk sırasında yapılması gereken ek harcamalar sebebiyle bazan kervanın nakit parası biter, bu durumda yeni harcamalar hacılardan ve tüccardan tahsil edilir, bazan da tüccardan borç alınırdı; 1067 (1657) yılında borçlar 23.000 esedî*ye ulaşmıştı.

Kervan yönetiminin karşılaştığı önemli güçlüklerin başında yeterli sayıda deve bulabilme meselesi gelirdi. Yolun uzunluğu çok sayıda deveyi gerektirmekteydi. Sadece resmî görevliler için 600'den fazla deveye ihtiyaç vardı. Hacı adayları ve tüccarlar develerini kendileri temin ederlerdi. Şam kafilesine katılacak develer genellikle bedevîlerden sağlanırdı. Ancak kabileler arasındaki çatışmalar işi tehlikeye düşürebilir, bu durumda da devlet kendi resmî develerini kiralama yerine satın alma yoluna gidebilirdi. III. Murad zamanında (1574-1595) Şam hac kervanına deve tedariki için bir vakıf kurulmuş ve 600 kadar deve bağişlanmışsa da Şam eyaleti maliyesi, bu durumun hayvanlara bakmak için gerekli paranın uzun süre bağlanmasına yol açacağını öne sürerek karşı çıkmış, vakfın ömrü de pek uzun olmamıştı. Deve sahipleri için devletten çok sivil müşteriler cazipti. XVI. yüzyılda devlet para yerine timar, zeâmet gibi dirlik teklifi yapmış, fakat bu pek kabul görmemişti. Deve sahipleri kira ücretlerini genellikle peşin alırlardı, ancak bu onların daha sonra borç adı altında başka para almalarına engel olmazdı; bununla birlikte yine de çok defa umdukları kazancı elde edemezlerdi. Karşılaştıkları en büyük tehlike ise bu uzun

yolculukta hayvanlarının ölmesiydi; zira ölen hayvanın yerine yenisinin sağlanması gerekiyordu. Deve sahipleri ayrıca, resmî görevlilere emanet ettikleri hayvanlara devletin yük sınırını belirtmesine rağmen aşırı yükleme yapıldığından ve onlara kötü davranıldığından yakınırlardı. Bu durumda işe yaramaz hale gelen devenin bedeli yine sahibinden istenirdi. XVI. yüzyılın ikinci yarısında bir devenin fiyatı 60-70 altındı. Bazı deve sahipleri hayvanlarını resmî görevlilere vermek istemeyince buna zorlanırlardı ve onlar da develerini vermemek için hac emîrine rüşvet dahi teklif ederlerdi.

Hacılar başta kervan kumandanı olmak üzere devlet görevlilerinden her zaman şikâyet etme hakkına sahiptiler; fakat genelde bunun pek yararı olmazdı.

Yavuz Sultan Selim'den itibaren "hâdimü'l-Haremeyn" unvanını alan Osmanlı padişahlarının önemli görev ve sorumluluklarından biri, Suriye ve Arabistan çöllerini aşarak yaptıkları uzun yolculukta hacıların güvenliğini sağlamaktı. Yemenli ve Basralı hacılar, Osmanlı hükümetinin denetiminden çok uzak bölgelerden geçerek yolculuk ederlerdi. Hacıların güvenliğinin sağlanması, sadece büyük askerî birlikler bulundurmakla mümkün olabiliyordu. Hac kervanlarına ya bir yeniçeri bölüğü veya timarlı sipahi birliği eşlik ederdi. Askerlerin kullandığı silâhlar arasında yer alan ve fazla büyük olmayan toplar at veya develerle taşınırdı. Bedevîlerin en güçlü silâhı tüfekti; ateşli silâh taşımaları yasaklanmış olmasına rağmen bunları kaçak olarak Avrupa devletlerine sattıkları tahıl karşılığında temin ederlerdi. Kanûnî Sultan Süleyman devrinin sonlarında Şam kervanına yaklaşık 150 yeniçeriyle 100 sipahi refakat ediyor ve tehlikeli durumlarda bu sayı arttırılabiliyordu. Bu askerlerin disiplin altında tutulabilmesi bazan problem teşkil ederdi; çünkü yollarda, özellikle kervana yiyecek tedariki sırasında gelirlerini arttırmaya çalışıyorlardı. En çok yaptıkları, erzak teminiyle görevli bedevîleri soymak veya taşıdıkları erzakı ucuza alıp yüksek fiyatla hacılara satmaktı. Mısır ve Şam askerleri arasındaki rekabet de büyük karışıklığa yol açabiliyordu. XVII-XVIII. yüzyıllarda hac kafilesinin güvenliği için "çerde" adı altında teşkil edilen özel bir hafif süvari birliğinden faydalanılmış, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise güvenlik hizmeti Şam'daki düzenli orduyla sağlanmıştır. Bedevîler 1630, 1670 ve 1750'li yıllarda hac kervanlarına çok şiddetli saldırılarda bulunmuşlardı. Bunlardan özellikle Şam kervanının dönüş yolculuğu sırasında (1757) gerçekleştirilen sonuncusu pek çok hacının hayatına mal olmuştu.

Hac kervanının güvenliği için güzergâhta bulunan bedevîlerden de faydalanılır ve onlara yaptıkları yardımlar, kafileye getirdikleri su ve yiyecekler için resmî ödeme (surre) yapılırdı. Ancak zamanında gerçekleştirilmeyen veya yetersiz kalan ödemeler bedevîlerin kervana saldırmasına yol açabilirdi. Dolayısıyla bu işe ödenek ayrılmasını, alınan hizmetin karşılığını vermek kadar kervanı bedevî saldırılarından korumanın

bir yolu olarak da değerlendirmek mümkündür. Şam ve Mısır eyaletlerinin malî kayıtlarından hac kervanlarına yapılan resmî harcamalara dair bilgi edinilebilmektedir. Ancak çok geniş topraklara yayılmış Osmanlı Devleti'nin değişik kesimlerinde farklı sikkeler kullanılması, pratik amaçlarla hazırlanan ve bazan bütçe olarak da adlandırılan kayıtlardaki harcamalar hakkında kesin hükme varılmasını engellemektedir. Bununla birlikte bu verilere dayanarak 1596-1615 yılları arasında Mısır eyalet bütçesinden yılda bedevîlere 5100-5800, Şam eyalet bütçesinden ise 9057-11678 altın arasında ödeme yapıldığı tesbit edilmiştir (Faroqhi, Hacılar ve Sultanlar, s. 60-61). Bedevîlere surre ödemelerinin miktarını, çölün yanı sıra Mısır ve Suriye'nin ekilebilir bölgelerindeki siyasî durum da etkilerdi. Ancak asıl miktar yapılan pazarlıklar sonunda ortaya çıkardı. Devlet adına pazarlığı Mısır ve Şam hac emîrleri yapar, bedevîleri ise Mekke şerifleriyle sıkı ilişkisi bulunan kabile reisleri temsil ederlerdi. Bu pazarlıklar bazan çok çetin olur, hac emîri bedevî ailelerinden rehineler alabilir, herhangi bir çatışma çıkarsa bunları öldürtebilirdi. Kervanın güvenliğini sağlamayı taahhüt eden bedevîlerin, özellikle surrenin zamanında ödenmediği dönemlerde sözlerinden döndükleri de olurdu. Böyle durumlarda hac emîri İstanbul'dan şiddetle tekdir edilirdi. Bazı bedevî liderleri, normal tahsisatları dışında hil'at ve çeşitli nişanlarla da ödüllendirilirdi.

Çöldeki birçok konak yeri, kervanın su ihtiyacını sağlayan kuyu ve sarnıçları korumakla yükümlü küçük karargâhlar tarafından savunulurdu. Özellikle kurak dönemlerde bu çok önemli bir görevdi. Çünkü bedevîler de bu sulara sahip çıkarlar, hatta bu yüzden çatışmalar meydana gelirdi. Osmanlı merkezî idaresinin onayı alınmadan yeni çöl kaleleri inşa edilemezdi. Hacıların güvenli bir yolculuk yapmaları padişahın hâkimiyetini de meşrûlaştırırdı. Hac kervanına yapılmış ve karşılığını bulmamış her saldırı, hükümdarın hacıların hâmisi olduğu gerçeğini tehlikeye düşürebilirdi. Onun için hükümet kuvvetleri de bedevîlere şiddetle karşılık vermekten geri durmazdı. Ancak 1800'lü yıllarda çıkan Vehhâbîlik hareketi sırasında hac yolları çok daha ciddi biçimde tehlikeye düşmüş, hatta bazan kapanmıştır.

Hem dinî hem de siyasî bakımdan böylesine hayatî önem taşıyan hac güvenliği konusu, 1683-1699 Osmanlı-Avusturya savaşlarının dağdağasında bile ihmal edilmemiş, Haremeyn'e yapılan harcamalarda kesintiye

gidilmemiştir. Hac emîri kendisine ayrılan parayla çeşitli mallar satın almak zorundaydı ve bundan muhtemelen büyük kârı olurdu. Bununla birlikte gerçek nakliye harcamalarının da az olmadığı göz ardı edilmemelidir. Zira çöldeki uzun yolculuk sırasında pek çok deve ölmekte, yerlerine yenilerinin sağlanması gerekmekteydi. Gemi kazaları da sık oluyordu ve tamamen ormansız bir yerde gemi inşası çok pahalıya çıkıyordu. Hac için yılda yaklaşık 300.000 ile 385.000 altın arasında harcama yapılıyordu. Bu rakamlar, büyük savaşlar sırasında yapılan harcamaların yarısı veya üçte ikisi demekti. Halbuki Haremeyn ve civarındaki bölgeler, Cidde gümrük gelirlerinin şeriflere tahsis edilmeyen cüzi kısmı dışında Osmanlı hazinesine hiç gelir sağlamamaktaydı. Buna rağmen padişahlar ve Dîvân-ı Hümâyun üyeleri Haremeyn'le ilgili harcamaların kısıtlanması yolunda teklifte dahi bulunmamışlardır. Hac için yapılan devlet harcamalarının yaklaşık üçte biri Mısır kaynaklarından sağlanırdı. Sadece XVII. yüzyıl sonlarındaki savaşlar sırasında hac bağlantılı harcamalarda kısıtlamaya gidildiği tesbit edilebilmektedir. Hatta 1683'ten sonra hac kervanlarının düzenli finansmanının neredeyse imkânsız hale geldiği olmuştur. XVIII. yüzyıl başlarında, uzun savaşların bitmesinden sonra Osmanlı idarecileri hac güzergâhının denetimini yeniden sağlamaya giriştikleri zaman, sadece hanların ve istihkâmların yeniden inşası değil Suriye'deki idarî yapının dahi yeniden kurulması gerekmiştir.

Önemli bir mesele de hacıların Mekke'de kalacağı yerlerin hazırlanmasıydı. Genellikle en fakir bir hacı adayının bile hanlardan birine yerleştirilmesi lâzımdı. 1556 yılında, geceyi dışarıda veya

Mescidi Harâm müştemilâtında geçirecek hacı adayları için bir barınak ve güçsüz kimselerin Mescidi Harâm'ı kirletmemeleri için de yakın bir yerde hamam yapılması emredilmişti. Hac mevsiminde nüfusu birkaç kat artan Mekke'nin sokaklarının temizlenmesi de önemli bir problemdi. Çünkü zamanında kaldırılmayan birikmiş pisliklerin bir su baskınında şehrin en alçak yerinde bulunan Mescidi Harâm'a dolma tehlikesi vardı: nitekim 1577 yılında Mescidi Harâm'da büyük bir temizliğin yapılması zorunlu olmuştu. Dîvân-ı Hümâyun'dan gönderilen yazılarda halkın çöplerini şehrin dışında bu iş için ayrılmış yerde toplamasının sağlanması istenmiştir. Osmanlı hükümeti, hac ibadetinin sağlıklı bir ortamda ve huşu içinde yapılabilmesi için büyük gayret gösterirken Mekke'de oturan İranlılar'ın

akşamlan Mescidi Harâm avlusuna kadınları, çocukları, döşekleri ve beşikleriyle gelmeleri yöneticileri zor durumda bırakıyordu. Bu arada polisiye tedbirler alınması, özellikle Safa ile Merve arasındaki gidiş gelişlerin halledilmesi gerekiyordu. Zira bu iki mevki arasındaki yol uzunca bir süreden beri bir ticaret sokağına dönüşmüştü ve satıcı tezgâhlan yolu daraltıyordu. Osmanlı yetkilileri sadece yeni dükkân açılmasını yasaklayabilmişler, yolun yalnız hacı adaylarına tahsisi ancak XX. yüzyılda gerçekleştirilebilmiştir. Hükümetin mücadele etmek zorunda olduğu bir başka husus da kurulan pazarlarda hacıların paralarını çalan yankesicilerdi. Zorunlu ihtiyaçlar için gerekli olan pazarın Mescidi Harâm'dan uzak bir yere kurulması emredilmiş, ayrıca yiyecek ve çay, kahve gibi şeyler satan geçici dükkânların da yolları kapatmayacak şekilde açılması için tedbirler alınmıştı. Böylece Osmanlı hükümeti, iyi düzenlenmiş bir hac şehrinin oluşturulması amacıyla azamî çabayı göstermiş ve şehrin alt yapısına küçümsenmeyecek miktarda yatırım yapmıştır. Hac organizasyonunun bir uzantısı olarak Osmanlı döneminde Kâbe de zaman zaman onarılmış, IV. Murad döneminde (1623-1640) duvarları taş taş sökülerek orijinalitesine dokunulmadan yeniden inşa edilmiştir. Aynı şekilde Osmanlılar Medine'de de özellikle Mescidi Nebevî'de imar faaliyetlerinde bulunmuşlar, ayrıca irili ufaklı birçok cami, medrese vb. tesisler yapmış ve bunlar için gelirleri yüksek vakıflar kurarak hacıların dinî vecîbelerini kusursuz biçimde yerine getirebilecekleri bir ortam oluşturmaya çalışmışlardır.

Kutsal toprakları ellerinde tutan Osmanlı padişahları, sadece kendi ülkelerinden değil Batı Afrika'dan Çin'e ve Uzakdoğu adalarına kadar uzanan kesimden, özellikle İran'dan ve Hindistan'daki Bâbürlü imparatorluğunun topraklarından gelen hacı adaylarının da bu ibadeti rahat ve güvenlik içinde yapabilmelerini sağlamak zorundaydı; nitekim bu konuyla ilgili pek çok padişah fermanı bulunmaktadır. Bununla birlikte, başta İran şahı olmak üzere bazı müslüman hükümdarlar zaman zaman Mekke'de çıkan olayları açıkça veya gizlice desteklerlerdi. Osmanlı Devleti'nin İran'la savaştığı yıllarda bu ülke hacı adaylarının Osmanlı topraklarına girmesi yasaklanır, barış zamanlarında ise serbest bırakmakla beraber giriş çıkışları kontrol altında tutulurdu. Osmanlı olmayan, fakat belli bir toplumsal konumu bulunan hacı adaylarına ise işlerini kolaylaştırmak amacıyla yol emri verilir ve bu belgede, geçecekleri yerlerdeki yöneticilerden bu kişilere yardımcı olmaları istenirdi. Meselâ

1565’te İran Şahı I. Tahmasb’ın ve 1574’te Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah’ın zevcelerine böyle bir yol emri verilmişti. Başka ülkelerin sefâret heyetleri de resmî görevle hacca gittiklerinde yine yol emri gereğince bazı imtiyazlara sahip olurlardı. 979’da (1572) Özbek elçisinin Mekke’ye güven içinde gidip gelebilmesi için gerekli tedbirler alınmıştı.

Osmanlı padişahları, devlet merkezinden ve savaşlar sırasında Avusturya ile İran sınırlarından uzaklaşmamak için hacca gidememişlerdir; fakat hânedanın kadın üyeleri arasındaki hacıların sayısı oldukça fazladır (Selânikî, II, 669). 980 (1573) yılındaki hacda Osmanlı hanedanı II. Selim’in kızı Şah Sultan’la temsil edilmişti. Şam valisine ve hac emîrine gönderilen fermanda, sultan ve maiyetinin şeref misafiri oldukları bildirildiği halde Şah Sultan’ın gerekli malzemenin ücretini kendisinin ödemesi ilgi çekicidir. Osmanlı tebaasından bazı hatırlı hacı adaylarının masrafları hazineden karşılanırdı. Meselâ 1702 yılında hacca giden padişah imamı Sâlih Efendi’ye 15 kese akçeden başka arpalık olarak Manisa kazası tevcih edilmiş, Mısır’a gitmesi için de bir gemi sağlanması yönünde gümrük eminine emir verilmişti (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 745-746). Mühimme ve ruûs defterlerinde sıkça rastlanan kayıtlardan devlet görevlilerinin hacca gitmesinin resmî izne bağlı olduğu anlaşılmaktadır.

Bâbür Şah, Kuzey Hindistan’da kontrolü eline aldıktan sonra Hicaz işlerine yakın ilgi göstermeye başladı. Onun oğlu Hümâyun Şah Kanûnî Sultan Süleyman’a gönderdiği bir mektupta, Hicaz’da Osmanlı padişahı ile buluşmak ve Safevîler’e karşı ortak bir sefer başlatmak istediğini yazmıştı. Hümâyun’un oğlu Ekber Şah önceleri hac işleriyle yakından ilgilenmiş, hatta fakir hacı adaylarının hazineden bir miktar para alabileceklerini ilân etmiş ve Mekke’de hacılar için bir han yaptırmışsa da (Evliya Çelebi, IX, 772-773) daha sonra İslâmiyet’ten sapınca hacla ilgili görüşünü değiştirmiştir. İnançlı olduğu yıllarda Mekke şerifini bağımsız bir hükümdar gibi görmesi ve iki zevcesinin Mekke’ye giderek uzun süre orada kalıp halka aşırı gösterişli sadaka dağıtması Osmanlı hükümetini kaygılandırmıştı. Hindistan’dan Mekke’ye son derece fakir kimseler de gelir, hatta bunların bir kısmı geri dönmezdi. Özellikle III. Murad zamanında Hintli hacıların gecelerini Mescidi Harâm’da geçirmeleri, bazılarının da yakında bir mahalle oluşturmaları Osmanlı hükümetini zor durumda bırakmıştı. Çünkü o dönemde ele alınan şehir merkezinin yeniden

inşa edilme tasarısı, Mescidi Harâm'dan belli uzaklıktaki konutların yıkılmasını öngörüyor ve bu bölgeye Hintli hacıların mahallesi de giriyordu. Mahalleden yayılan pis kokunun Mescidi Harâm'ı etkilemesini engellemek için onların şehrin uzak bir yerine nakledilmeleri gerekiyordu; ancak bu hususta neler yapıldığı ve buna karşı nasıl tepki gösterildiği bilinmemektedir. Öte yandan Osmanlı Devleti, Hintli hacıların Mekke'ye gidiş ve dönüşlerinde Hindistan'ın batı kıyılarındaki bazı limanlarda hâkimiyet kurmuş olan Portekizliler'den yüklüce bir para verip yol izni almaları mecburiyetiyle de ilgilenmek zorunda kalmıştı. Bu mecburiyete uyulmadığı takdirde hacı gemileri her an bir saldırıyla karşılaşabilirdi; onları korumak için bir donanma hazırlanması ise çok büyük bir masrafa bağlı idi. Bu sebeple Hint mihraceleri XVI. yüzyılda padişahla iş birliği yapma girişiminde bulunmuşlar, hatta bu münasebetle hacıların korunmasına yönelik olarak Osmanlı savaş gemilerinin Hint Okyanusu'na kolaylıkla ulaşabilmeleri için Akdeniz'le Kızıldeniz'i birleştirecek Süveyş Kanalı'nın açılması gündeme gelmişti. Ancak Kıbrıs için Venedik'le yapılan savaşa öncelik verilmiş ve Hint Okyanusu'ndaki Osmanlı varlığı asgari seviyede tutulmuştur.

Osmanlı idaresi daima, Şiî hacıların imparatorluk topraklarında şah taraftarlarıyla ilişki kurmalarından kaygı duymuştur. Nitekim 976 (1568-69) yılında Doğu Anadolu'daki yetkililerden merkeze, Mekke'ye ziyaret izni verilen Safevî Veziri Ma'sûm Sultan'ın bölgedeki Şiî tekkeleriyle ilgilendiği ve dervişlere bazı görevler vermeye uğraştığı haberinin gelmesi üzerine bu hacı adayının yağmacı bedevî kılığına girmiş kişilere öldürtüldüğü görülmektedir (Kütükoğlu, s. 11-12). İranlılar için en uygun hac güzergâhı Bağdat'tan Basra'ya ve oradan Hicaz'a giden yoldu. Ancak Osmanlı hükümeti İranlı hacıların resmî Şam, Kahire ve Yemen güzergâhlarını kullanmalarını zorunlu tutmuş, Basra ileri gelenlerinin hac kervanı hazırlama isteklerini geri çevirmiştir. Basra yolunun kapatılmasında sadece İranlı Şiîler'in değil Osmanlı Devleti'ne karşı Portekizliler'i destekleyen Basra, Lahsâ ve Bahreyn'deki şeyhlerin de rolleri olmuştur. Bununla birlikte Lahsâ'nın 1554 yılında beylerbeyilik haline getirilmesinden sonra bu şeyhlerin İran'a veya Portekiz'e karşı Osmanlı tarafına çekilebilmesi için Basra güzergâhının yeniden açılması gündeme geldi. Hükümetin bu hususta tedbirli davranmasının en önemli sebebi, Basra körfezi kıyılarındaki Râfizîler'in hacı adayları arasına karışmaları

endişesiydi. Bununla birlikte yol 981 (1573-74) yılında açıldı; böylece Basra'dan gelen ve güvenliklerini bazı bedevîlerin sağladığı anlaşılan hacı adayları doğrudan Mekke'ye ulaşabildiler. Ancak bu yol birkaç yıl sonra Osmanlı-İran savaşının başlaması üzerine tekrar kapatılmıştır. Bu durum gümrük gelirlerinin azalmasına sebep olmuştur. Daha sonraki yıllarda Lahsâ üzerinden geçen Basra hac yolunun yeniden açıldığı, ancak zaman zaman yine kapandığı anlaşılmaktadır (Evliya Çelebi, IX, 702). Öte yandan Basra-Mekke güzergâhının kapatılması İranlı casusların Osmanlı Devleti sınırlarından girmesini önleyememiş, bazı Safevî ajanları sınır boylarındaki kumandanlar ve Mekke'deki hacılar arasında problem çıkarmaya devam etmişlerdir. Bununla birlikte İranlı hacıların hukukunun korunduğu, hatta bunun için gerektiğinde zecrî tedbirler alındığı bilinmektedir. Meselâ 1694 yılında İran'dan gelen hacı adaylarına eziyet edildiği ve kendilerinden fazla ücret alındığı gerekçesiyle hac emîri Assaf Paşa idam edilmiş ve alınan paralar geri verilmişti (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 478).

İranlı hacılar Mekke'ye yaptıkları yolculuğu, Necef'te Hz. Ali'nin ve Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in kabirlerini ziyaret ederek tamamlarlardı. Irak'ta bulunan bu şehirlerin İran'a olan coğrafî yakınlığının da tesiriyle buralardaki İranlı sayısı genellikle Mekke'dekinden daha fazla idi. XVI. yüzyılda Osmanlılar'ın, İranlılar'ın Necef ve Kerbelâ'ya girmelerini engellemede başarılı olamadığı anlaşılmaktadır. Hatta Kanunî Sultan Süleyman zamanında bazıları ev, arazi satın alıp Necef ve Kerbelâ'ya yerleşmişlerdi; fakat daha sonra Osmanlı-İran savaşı çıkınca kaçmışlar, mülklerine de el konulmuştur. Barış dönemlerinde Safevî hükümdarları Necef ve Kerbelâ'daki türbeler yanında Haremeyn'e de bağışlarda bulunmuşlar, ancak Osmanlı padişahları da armağan gönderdiklerinden yapılan bağışlar bazan rekabete ve sürtüşmelere sebep olmuş, çok defa yabancı bağışlara izin verilmemiştir.

XVI. yüzyılda Orta Asya'daki hanlıkların hacı adayları genellikle Buhara ve Semerkant'tan yola çıkıp Hazar denizi kıyılarına gelirler, Astarhan'da mola verdikten sonra Kırım topraklarında ilerleyerek Karadeniz'in kuzeyindeki Kefe ve Özi gibi Osmanlı limanlarından deniz yoluyla İstanbul'a geçer ve Şam'a gidecek hac kafilesine katılırlardı. Astarhan 1557'de Rus Çarı IV. İvan tarafından zaptedilince hacı adayları zor durumda kalmışlardı. Bunun üzerine bütün müslümanların hâmisi sıfatıyla

dönemin Osmanlı Padişahı II. Selim, Hîve hanının da teklifiyle buraya bir sefer düzenlemiş, fakat şehir kurtarılamamıştı. Orta Asyalı hacı adayları arasında çok sayıda dervişle Ahmed Yesevî'nin ve Hz. Ömer'in soyundan geldiklerine inanılan kişiler de bulunur, büyük ilgi ve saygı görürlerdi. Bu durum Osmanlı-Safevî çatışmasının bir uzantısı şeklinde ele alınabilir. Orta Asyalı hacılar, Mekke'ye giden en kısa yolun kapatılması sebebiyle tehlikeli yerlerden geçmek zorunda kaldıkları kuzey güzergâhını kullanıyorlardı. Bu yüzden Orta Asya'dan hacca gitmeyi genellikle çok dindar kişiler ve dervişler göze alabiliyorlar, Osmanlılar da bunları İranlılar'a karşı Sünnîliğin kahramanları olarak görüyorlardı.

Kuzey Afrikalı hacı adayları Kahire kervanına katılırlar ve sahillerden yola çıkanlar, özellikle XVII. yüzyılda Malta korsanlarının saldırılarına karşı daha güvenli olan Fransız veya İngiliz gemilerini tercih ederlerdi. Bunun dışında Kuzey Afrika'yı batıdan doğuya aşan bir de kervan yolu vardı ve bu güzergâhtan gelen hacı adayları Kahire'de bir süre dinlendikten sonra hac kervanına katılırdı.

## BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), I, 64, 75, 385, 408; II, 669, 849; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, tür.yer.; Abdurrahman Hibrî, Menâsik-i Mesâlik (nşr Sevim İlgürel, TED, sy. 6 [1975]), s. 111-128; a.e. (TD, sy, 30 [1976]), s. 55-72; sy. 31 (1978), s. 147-162; Eyyûbî Efendi Kanunnâmesi (nşr Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 38; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 565 vd., 702, 772-773; X, 422 vd.; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 24-25, 84, 478, 509 vd., 579, 676, 699, 730, 745-746, 777, 780, 782; Silâhdar, Târih, I-II, tür.yer.; a.mlf., Nusretnâme, II/1, s. 83-84, 137-138; Râşid, Târih, I-V, tür.yer.; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, tür.yer.; D'Ohsson, Tableau général, II, 85 vd.; III, 262; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 13-14, 26-27; Mir'âtü'l-Haremeyn, I/2, s. 861-862; III, 234-242; M. Emin el-Mekkî, Hulefâ-i İzâm-ı Osmâniyye Hazarâtının Haremeyn-i Şerîfeyn'deki Âsâr-ı Mebrûre ve Meşkûre-i Hümâyûnları ve Menâsik-i Hacc-ı Şerîf, İstanbul 1318, s. 100, 102, 117 vd.;

J. Jomier, Le mahmel et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque (XIIIe-XXe siècles), Kahire 1953, tür.yer.; Emel Esin, Mecca the Blessed Madinah the Radiant, London 1962, tür.yer.; a.mlf., “The Renovation Effected in the Ka‘bah Mosque by the Ottoman Sultan Selim II (974-82/1566-74)”, RHM, XIII/39-40 (1985), s. 225-233; S. J. Shaw, The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798, Princeton 1962, tür.yer.; a.mlf., The Budget of Ottoman Egypt (1005-1006), Paris 1968, tür.yer.; Akdes Nimet Kurat, Türkiye ve İdil Boyu, Ankara 1966, s. 77, 78, 94-95, 100 vd., 150, 160, 166; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1972, tür.yer.; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti, İstanbul 1974, s. 4, 97; M. Yakub Mughul, Kanunî Devri Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası ve Osmanlı-Hint Müslümanları Münasebetleri (1517-1538), İstanbul 1974, tür.yer.; Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebüssuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1983, s. 64-65; Hulusi Yavuz, Kâbe ve Haremeyn İçin Yemen’de Osmanlı Hakimiyeti (1517-1571), İstanbul 1984, s. 133-135, 162-163, 179, 181 vd., 194-197; Suraiya Faroqhi, “Ottoman Documents Concerning the Hajj during the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, La vie social dans les provinces arabes à l’époque ottoman (ed. Abdeljelil Temimi), Zaghouan 1988, III, 151-164; a.mlf., “Anatolien Townsmen as Pilgrims to Mecca”, Rencontres de l’ecole du Louvre, Süleyman le Magnifique et son temps, Paris 1992, s. 309-326; a.mlf., Hacılar ve Sultanlar (1517-1638) (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1995; F. Braudel, Akdeniz ve Akdeniz Dünyası (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1989, I, 107, 111-112, 171; A. Latif Armağan, Osmanlılar Zamanında Hac Yolu ve Menziller (yüksek lisans tezi, 1990). İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, nr. 87/1803; Münir Atalar, Osmanlı Devleti’nde Surre-i Hümâyun ve Surre Alayları, Ankara 1991, tür.yer.; a.mlf., “Hac Yolu Güzergâhı ve Masrafı (Kara Yolu, 1253/1837)”, Otam, sy. 4, İstanbul 1993, s. 43 vd.; a.mlf., “Emîr-i Hac”, DİA, XI, 131-133; Bekir Kütükoğlu,

TABLO : Suudi Arabistan Hac Araştırma Merkezi'nin kayıtlarına göre 1968-1987 yılları arasında çeşitli ülkelerden hacca gidenlerin sayısını gösteren tablo.

TABLO : Suudi Arabistan Hac Araştırma Merkezi'nin kayıtlarına göre 1968-1987 yılları arasında çeşitli ülkelerden hacca gidenlerin sayısını gösteren tablo.

Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612), İstanbul 1993, s. 11-12; Ufuk Gülsoy, Hicaz Demiryolu. İstanbul 1994, s. 41-44, 242-244; J. Souvaget, "Les caravansérails syriens du hadjdj de Constantinople", AI, sy. 4 (1937), s. 98-121; Halil İnalcık, "Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü", TTK Belleten, sy. 46 (1948), s. 349-402; Mustafa Cezar, "Türk Tarihinde Kervansaray", TTK Bildiriler, VIII/2 (1981), s. 932; G. Veinstein, "Les pèlerins de la Mecque à travers quelques inventaires après décès ottomans (XVIIe-XVIIIe siecles)", Revue de l'occident musulman et de la méditerranée, sy. 31, Aixen-Provence 1981, s. 63-71; a.mlf., "Les pèlerins de la Mecque à travers quelques actes du Qâdî de Sarajevo (1557-1558)", Turcica, XXI-XXIII, Paris 1991, s. 473-494; William R. Roff. "Sanitation and Security the Imperial Powers and the Nineteenth Century Ḥajj", Ar.S, VI (1982), s. 143-160; Sanjoy Subrahmanyam, "Persians Pilgrims and Portuquese: The Travails of Masulipatnam Shipping in the Western Indian Ocean, 1590-1665", Modern Asian Studies, III, Cambridge 1988, s. 503-530; Feridun M. Emecen, "Hicaz'da Osmanlı Hakimiyetinin Tesisi ve Ebû Nümey", TED, sy. 14 (1994), s. 87-120; M. Fuad Köprülü, "Berîd", İA, II, 546; "Emîrülhacc", a.e., IV, 263; Mehmet İpşirli, "Cerde", DİA, VII, 392-393.

Abdülkadir Özcan

## Cumhuriyet Dönemi.

Cumhuriyet kurulduğunda halk iktisaden zayıf durumda olduğu için hacca gidenlerin sayısı bir hayli azdı; ayrıca tek parti döneminde dinî eğitime ve ibadetlere önem verilmemesi bu hususta önemli rol oynadı. Başa gelen hükümetler iktisadî durumu ileri sürerek halkın bu konudaki isteklerini geri çevirdiler. Çok az sayıda Türk vatandaşı, seyahatle ilgili genel hükümlerden faydalanarak ikinci bir ülke üzerinden hac ve umre ziyaretlerini gerçekleştirebildi. 1946'da çok partili demokratik sisteme geçildikten sonra Cumhuriyet Halk Partisi iktidarı ağır eleştirilere uğradı; eleştirilerin başında

laikliğin eksik ve yanlış uygulanması geliyordu. Hükümetin laikliği dinsizlik olarak anladığı, anayasaya aykırı biçimde halkın inanç hürriyetini kısıtladığı, müminlerin dinî vecîbeleri yerine getirmesine yardım edecek din görevlilerini yetiştiren okulları kapattığı ve hacca gitmek isteyenlere engeller çıkardığı ileri sürülüyordu. Bu eleştiriler karşısında Cumhuriyet Halk Partisi, iç tüzüğü ile programında bazı değişiklikler yapmak zorunda kaldı ve halka yaklaşmak için bir dizi programı yürürlüğe koydu; bir taraftan din eğitimi veren okullar açılırken bir taraftan da hacca gidiş serbest bırakıldı (İA, XII/2, s. 403).

Halkta büyük sevinç uyandıran toplu halde hacca gitme izni ilk defa 1947'de çıktı; ancak herhangi bir organizasyon yoktu. O yıllarda Hicaz'a gitmek için üç yol bulunuyordu. Birincisi Suriye-Filistin-Ürdün yolu idi. Fakat I. Dünya Savaşı sırasında tahrip olan Hicaz demiryolu henüz tamir edilmediği için kamyonlarla çölü aşmaya çalışanlar büyük güçlüklerle karşılaşıyordu. Ayrıca bölgenin yabancı işgalinde bulunması ve Filistin'de yahudilerle Araplar arasında çıkan olaylar bu yolun güvenliğini tehdit ediyordu. İkincisi, Süveyş Kanalı'ndan geçerek Cidde'ye giden denizyolu idi ve hem emin hem ucuz olduğu gibi aynı zamanda sadece on gün sürüyordu. Üçüncüsü ise hava yoluydu. Uçaklar Lübnan veya Ürdün'de ikmal yapmak suretiyle Cidde'ye ulaşabiliyordu (Dönmez, I/4, s. 64). Yıllar süren yasaktan sonra binlerce müslüman değişik yollardan hacca gitti. Ancak devletin ne gidişlerde ne de hac sırasında hiçbir düzenlemede bulunmaması büyük sıkıntılara sebep oldu. Dönüş yolculuğundan sonra gazetelere intikal eden haberlere göre Türkiye'nin Cidde konsolosu hacılarla ilgilenmemiş ve onları pasaport kontrolü için uzun süre bekletmişti. Ayrıca kolera salgını dolayısıyla karantinaya alınan hacıları günlerini doldurdukları halde birkaç gün daha alıkoymuş ve kendisine yapılan müracaatları da Türkler'le konuşamayacağını bildirerek geri çevirmişti (Tunca, I/15, s. 237). Hicaz'a hacı gönderen bütün ülkeler, birtakım düzenlemelerle vatandaşlarının huzur ve güvenini sağladığı halde bunu yapmayan tek devlet Türkiye idi (Öz, I/2, s. 17). Hacıların gümrük kapılarında ve Hicaz'da gördükleri kötü muameleler karşısında hükümetin ilgisiz kalması muhalefetin büyük tepkisine yol açtı. Basında tenkitler yapıldı ve suçluların cezalandırılması istendi. Hükümet herhangi bir kovuşturmada bulunmadığı gibi ertesi yıl da döviz yokluğunu ileri sürerek hacca gidişi yeniden yasakladı; fakat muhalefetin baskıları sonucunda

1949’dan itibaren tekrar serbest bırakmak zorunda kaldı. Aynı yıl bazı gazetelerin hacca muhabir göndermeleri büyük olay yarattı. Yeni Sabah adına Murat Sertoğlu’nun, Hürriyet adına Hikmet Feridun Es’in ve Vatan adına Sinan Korle’nin hacca gitmesi halk tarafından iyi karşılandığı halde Cumhuriyet Halk Partisi’ni tutan bazı gazeteler tarafından dini istismar olarak değerlendirildi (Eşref Edib, III/61, s. 181).

14 Mayıs 1950’de yapılan seçimleri Demokrat Parti’nin kazanmasından sonra dinî inanç ve ibadetler konusuna tam bir serbestlik getirildi. Öte yandan halkın ekonomik gücünde de gelişme kaydedildiğinden hac ve umre ibadetini yerine getirmek isteyenlerin sayısı arttı. Bunun üzerine vatandaşların isteklerine cevap verebilecek şekilde hacla ilgili birtakım düzenlemeler yapıldı. Bakanlar kurulu hacca gidecek kişilere yolculukları sırasında yardım etmek amacıyla, esasları ilgili bakanlıkların temsilcilerinden oluşturulmuş bir komisyon tarafından belirlenen 6 Nisan 1953 tarih ve 4/531 sayılı kararnâmeyi yayımladı. “Hac Maksadıyla Suudi Arabistan’a Gidecek Olanların Seyahatlerine Müteallik Esaslar” başlığını taşıyan bu kararnâme beş bölüm ve yirmi üç maddeden oluşuyordu. Birinci bölüm, hacıların istirahatlerinin temini için ilgili kuruluşların iş birliği yapması, ikinci bölüm pasaport işlemleri, üçüncü bölüm seyahatin hangi vasıtalarla gerçekleştirileceği, dördüncü bölüm vefat edenlerle ve beşinci bölüm sağlık işleriyle ilgili hükümleri içeriyordu (Resmi Gazete, sy. 8441, 25 Haziran 1953). Hacla ilgili bu ilk kararnâme, 11 Haziran 1955 tarih ve 4/5269 sayılı kararnâmeyle yürürlükten kaldırıldı ve yerine “Hac Maksadıyla Suudi Arabistan’a Gidecek Olanların Seyahatlerine Müteallik Yönetmelik” konuldu (Resmi Gazete, sy. 9162, 16 Haziran 1955). Yönetmelikte gidiş dönüşlerin sadece deniz ve hava yoluyla yapılacağı, karayolunun kapalı olduğu ifade ediliyor, diğer hususlar aynen korunuyordu. Sekiz yıl yürürlükte kalan bu yönetmelik de 23 Şubat 1963 tarih ve 6/1485 sayılı kararla iptal edildi ve yerine getirilen yeni yönetmelikle karayolu serbest bırakıldı (Resmi Gazete, sy. 11.361, 21 Mart 1963). Daha sonra 8 Ocak 1968 tarih ve 6/9347 sayılı kararla bazı maddeleri değiştirilerek İçişleri, Dışişleri, Maliye, Bayındırlık, Sağlık, Gümrük, Ulaştırma, Turizm, Köyişleri bakanlıkları ve ilgili Devlet bakanlığı ile Kızılay’ın iş birliği yapmaları hükme bağlandı. 8 Eylül 1974 tarihinde ise 7/8984 sayılı kararla yönetmelikte yeni bir düzenleme yapılarak Hac Komisyonu’na Diyanet İşleri Başkanlığı da dahil edildi ve

arkasından İçişleri, Dışişleri. Sağlık bakanlıklarıyla Diyanet İşleri Başkanlığı ve Kızılay temsilcilerinden oluşan bir Dâimî Hac Komitesi oluşturuldu (Resmi Gazete, sy. 15.051, 3 Kasım 1974).

Hac yolculukları 1950-1979 yılları arasında yukarıda belirtilen yönetmeliklerle, İçişleri Bakanlığı'nın koordinatörlüğünde ve ilgili kuruluşların iş birliği içerisinde yürütüldü. Fakat başvuru sahiplerinin pasaport, sağlık raporu, döviz ve

vize alma işlemleri için günlerce daire kapılarında beklemek zorunda kalmaları şikâyetlere sebep oluyordu. Öte yandan hacı adayları gidiş ve dönüşlerinde özel seyahat acentelerinin insafına terkedilmişti ve şirketler arasındaki rekabetten büyük zarar görüyorlardı. Bu arada kendilerine hac ibadetiyle ilgisi bulunmayan yerler ziyaret ettiriliyor, kiralar pahalı olduğundan Mekke'de ev tutulmuyor, hastaların tedavisi için tedbir alınmıyor ve kaybolanlarla ilgilenilmiyordu; en önemlisi de din rehberi verilmiyor, bu yüzden ziyaret tavafı gibi farzları dahi yerine getirmeden yurda dönenler oluyordu. Hac ve umre düzenlemelerindeki bu aksaklıkları tesbit eden Diyanet İşleri Başkanlığı, 1977 yılından itibaren Türkiye Diyanet Vakfı'nın da katkısıyla hac organizasyonlarına başladı. İlk iki deneme, çözümün böyle bir rekabet ortamında gerçekleştirilemeyeceğini ortaya koydu. Bunun üzerine Bakanlar Kurulu, 26 Nisan 1979 tarih ve 7/17.439 sayılı kararla organizasyonun tamamını Diyanet İşleri Başkanlığı'na verdi. Başkanlık bu görevi, 26 Haziran 1965 tarih ve 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanun'un birinci maddesine göre yapacaktı (Resmi Gazete, sy. 16.635, 12 Mayıs 1979). Bu karara dayanılarak çıkarılan yönetmelik yürürlüğe konuldu (Resmi Gazete, sy. 16.650, 29 Mayıs 1979). Böylece hac işleri, 1979'dan 1988'e kadar Türkiye Diyanet Vakfı'nın iş birliğiyle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütüldü. Devlet bakanı ve başbakan yardımcısının denetiminde Diyanet İşleri başkanı, İçişleri, Maliye, Sağlık, Gümrük, Ulaştırma ve Turizm bakanlıklarının müsteşarları ile Dışişleri Bakanlığı ve Kızılay temsilcilerinden oluşan Hac Komisyonu'nun başkanlığına, 12 Haziran 1980 tarih ve 8/1024 sayılı Bakanlar Kurulu kararı ile Diyanet İşleri başkanı getirildi (Resmi Gazete, sy. 17.018, 15 Haziran 1980). Hac Komisyonu, hac ve umre yapacaklar için her türlü sağlık ve güvenlik önlemlerini almak ve uygulamakla yükümlü idi. 1979-1988 yılları arasında

bütün işlemler hacı adayları adına tek elden ve müftülüklerdeki hac ve umre bürolanınca yürütüldü. Gümrük giriş çıkışları ve hac sırasındaki konaklama ve sağlık meseleleri yine aynı kurum tarafından çözümlendi. Hacı adaylarının tek tip kıyafet giymeleri ve kurbanlarının da İslâm Kalkınma Bankası mezbahalarında kestirilerek açlık çeken müslüman ülkelere gönderilmesi sağlandı.

İlgili mevzuatta topluca hacca gitme olayının seyahat olarak tanımlanması ve buna dayanan seyahat acentelerinin hükümet nezdindeki girişimleri, zamanın hükümetinin de serbest rekabeti destekleyen tutumu 1988 yılında hac organizasyonunu yeniden gündeme getirdi. Bakanlar Kurulu, 16 Kasım 1988 tarih ve 88/13.495 sayılı kararla Hac Komisyonu'nun uygun göreceği "A" grubu seyahat acentelerinin de hac seyahati düzenlemesine izin verdi (Resmi Gazete, sy. 20.026, 21 Aralık 1988). Fakat bu ikili uygulama ortaya çeşitli problemlerin çıkmasına yol açtı ve özellikle Hac Komisyonu'nun birliğini bozarak Diyanet İşleri Başkanlığı ile Turizm ve Tanıtma Bakanlığı'nı karşı karşıya getirdi. Hac seyahati düzenleyen şirketlerin denetiminin Diyanet İşleri Başkanlığı'na verilmesine karşı çıkan Turizm ve Tanıtma Bakanlığı yetkilileri, bu görevin 1618 sayılı seyahat acenteleri kanununa göre kendilerine ait olduğunu. Diyanet İşleri Başkanlığı ise bu seyahatin bir ibadet niteliği taşıdığını ve bu görevin 633 sayılı kanuna göre kendilerine verildiğini savunuyordu. Bu tartışmalarla. Diyanet İşleri Başkanlığı ve onunla iş birliği içinde bulunan Türkiye Diyanet Vakfı yıpratılmaya çalışıldı. Ancak sonuçta Turizm ve Tanıtma Bakanlığı devreden çıktı ve hac-umre organizasyonu

halen yürürlükte olan 26 Nisan 1979 tarih. 7/17.439 sayılı Bakanlar Kurulu kararı ve bu karara ek olarak yayımlanan yönetmelikler çerçevesinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın uhdesinde kaldı. Bugün hac ve umre ziyaretleri Diyanet İşleri Başkanlığı ile, onun denetim ve gözetimi altında bakanlıklar arası Hac Komisyonu'nun uygun gördüğü "A" grubu seyahat acenteleri tarafından düzenlenmektedir ve bunların dışında hiçbir kişi veya kuruluş hac ve umre seyahati düzenleme yetkisine sahip değildir.

Suudi Arabistan'ın 1987'de Amman'da İslâm Ülkeleri Dışişleri Bakanları Konferansı'nda kabul ettirdiği bir karara göre Hac'da kota uygulaması başlatılmıştır. Halen Türkiye'nin kotası nüfusuna oranla 60.000'dir ve

müracaatlar bu sayı dahilinde kabul edilmekte, Hac Komisyonu tarafından Diyanet İşleri Başkanlığı ile “A” grubu seyahat acenteleri arasında paylaştırılmaktadır. 1979’dan itibaren deniz yoluyla hac ve umre seferleri kaldırılmış, bir engel bulunmamakla birlikte son yıllarda karayolu da terkedilerek havayoluna ağırlık verilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ali Ulvi Dönmez, “Hac İçin Bilinmesi Elzem Bilgiler”, SR, I/4 (1948), s. 64; Ömer Tunca, “Hac Yasaklanabilir mi?”, a.e., I/15 (1948), s. 237; Eşref Edib, “Hacca Giden Türk Gazetecileri”, a.e, III/61 (1949), s. 181; Talat Vasfi Öz, “Hac Hatıraları”, İslâm’ın Nuru, I/2, İstanbul 1951, s. 17; I/6 (1951), s. 17; Resmi Gazete, sy. 8441, 25 Haziran 1953; sy. 9162, 16 Haziran 1955; sy. 11.361, 21 Mart 1963; sy. 15.051, 3 Kasım 1974; sy. 16.635, 12 Mayıs 1979; sy. 16.650, 29 Mayıs 1979; sy. 17.018, 15 Haziran 1980; sy. 20.026, 21 Aralık 1988; Kemal Karpat, “Türkler (Cumhuriyet Devri)”, İA, XII/2, s. 403-404.

Kemal Güran

### Literatür.

Kur’ân-ı Kerîm’de İslâm’ın dört temel ibadetinden namaz, oruç ve zekâttan mücmel ifadelerle ve ana hatlarıyla söz edilmesine karşılık haccın daha ayrıntılı şekilde anlatıldığı ve muhtelif âyetlerde hikmeti, ihtiva ettiği alt ibadetlerin ifa şekli, hac yasakları, haccın cereyan ettiği mekânların tarihçesiyle ilgili önemli bilgi ve hükümlerin yer aldığı görülür (bk. el-Bakara 2/125-128, 158, 189, 196-203, 217; Âl-i imrân 3/96-97; el-Mâide 5/1-2, 95-97; et-Tevbe 9/1-3, 19; el-Hac 22/25-37; el-Fetih 48/25-27). Aynı şekilde tefsir kitaplarında bu âyetlerin açıklanması münasebetiyle haccın tarihçesi, ifa şekli ve bu ibadetin yapıldığı mekân ve bölgeler hakkında ayrıntılı bilgi verilir. Ancak yerine getirilmesi geniş bir zaman dilimini kapsayan ve içinde birçok ibadeti ve davranış biçimini barındıran hac asıl Hz. Peygamberin uygulaması ve hadisleriyle belirginleşmiş, hadis

mecmualarında genelde “Kitâbü’l-Ḥac” veya “Kitâbü’l-Menâsik”, kısmen de “el-ʿUmre”, “el-Muḥṣar”, “Cezâʾü’ṣ-ṣayd” gibi başlıklar altında toplanan hadisler, haccın fîkhî hükümlerinin yanı sıra hac literatürünün de ana malzemesini oluşturmuştur.

Hacla ilgili fıkhî hükümler fıkıh (fürû) kitaplarının ibadetler bölümünde namaz, oruç ve zekâttan sonra dördüncü sırada ele alınmış ve Zeyd b. Ali’nin Mecmûʿu, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin el-Câmi’u’ṣ-ṣaġîr, el-Câmiʿu’l-kebîr, el-Ḥucce, İmam Şâfiî’nin el-Üm gibi ilk dönem fıkıh eserleriyle başlayan bu gelenek daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Ancak ilk eserlerde konuların meseleci bir tarzda incelenmesine karşılık fıkıh mezheplerinin doktrinlerinin gelişmesine paralel olarak ileriki dönemlerde daha sistematik şekilde ve mezhep disiplini içinde incelendiği görülür.

Siyer kitapları, Hz. Peygamber’in hayatının çeşitli safhalarında Kâbe ve Kâbe’deki uygulamalara dair malumat verirse de hacla ilgili bilgiler daha çok Vedâ haccı ile bundan önce Hz. Ebû Bekir’in başkanlığında yapılan hac münasebetiyle kaydedilir. Vedâ haccına dair özellikle İbn Kesîr es-Sîretü’n-nebeviyye’de, İbn Kayyim el-Cevziyye Zâdü’l-meʿâd’da ve Şâmî Sübülü’l-hüdâ ve’r-reşâd’da etraflı bilgi vermişlerdir. Tarih kitaplarında Mekke ve yöresi anlatılırken bu arada hac uygulamaları, hacıların güvenliği için alınan tedbirler, yapılan düzenlemeler hakkında mâlumat verilir. Müstakil olarak haccı veya hac ibadetinin herhangi bir yönünü ve hac mekânlarını ele alan eserlerin sayısı da oldukça fazladır.

Hz. Peygamber’in hicretin 10. (632) yılında ashabıyla birlikte yapmış olduğu hac (bk. VEDÂ HACCI), başka açılardan olduğu kadar ümmetin bu ibadeti öğrenmesi ve ifa etmesi yönüyle de model teşkil ettiği için ayrı bir önem taşımış ve Resûl-i Ekrem’in bu haccını konu alan müstakil eserler yazılmıştır. Bunlar arasında İbn Hazm’ın (Beyrut 1966), Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr’in (nşr. Mustafa Abdülvâhid, Beyrut 1986) ve Kandehlevî’nin (Beyrut 1971) Ḥaccetü’l-vedâʿ adlı eserleriyle Nâsırüddin el-Elbânî’nin Ḥaccetü’n-nebî kemâ revâhâ ʿanhu Câbir (r.a.) (Beyrut 1403/1983, 6. bs.) adlı kitabı sayılabilir.

Hacla ilgili literatürün önemli bir bölümünü, haccın fıkhî hükümlerini

haccın âdâb, erkân ve hikmeti, tarihçesi ve hac mekânlarının fazileti de dahil birçok yönüyle ele alan, çoğu belli bir fıkıh mezhebi disiplini içinde yazılmış eserler teşkil eder. Bunlar arasında, klasik dönem fakihlerinden İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın Kitâbü'l-Muḫtaṣar fi menâsiki'l-ḥac (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1800), Nevevî'nin el-Îżâḥ fî menâsiki'l-ḥac (Kahire 1282; Mekke 1316; Beyrut 1994) ve Kitâbü'l-Îcâz fi'l-menâsik (nşr. Hüseyin İsmail, Beyrut 1989), Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin Menâsikü'l-ḥac (Mecmûʿatü'r-resâʾi'l-kübrâ içinde, Kahire 1323), İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Menâsikü'l-ḥac ve'l-ʿumre (nşr. M. Hüseyin Afîfî, Riyad 1400/1980), İzzeddin İbn Cemâa'nın Hidâyetü's-sâlik ilâ meẕâhibi'l-erbaʿa fi'l-menâsik (nşr. Nûreddin Itr, I-III, Beyrut 1994), Burhâneddin İbn Ferhûn'un İrşâdü's-sâlik ilâ efʿâli'l-menâsik (nşr. Muhammed Ebü'l-Efcân, I-II, Kartac 1989) adlı eserleri sayılabilir. İbn Cemâa'nın eseri, dört Sünnî fıkıh mezhebinin muteber kaynaklarına göre mukayeseli olarak kaleme alınması, İbn Ferhûn'un eseri Mâlikî fıkhı içinde yer alan görüşler arasında tercih ve tenkitte bulunması, ayrıca hac ibadetiyle ilgili dönemindeki bid'atlara, örf ve âdetlere temas etmesi, Ali el-Kārî'nin de Rahmetullah es-Sindî'nin Lübâbü'l-menâsik'ine yazdığı el-Meslekü'l-müteḳassıṭ fi'l-menseki'l-mütevassıṭ adlı şerhi (Bulak 1288; Kahire 1303, 1319; Mekke 1319; Beyrut, ts.) Hanefî mezhebi içinde çok itibar görmesiyle dikkat çekerler. Fıkhî ahkâm ağırlıklı olarak hac konusunu ele alan, bir kısmı önceki dönemlerde yazılmış kitapların şerh ve hâşiyesi, bir kısmı aynı zamanda döneminde hac konusunda el kitabı mahiyetinde olan ve sayıları yüzleri bulan eserler arasında da şunlar sayılabilir: Muhammed b. Mükerrem el-Kirmânî, Kitâbü'l-Mesâlik fi'l-menâsik (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 698; Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 610, Serez, nr. 779; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 819); Şehâbeddin Fazlullah b. Hasan et-Tûribiştî, Maṭlabü'n-nâsik fi ʿilmi'l-menâsik (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 389); İbn Balabân, ʿUmdetü's-sâlik fi'l-menâsik (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 133); İbn Acâ, ʿUmdetü'n-nâsik fi'l-menâsik (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1333); Abdurrahman-ı Câmî, Kitâb-ı Menâsik-i Ḥac (Risale der Menâsikü'l-ḥac)

(Nuruosmaniye Ktp., nr. 3646; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1181, 4206, 4207 [müellif hattı], 4208, Cârullah Efendi, nr. 1682, Fâtih, nr. 4044, 4045, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 660, Pertevniyal Sultan, nr. 642); Muhammed b. Muhammed el-Hattâb el-Mâlikî, Hidâyetü's-sâliki'l-muḥtâc li-beyâni efʿâli

(fîˁlî)’l-muˁtemir ve’l-ḥâc (Brockelmann, GALSuppl., III, 1294); İbn Hacer el-Heytemî, Menâsikü’l-ḥac (Kahire 1323); Hatîb eş-Şirbînî, Menâsikü’l-ḥac (Kahire 1311); Rahmetullah es-Sindî, Bidâyetü’s-sâlik fî nihâyeti’l-menâsik (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 832), Cemˁu’l-menâsik ve nefˁu’n-nâsik (Gümüşhânevînin Câmiˁu’l-menâsik ˁalâ aḥseni’l-mesâlik adlı eseriyle birlikte, İstanbul 1289); Sünbül Sinan, Menâsikü’l-ḥac (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1469/1, Serez, nr. 1032); Hüseyin b. Ali el-Menzilî, ˁUmdetü’n-nâsik fî aḥkâmi’l-menâsik (Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 120); Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, İtḥafü’n-nâsik bi-aḥkâmi’l-menâsik (Süleymaniye Ktp., Musalla Medresesi, nr. 1988); Şürünbülâlî, Kitâbü’l-Ḫac ve bulûġu’l-ereb li-ẕevi’l-ḳurab (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 214/14); Abdülganî en-Nablusî, Tuḥfetü’n-nâsik fî beyânı’l-menâsik (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 385) ve el-İbtihâc bi-menâsiki’l-ḥac (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3607, Çelebi Abdullah Efendi, nr. 385); Dâyezâde Mustafa Efendi, Câmiˁu’l-menâsik li’r-râġıbi’n-nâsik (Âtıf Efendi Ktp., nr. 769); el-Emîrü’l-Kebîr, Menâsikü’l-Emîr (Kahire 1281); Ahmed b. Ömer el-İslâmbûlî, Tuḥfetü’n-nâsik fî beyâni’l-menâsik (Dımaşk 1303); İbrâhim b. Ali es-Sekkā, Menâsikü’l-ḥac (Kahire 1332); Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, Câmiˁu’l-menâsik ˁalâ aḥseni’l-mesâlik (İstanbul 1289); Fevzi Efendi, ˁIyânü’l-mesâlik fî beyâni’l-menâsik (İstanbul 1307, 2. bs.); Abdullah İbrâhim el-Ensârî, el-İrşâd ilâ menâsiki’l-ḥac ve’l-iˁtimâr (Devha, ts.); Muhammed b. Şâmis el-Betâşî, İrşâdü’l-ḥâˀir fî aḥkâmi’l-ḥâc ve’z-zâˀir (Kahire 1405/1985); Abbas Kerrâre el-Mısrî, ed-Dîn ve’l-ḥac ˁale’l-meẕâhibi’l-erbaˁa (Mısır 1947, 1948, 1951, 1966); Abdülazîz Muhammed es-Sellâm, Evḍahu’l-mesâlik fî aḥkâmi’l-menâsik (baskı yeri yok, 1395); Nûreddin Itr, el-Ḥac ve’l-ˁumre fi’l-fıḳhi’l-İslâmî (Beyrut 1969, 1984); Abbas Abdullah Fidâ, Menâsikü’l-ḥac ve’l-ˁumre ve ziyâretü’l-Mescidi’n-nebevî (baskı yeri yok, 1972); Abdülazîz Muhammed es-Selmân, Evḍaḥu’l-mesâlik ilâ aḥkâmi’l-menâsik (Riyad 1394/1974); Ahmed Abdülgafûr Attâr, Aḥkâmü’l-ḥac ve’l-ˁumre min ḥacceti’n-nebî ve ˁumretih (Mekke 1397/1977); Ebû Serî Muhammed Abdülhâdî, Aḥkâmü’l-ḥac ve’l-ˁumre fi’l-fıḳhi’l-İslâmî (Kahire 1984); Cemâleddin Muhammed, el-Ḥac ve aḥkâmüh (Kahire 1986); Ali Abdülâl Abdurrahman, el-Ḥac ˁinde fuḳahâˀi’l-Mâlikiyye (Kahire 1988); İbn Useymîn Muhammed b. Salih, Fetâva’l-ḥac (Kahire 1990); Abdullah b. Abdurrahman b. Câsir, Müfîdü’l-enâm ve nûrü’ẓ-ẓalâm fî taḥrîri’l-aḥkâm li-ḥacci Beyti’llâhi’l-ḥarâm (Riyad

1412/1992, 3. bs.); Muhsin et-Tabâtabâî el-Hakîm, Delîlü'n-nâsik (Mirza Hüseyin'in Menâsikü'l-ḥacc'ına ta'lik, nşr. Muhammed Kâzım et-Tabâtabâî, Kum 1416).

Hac ibadetinin özellikle fıkıh mezhepleri ve fakihler arasında doktriner tartışmalara konu olan yönlerinden, alt ibadet ve uygulamalarından birini veya birkaçını inceleyen risâle türündeki eserler de hac literatürü içinde önemli bir yer tutar. Büyük bir kısmı yazma olan bu tür için şu örnekler verilebilir: İbn Hacer el-Askalânî, et-Tetebbuʿ li-ṣıfati't-temettuʿ bi'l-ḥac ile'l-ʿumre (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1591); Molla Lutfî, Risale fî tefsîri ḳavlihî teʿâlâ "ve etimmü'l-ḥac" (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2844/2); Emîr Pâdişâh, Risale fî beyâni enne'l-ḥacce'l-mebrûr yükeffirü'ẕ-ẕünûb (Risale fî tekfîri'l-ḥacci'ṣ-ṣaġāʾire ve'l-kebâʾire) (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1658, Çelebi Abdullah Efendi, nr. 392; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 182; Beyazıt Devlet Ktp., Bâyezid, nr. 7920); Ali el-Kārî. Risale fî beyâni'l-ḥacci'l-mebrûr ve taḥḳīḳi'l-ḫilâf beyne'l-İmâm eş-Şeyḫ İbn Ḥacer el-Mekkî eş-Şâffiʿî ve'l-Emîr Bâdişâh el-Buḫârî el-Ḥanefî fî enne'l-ḥac hel yükeffirü'l-kebâʾire em lâ (Bulak 1287), Risale fi'd-deḳāʾiḳi'l-müteʿalliḳa bi'l-ḥac ve esrârih (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 690), Risale fî enne'l-ḥac farżun ve sebebühü'l-Beyt (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 690), el-Ḥaẓẓü'l-evfer fi'l-ḥacci'l-ekber (Bulak 1287), Risale fî beyâni mesʾeleti't-temettuʿ fî eşhüri'l-ḥac (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2101; İÜ Ktp., AY, nr. 1525), Beyânü't-temettuʿ fî eşhüri'l-ḥac li'l-muḳīm (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2824), Beyânü fiʿli'l-ḫayr iẕâ deḫale Mekke men ḥacce ʿani'l-ġayr (Bulak 1287), Risale fi'l-ḥac ʿani'l-ġayr (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5336, Yazma Bağışlar, nr. 1003, 1049); Abdullah Bosnevî, el-Yedü'l-ecved fî istilâmi'l-ḥaceri'l-esved (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2129); Nuh b. Mustafa el-Amâsî, el-Ḳavlü'l-aẓhar fî beyâni'l-ḥacci'l-ekber (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1782/4; Reşid Efendi, nr. 1000/9, 1012/5; Esad Efendi, nr. 1633/5); Şeyhzâde Mehmed Emîn Üskûbî, Risâle-i Ḥac ʿani'l-ġayr (Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, nr. 3628 [müellif hattı]); Hüseyin el-Kudsî es-Sâdâtî, Delâletü'l-ḫayr ʿalâ aḥkâmi'l-ḥac ʿani'l-ġayr (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3779); Nuʻman b. Ahmed Hamdî Sivâsî, Risâle fi'l-ḥacci'l-ekber (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5437); Nûh el-Metrûkî el-Çerkesî el-Kafkasî, Risale fî mesʾeleti mîḳāti'l-ḥac (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1219).

Haccın hikmetleri, taşıdığı ferdî ve içtimaî faydalar hacla ilgili kitaplarda ele alınmakla birlikte Gazzâlî'nin Esrârü'l-ḥac (nşr. Mûsâ Muhammed Ali, Beyrut, ts.), Şehâbeddin el-Maktûl es-Sühreverdî'nin Ḥikmetü'n-nâsik fi'l-menâsik (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1136), Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin Füyûżü'l-Ḥaremeyn (Brockelmann, GAL Suppl., II, 615), Yunus Vehbi Efendi'nin Dürerü'l-ḥikem fî esrâri menâsiki'l-ḥac ve'l-Beyti'l-Ḥarâm (İstanbul 1318, 1320), Nûreddin b. Civanhân Sâhib'in Âdâbü'l-Ḥaremeyn (Bombay 1309), Fazlullah Muhammed Hüseyin'in el-Ḥac ḥareke ve ʿibâde ve siyâse (baskı yeri ve tarihi yok [Lecnetü Mescidi İmam Rızâ]), Ali Şerîatî'nin Taḥlîlî ez Menâsik-i Ḥac (Tahran 1369 hş.; İng. tercümeleri: Hajj, trc. Somayya-Yaser, Bedford 1978; trc. Ali Behzadnia - Najla Denny, Zürich 1980; trc. Laleh Bakthlar, Tahran 1988; Türkçe tercümesi: Hac, trc. Fatih Selim, İstanbul 1980; Alm. tercümesi, Hadsch, Bonn 1983) adlı eserleri özellikle bu konuya ağırlık vermektedir. Ayrıca Şemseddin İbn Irak'ın Hidâyetü's̱-s̱eḳaleyn ilâ fażli'l-Ḥaremeyn (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2844/2), Muhammed Şâkir b. Bedreddin Ahmed es-Sirhindî'nin Ḥasenâtü'l-Ḥaremeyn (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2848, Esad Efendi, nr. 1393), İbn Allân el-Mekkî'nin el-ʿAlemü'l-müfred fî fażli'l-ḥaceri'l-esved (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2813), Baldırzâde Mehmed Efendi'nin Fezâil-i Haremeyn (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3563/1), Ali el-Kārînin Risale fî feżâʾili'l-Kaʿbe ve menâzili'l-ḥac (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1581), Fevzi Efendi'nin Bâbü'l-ḥac ve'l-ʿumre ve feżâʾilühümâ (İzmir Millî Ktp., nr. 209) adlı eserleri gibi haccın ve

hac mekânlarının faziletini konu alan kitaplar da bu grubun başka bir türünü oluşturur.

Hazırlıktan başlayarak geri dönüşe kadar hac yolculuğunu anlatan ve hac ibadetinin çeşitli safhalarında yapılması sünnet veya müstehap olan duaları derleyen eserler hac rehberleriyle birlikte hac literatürü içinde ayrı bir yer işgal etmekte olup hem Hz. Peygamber ve sahâbeden rivayet edilen dua formlarını tesbit, hem de hac rehberi görevi ifa etmeleri bakımından pratik bir önem arzederler. Bunlar arasında Rahmetullah es-Sindî''nin Kitâbü Edʿiyeti'l-ḥac ve'l-ʿumre (Mekke 1319), Kutbüddin en-Nehrevâlî'nin Edʿiyetü'l-ḥac ve'l-ʿumre (Kahire 1288; Mekke 1319), Şemseddin

Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî'nin el-İbtihâc bi-eẕkâri'l-müsâfiri'l-ḥâc (nşr. Ali Rıza b. Abdullah, Medine 1993), Ebü'l-Azâim Muhammed Mâzî'nin Edʿiyetü menâsiki'l-ḥac ve'l-ʿumre ve'z-ziyâre (Kahire 1977), Muhammed Abbas Fâris'in Edʿiyetü menâsiki'l-ḥac (Medine, ts.), Ahmed Reşid'in Hacca Müteallik Dua Risâlesi (Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 449) adlı eserleriyle İbn Âbidîn'in Buġyetü'n-nâsik fî edʿiyeti'l-menâsik (Mecmûʿatü resâʾili İbn Âbidîn içinde, İstanbul 1325; Beyrut, ts. [Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî]) adlı risâlesi sayılabilir.

Hac rehberleri, literatürde yer alan fıkhî tartışmalara girmeksizin belli bir mezhebin görüşü ve mevcut tecrübe birikimi esas alınarak yazılan, hacı adaylarına bu ibadeti ifa hususunda yardımcı olmayı amaçlayan, genelde hac ibadeti esnasında yapılacak duaları da kapsayan eserler olup bir nevi hac ilmihalleridir. Her dönemde bol örneklerine rastlanan bu türe Abdülvehhâb Mazhar'ın Mürşidü'l-ḥâc (Kahire 1347), Muhammed Hasaneyn Mahlûf el-Adevî'nin Delîlü'l-ḥac (Kahire 1349), Muhammed Sâdık Paşa'nın Delîlü'l-ḥac li'l-vâridi ilâ Mekke ve'l-Medîne min külli fec (Bulak 1329), Dâvud Sabri Süleyman'ın Mürşidü'l-ḥâc fî taṭbîḳi menâsiki'l-ḥac (Bağdad 1963), Hâdî-i Tabâtabâî'nin Delîlü'l-ḥac (I-II, Necef 1386), Hâfız Dâvud'un Rehberi Hac (Aydın 1317, 1319), Hüseyin Pertev'in Delîlü'l-hac (İstanbul 1325), İsmail Hakkı'nın (Divrikli) Delîlü'l-hâc fî menâsiki'l-hac (İstanbul 1325), Eyüp Sabri Paşa'nın Tekmiletü'l-menâsik (İstanbul 1292), M. Saim Yeprem'in Hac ve Kurban (İstanbul 1965), İrfan Yücel'in Hac Rehberi (Ankara 1988) adlı eserleri örnek verilebilir.

Haccın tarihçesi, hac mekânları, hac yolları, hac yolculuğu esnasındaki konaklama yerleri ve tarihî seyir içinde hac uygulamasının değişik yönleriyle ilgili bilgi veren eserler hac literatürünün başka bir türünü oluşturur. Bu türe dair şu eserler sayılabilir: Ezrakī, Aḫbâru Mekke (nşr F. Wüstenfeld, I-III, Göttingen 1275/1858; nşr. Rüşdî Salih Melhas, I-II, Beyrut 1399/1979); Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, I-VI, Mekke 1407/1986-87); Ebû İshak el-Harbî, el-Menâsik ve emâkinü ṭuruḳi'l-ḥac ve meʿâlimü'l-Cezîre (nşr. Hamed el-Câsir, Riyad 1401/1981); Takıyyüddin el-Makrîzî, eẕ-Ẕehebü'l-mesbûk fî ẕikri men ḥâcce mine'l-ḫulefâʾ ve'l-mülûk (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl, Kahire 1955); Takıyyüddin el-Fâsî, el-ʿİḳdü's-semîn fî târîḫi'l-beledi'l-emin (nşr. M. Fuâd

Seyyid v.dğr., I-VIII, Kahire 1378-1388/1958-1969) ve Şifâˀü'l-ġarâm bi-aḫbâri'l-beledi'l-Ḥarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, l-II, Beyrut 1405/1985); Necmeddin İbn Fehd, İtḥâfü'l-verâˀ bi-aḫbâri Ümmi'l-ḳurâ (nşr. Fehîm Muhammed Şeltût, I-III, Mekke 1403/1983); Abdülkādir b. Muhammed el-Cezîrî, Dürerü'l-ferâˀidi'l-munaẓẓama fî aḫbâri'l-ḥâc ve ṭarîki Mekkete'l-muʿaẓẓama (nşr. Hamed el-Câsir, Riyad 1983); Kutbüddin en-Nehrevâlî, el-İʿlâm bi-aʿlâmi Beyti'l-lâhi'l-Ḥarâm (Kahire 1305); Mehmed Emin, Menzili Hacc-ı Şerîfe (TSMK, Hazine, nr. 446 [müellif hattı]); İbrâhim Hanîf b. Mustafa el-İstanbûlî, Menâzilü'l-Haremeyn (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 220); Ahmed b. Zeynî Dahlân, Ḫulâṣatü'l-kelâm fî beyâni ümerâˀi'l-beledi'l-Ḥarâm (Kahire 1305; Mekke 1311); Eyüp Sabri Paşa, Mir'âtü'l-Haremeyn: Mir'âtü Mekke (I, İstanbul 1301). Mir'âtü Medine (II, İstanbul 1304), Mir'âtü Cezîreti'l-Arab (III, İstanbul 1306); Şeyh el-Hâc İbrâhim, Menâzilü'l-hac ve mesâfetü'l-fec (Süleymaniye Ktp., Yahyâ Tevfik, nr. 1457/1); Halîl b. Ali, Menâzil-i Haremeyn (Tire, Necip Paşa Ktp., nr. 279); Kays ed-Dâvûdî, Menâzilü'l-hac (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1827); Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Müezzin, Menâzilü'l-Haremeyn (Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 133); Muhammed Edîb b. Muhammed, Behcetü'l-menâzil (İstanbul 1232); Hasan Tahsin, Coğrafya ve Târîh-i Hıtta-i Hicâziyye ve Evsâf-ı Haremeyn (İstanbul 1297); Muhammed Emîn el-Mekkî, Hulefâ-yi İzâm-ı Osmâniyye Hazerâtının Haremeyn-i Şerîfeyndeki Âsâr-ı Mebrûre ve Meşkûre-i Hümâyunları ve Menâsik-i Hacc-ı Şerîf (İstanbul 1318); Şerif Muhammed Sâdık, Mâder-i Dünyâ: Haremeyn Târihi (İstanbul 1324); Baldırzâde Mehmed Efendi, Târîh-i Mekke (TSMK, Revan Köşkü, nr. 20/11); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri (Ankara 1972); Abbas Kerrâre el-Mısrî, ed-Dîn ve târîḫu'l-Ḥaremeyni'ş-şerîfeyn (Kahire 1384, 1968); Ahmed er-Reşîdî, Ḥüsnü'ṣ-ṣafâ ve'l-ibtihâc bi-ẕikri men vülliye imârate'l-ḥâc (nşr. Leylâ Abdüllatîf Ahmed, Kahire 1980); Seyyid Abdülmecid Bekr, el-Melâmiḥu'l-coğrâfiyye li-dürûbi'l-hacîc (Cidde 1401/1981); Âmine Hüseyin Muhammed Celâl, Ṭuruḳu'l-hac ve merâfiḳuhû fi'l-Ḥicâz fi'l-ʿaṣri'l-Memlûkî (doktora tezi, 1408, Câmiatü Ümmi'l-kurâ, Mekke); A. Latif Armağan, Osmanlılar Zamanında Hac Yolu ve Menziller (yüksek lisans tezi, 1990, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Hac ibadeti müslüman milletlerin edebiyatına çeşitli yönleriyle akseden önemli bir konudur. Türk edebiyatında divan şiirinde ve bilhassa dinî ve

tasavvufî edebiyatta bir mazmun ve remiz olarak yer alan hac için müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Bu arada hac ibadetinin cereyan ettiği Mekke ve Harem-i şerif ile civarındaki Arafat, Mina, Müzdelife gibi önemli mekânlar, buralardaki çeşitli ziyaret yerleri, ayrıca Medine ve Mescidi Nebevî; Uhud, Bedir, Hendek savaşlarının cereyan ettiği mahaller; Mescidi Kubâ, Mescidi Cum'a, Mescidi Kıbleteyn ve Cennetü'l-Bakī' gibi ziyaret mekânları da anlatılmıştır. Bu eserlerin bilinen en eski örneği, XIII. yüzyılın tanınmış sûfilerinden Ahmed Fakih'in hacca gidip döndükten sonra kaleme aldığı Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-Şerîfe adlı manzum eseridir (bk. DİA, II, 67).

Hac ibadeti mensur eserlere de konu olmuş, "menâzil-i hac" ve "menâsik-i hac" adı altında iki türün doğmasına vesile olmuştur. Ancak bunların edebî bir değere sahip olduğu söylenemez. Moralı Bahtî'nin Manzûme fî Menâsiki'l-Hac (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 123) ve Na'lî Mehmed Efendi'nin Manzûme der Menâsiki'l-Hacc'ı ise (Köprülü Ktp., Hâfız Ahmed Paşa, nr. 334) İslâmî Türk edebiyatının didaktik eserleri arasında yer alır. Bu türdeki en meşhur eser, Abdurrahman Gubârî'nin 968'de (1561) telif ettiği Menâsikü'l-hac adil mesnevidir (bir nüshası için bk. Millet Ktp., Manzum, nr. 820). Edirne Müftüsü Fevzi Efendi'nin İyânü'l-mesâlik

adlı eserinin sonundaki şiirler arasında Hz. Peygamber'e hitaben yazılmış manzum bir arzuhal de bulunmaktadır. Buhârî Mukarriri Bekir Sıdkı'nın otuz beyitlik Menâsik-i Hac Manzumesi de (İstanbul 1329) bu türe bir örnek teşkil eder. Mensur ve manzum sîrelerde de Hz. Peygamber'in Vedâ haccını anlatan bölümlere ve bu arada menâsik-i hacca dair bilgilere yer verilir. Özellikle manzum sîrelerdeki bu bölümler hac edebiyatının didaktik örnekleri arasında zikredilebilir. Türk dinî edebiyatının ansiklopedik mahiyetteki eserlerinde de hac üzerinde durulduğu görülür. Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin Muhammediyye adlı eserindeki "Haccetü'l-vedâ'" ile Ahmed Bîcan'ın Envârü'l-âşıkīn'indeki "Faslün fi'l-hac" başlıklı bölümler buna örnek olarak gösterilebilir.

Hacca dair manzum ilmihaller de kaleme alınmıştır. Bu tür eserlere Tercüme-i Şir'âti'l-İslâm adlı bir kitap (İstanbul 1293) örnek verilebilir. Eski ve yeni edebiyatta hac konusunda yazılmış müstakil manzumeler ayrı bir grup teşkil edecek kadar çoktur. Yûnus Emre'nin, "Allah evi ziyârettir

ben ona varmak isterim / Muhammed’in güzel nûrun gözümle görmek isterim” mısraları ile başlayan beş beyitlik şiiri bunların ilk örneği kabul edilebilir. Birçok mutasavvıf şair tarafından kaleme alınan bu tür şiirler, aynı zamanda zilhicce ayında tekkelerde hac ilâhisi olarak okunmak üzere bestelenmiştir.

Hacıları uğurlama ve karşılama törenleri için, ayrıca hacca gidişi teşvik amacıyla destan ve ilâhiler kaleme alınıp bestelenmiştir. İlâhî-yi Hüccâc (Millî Ktp., Cönk, nr. 108) bu türden bir eserdir. Cönk şeklinde basılmış Mekke İlâhisi adlı bir mecmuada (İstanbul 1317) “Kâbe İlâhisi”, “Mekke İlâhisi”, “Zemzem İlâhisi”, “Arafat İlâhisi”, “Vedâ İlâhisi”, “Medine İlâhisi” gibi başlıklar altında birçok ilâhi yer almaktadır.

Rahmi Yaran

**Seyahatnâmeler.**

Kur’an ve SÜnnet’teki seyahatle ilgili teşvikler yanında süratle gelişen fetihler sonucu İslâm dünyasının geniş bir coğrafyaya yayılması, İslâm ülkelerini ve bunları birbirine bağlayan yolları tanıma ihtiyacını doğurdu. Siyasî, idarî, askerî ve ticarî sebeplerle birlikte ilim tahsili ve hac görevini yerine getirme arzusunun doğurduğu bu ihtiyaç, erken zamanlardan itibaren bir seyahatnâme literatürünün oluşmasına zemin hazırladı. Seyahat intibalarının kaleme alınması III. (IX.) yüzyıldan itibaren başlamakla birlikte bunlar müstakil olmayıp tarih ve coğrafyaya dair eserlerin içinde yer almıştır. Müstakil eserlerin ancak V. (XI.) yüzyılda yazılmaya başlandığı görülmektedir (başlangıçtan günümüze kadar yazılan seyahatnâmelerin bir listesi için bk. İbn Sûde, II, 333-337; Ahmed Ramazan Ahmed, s. 17-20).

Meşhur coğrafyacı Ya‘kūbî (ö. 292/905 [?]) Kitâbü’l-Büldûn’da, Kûfe’den

Medine ve Mekke’ye ulaşan yol güzergâhındaki konak yerleriyle Mekke ve Mescidi Harâm’a dair kısa bilgilere yer vermiştir. İbn Hurdâzbih el-Mesâlik ve’l-memâlik’te ve Kudâme b. Ca‘fer Kitâbü’l-Ḫarâc’da, çeşitli şehirlerle Mekke ve Medine arasındaki konak yerlerini kısaca zikrederken İbn Rüste el-Aʿlâḳu’n-nefîse’de bazı önemli şehirlerle Mekke arasındaki yol güzergâhı yanında Mekke ve Kâbe tarihi, Kâbe ve Mescidi Harâm’ın özellikleri, Zemzem Kuyusu, Harem ve hac menâsikinin ifa edildiği diğer mekânlarla Medine ve Mescidi Nebevî hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler vermiştir. İstahrî Mesâlikü’l-memâlik, İbn Havkal Ṣûretü’l-arż (el-Mesâlik ve’l-memâlik) ve Makdisî Aḥsenü’t-teḳāsîm’de ülkelerin anlatımına Mekke’nin kıble olarak taşıdığı önem sebebiyle Arap yarımadasıyla, bu bölgeye de Mekke ile başlamışlar; Mekke, Kâbe, Mescidi Harâm, Harem ve hacla ilgili diğer mekânlarla Medine hakkında özet bilgiler vermişlerdir. Ebû Ubeyd el-Bekrî el-Mesâlik ve’l-memâlik’te İbn Rüşte gibi nisbeten tafsilâtlı mâlumat verirken Mekke’ye dair konularda daha çok Ezrakī’nin Aḫbâru Mekke’sine dayanmıştır. İdrîsî de (ö. 560/1165) Nüzhetü’l-müştâḳ’ta Mekke ve çevresiyle Medine hakkında kısa bilgilerle yetinmiştir.

Asıl hedefleri coğrafî mâlumat vermek olan bu âlimler yanında İslâm dünyasını gezip görmek ve hac görevini ifa etmek isteyen seyyahlar da vardır. Esasen hemen bütün seyahatlerde hac temel ve ortak âmil olarak görülmektedir. Özellikle Batı İslâm dünyasından Doğu’ya yapılan yolculukların en önemli sebebini hac ve ilim tahsili teşkil etmiştir (bu konuda kaleme alınan seyahatnâmelerin bir listesi için bk. Hâlid b. Îsâ el-Belevî, nâşirin mukaddimesi, I, 72-79). Klasik dönem hac seyahatnâmeleri bazan yıllarca süren yolculuklar boyunca, başta Mekke ve Medine olmak üzere gezilip görülen yerlerle ilgili coğrafî ve tarihî mâlumat yanında içtimaî, iktisadî ve kültürel hayata dair intibaları ihtiva etmeleri, İslâm dünyasının değişik yörelerinden gelen hacıların örf ve âdetlerini, bu arada bilgi mübâdelelerini yansıtmaları, çeşitli tarihlerde haccın eda edilişi sırasında görülen uygulamalar ve özellikle Kâbe ve Mescidi Harâm’la çevredeki diğer ziyaretgâhlarda tarih boyunca meydana gelen değişiklikler hakkında bilgi vermeleri bakımından büyük önem taşımaktadır.

İranlı şair ve seyyah Nâsır-ı Hüsrev, hac niyetiyle Merv’den başlayıp yine orada sona erdirdiği, yaklaşık altı yıl sekiz ay süren (23 Şaban 437 - 26 Cemâziyelâhir 444 / 5 Mart 1046 - 23 Ekim 1052) yolculuğunu Farsça

kaleme aldığı Sefernâme adlı eserinde anlatmıştır. Ch. Schefer tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanan eserin (Paris 1881) daha sonra çeşitli neşirleri yapılmıştır (Muhammed Debîr-i Siyâkī'nin neşri özellikle anılmalıdır: Tahran 1354, 1363, 1369 hş.). Sefemâme'yi Yahya el-Haşşâb Arapça'ya (Kahire 1945), W. M. Thackston İngilizce'ye çevirmişlerdir (New York 1985). Bu seyahati sırasında Anadolu, Suriye, Lübnan, Mısır, Sudan ve Kuzey Afrika'yı da dolaşan Nâsır-ı Hüsrev 438 (1047), 439, 440 ve 442 (1051) yıllarında olmak üzere dört defa hacca gitmiştir. Çok kısa süren ilk üç hac ziyaretinden sadece ikincisinde Medine ve Mescidi Nebevî hakkında özet bilgi veren müellif, Mekke'de altı ay mücâvir kaldığı son haccı sırasında haccın eda edilişi, Mekke, Kâbe, Mescidi Harâm, hac görevinin ifa edildiği diğer yerler ve içtimaî hayatla ilgili intibalarını anlatmıştır.

Bugüne ulaşan meşhur hac seyahatnâmelerinin çoğu Batı İslâm dünyasına mensup âlimler tarafından kaleme alınmıştır. Bunlardan İbn Cübeyr'in erRihle'si tam bir hac seyahatnâmesi olup bu türün ilk ve en hacimli örneklerinden biridir. İlk defa William Wright tarafından yayımlanan eseri (Leiden 1852) daha sonra M. J. de Goeje (Leiden-London 1907) ve H. Nassâr (Kahire 1374/1955) neşretmiş, ayrıca İtalyanca, İngilizce ve Fransızca'ya çevrilmiştir (EI2 [İng.], III, 755). İbn Cübeyr, 19 Şevval 578 - 22 Muharrem 581 (15 Şubat 1183 - 25 Nisan 1185) tarihleri arasında gerçekleştirdiği, Girnata'dan (Granada) başlayıp yine orada tamamladığı seyahati sırasında Mekke'de sekiz ayı aşkın bir süre kalmış: Mekke, Harem, Kâbe, haccın ifa edilişi, çevredeki ziyaret yerleri, içtimaî hayat ve hacılarla ilgili gözlemlerini günlük şeklinde ve ayrıntılı bir tarzda anlatmıştır. Beş gün kaldığı Medine ve çevresi hakkında da bilgi vermiştir.

Ebû Muhammed el-Abderî, 25 Zilkade 688 (10 Aralık 1289) tarihinde Mağrib'den (Fas) çıktığı hac yolculuğu sırasında gördüğü yerlere dair coğrafî bilgileri, sosyal hayat ve özellikle ilim ve kültür hayatıyla tanıştığı ulemâ hakkındaki intibalarını er-Riḥletü'l-Maġribiyye adlı seyahatnâmesinde toplamıştır (nşr. Muhammed el-Fâsî, Rabat 1968; nşr. Ahmed b. Cedv, Kostantîne, ts.).

İbn Rüşeyd, doğum yeri Sebte'den (Ceuta) yola çıkarak 683-686 (1284-1287) yılları arasında gerçekleştirdiği hac seyahatini Milʾü'l-ʿayfe bimâ

cümiʿa bi-ṭûli'l-ġaybe fi'l-vicheti'l-vecîhe ile'l-Ḥaremeyn Mekke ve Ṭaybe adlı eserinde anlatmıştır (nşr. Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hûce, II, Tunus 1402/1982; III, Tunus 1981; V, Beyrut 1408/1988). Eserin V. cildi Haremeyn, Kahire ve İskenderiye'ye ayrılmıştır. İbn Rüşeyd, 684'te (1286) yerine getirdiği hac ziyareti sırasında gidiş ve dönüşte Medine'de üçer gün, Mekke'de ise dokuz gün kalmıştır. Medine hakkındaki kısa intibalarından sonra burada tanıştığı âlimlerle ilgili ayrıntılı bilgi veren İbn Rüşeyd Mekke'ye varışından itibaren haccın eda edilişi, buna dair fıkhî hükümler ve hac menâsikinin ifa edildiği yerler hakkında siyer ve Mekke tarihi kitaplarından aldığı mâlumatı kaydeder. Daha sonra diğer şehirlerde olduğu gibi burada tanıştığı âlimleri anlatır, aralarında geçen sohbet ve tartışmaları zikreder. Eser bu özelliğiyle geniş bir fehrese (bernâmec) mahiyetindedir.

Kāsım b. Yûsuf et-Tücîbî de Sebte'den hareketle 696 (1297) yılında ifa ettiği hacca dair intibalarını Müstefâdü'r-riḥle ve'l-iġtirâb'da anlatmış, kitabın günümüze ulaşan Mısır-Mekke kısmı Abdülhafîz Mansûr tarafından neşredilmiştir (Tunus 1395/1975). İbn Rüşeyd gibi Tücîbî de gezip gördüğü yerlerde tanıştığı ve faydalandığı âlimlerden söz etmekte, ayrıca kaleme aldığı Bemâmec adlı eserinde de (nşr. Abdülhafîz Mansûr, Tunus 1981) bu bilgiler önemli yer tutmaktadır. Tücîbî'nin haccın ifası sırasında şahit olduğu bidʻatları, hacıların örf ve âdetlerini zikredip tenkit etmesi bu seyahatnâmenin dikkat çeken yönlerinden biridir.

İbn Battûta, hac niyetiyle doğum yeri olan Tanca'dan yola çıkmış ve yaklaşık otuz yıl süren (Receb 725 - Zilkade 754 / Haziran 1325 - Aralık 1353) seyahatiyle ilgili intibalarını, kısaca Riḥletü İbn Baṭṭûṭa diye tanınan Tuḥfetü'n-nüẓẓâr fî ġarâʾibi'l-emṣâr ve ʿacâʾibi'l-esfâr adlı eserinde toplamıştır. İlk defa Ch. F. Defrémery ve B. R. Sanguinetti tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanan eserin (I-IV, Paris 1853-1859) daha sonra çeşitli baskıları yapılmış, son olarak da Ali el-Müntasır el-Kettânî tarafından yayımlanmıştır (I-Il, Beyrut 1395/1975, 1979, 1981, 1985). Tuḥfetü'n-nüẓẓâr çeşitli Doğu ve

Batı dillerine tercüme edilmiştir (EI2 [İng.], III, 736). Bu seyahati sırasında Kuzey Afrika, Mısır, Suriye, Haremeyn, Yemen, Güney Afrika sahilleri, Irak, İran, Anadolu, Kafkasya ve Uzakdoğu'yu dolaşan İbn Battûta 726 (1326), 727, 728, 729, 732 ve 749 (1349) yıllarında olmak üzere altı defa

haccetmiştir. 727-730 (1327-1330) yılları arasında mücâvir kalan İbn Battûta hac ve Haremeyn’e dair intibalarını ilk haccı sırasında anlatmakta, Mekke ve Medine ile çevresindeki ziyaret yerleri, Mescidi Nebevî, Kâbe, Mescidi Harâm, hacla ilgili uygulamalar, Mekke ve Medine’deki sosyal hayat, buradaki yöneticiler ve tanınmış âlimler hakkında bilgi vermektedir.

Hâlid b. Îsâ el-Belevî, doğum yeri olan Gırnata’ya bağlı Kantûriye’den başlayıp yine orada tamamladığı ve yaklaşık beş yıl süren (Cemâziyelevvel 735 - Zilhicce 740 / Ocak 1335 - Haziran 1340) hac seyahatini Tâcü’l-mefrıḳ fî taḥliyeti ʿulemâ’i’l-Meşrıḳ adlı eserinde anlatmıştır (I-II, nşr. Hasan es-Sâih, Muhammediye, ts.). 737’de (1337) hac farîzasını ifa eden Belevî, Medine ve Mekke ile buralardaki ziyaret yerlerine dair intibalarını yer yer edebî bir üslûpla ve ayrıntılı olarak kaydetmekte, bu arada görüşüp faydalandığı ulemâyı tanıtmaktadır.

VIII. (XIV.) yüzyıldan sonra Kuzey Afrika’dan ve özellikle Endülüs’ten hac ve ilim tahsili maksadıyla Doğu’ya yapılan seyahatlerde bir azalma görülmektedir. Bunun başlıca sebebi cihada öncelik verilmesi ve ulemânın bu konudaki telkinleridir (Ahmed Ramazan Ahmed, s. 320). Kalesâdî, Gırnata’ya bağlı Besta’dan (Baza) 840 (1436) yılında başladığı, on beş yıl kadar süren hac yolculuğuyla ilgili olarak kısaca Riḥletü’l-Ḳaleṣâdî adıyla anılan Temhîdü’ṭ-ṭâlib ve münteha’r-râġib ilâ aʿle’l-menâzil ve’l-menâḳıb’ı kaleme almıştır (nşr. M. Ebü’l-Efcân, Tunus 1398/1978). Bu eser de müellifin tanışıp ilim tahsil ettiği ulemâdan bahsetmesi sebebiyle bir fehrese özelliği taşır. Kalesâdî 851 (1447) yılında ifa ettiği hac ve umreden de kısaca bahsetmektedir.

Ebû Salim el-Ayyâşî Mâʾü’l-mevâʾid adını verdiği, er-Riḥletü’l-ʿAyyâşiyye diye tanınan eserinde (I-II, Fas 1306, 1318; Rabat 1397/1977) 1059 (1649), 1064 (1654) ve 1076 (1666) yıllarında gerçekleştirdiği hac yolculukları vesilesiyle Fas-Mekke kervan yolu üzerindeki şehirleri, buralardaki içtimaî hayatı, görüşüp ders ve icâzet aldığı âlimleri ve tasavvuf ehlini anlatmıştır.

Evliya Çelebi Seyahatnâme’sinin IX. cildini (İstanbul 1935), 12 Muharrem 1082 (21 Mayıs 1671) tarihinde İstanbul’dan başladığı hac yolculuğuna ayırmış, yol boyunca uğradığı yerler yanında Medine ve Mekke ile buralardaki ziyaret yerleri, içtimaî hayat, dinî yapılar, Mescidi Nebevî,

Kâbe, Mescidi Harâm, hac menâsikinin icra edildiği yerler ve haccın ifa edilişiyle ilgili etraflı bilgi vermiştir.

Abdüiganî b. İsmâil en-Nablusî evliyâ ve ulemâ ile görüşmek, ölenlerin kabirlerini ziyaret etmek ve hac farîzasını yerine getirmek üzere 1 Muharrem 1105 - 5 Safer 1106 (2 Aralık 1693 - 25 Eylül 1694) tarihleri arasında Suriye, Mısır ve Hicaz'a yaptığı yolculuğuyla ilgili izlenimlerini el-Ḥaḳīḳa ve'l-mecâz fi'r-riḥle ilâ bilâdi'ş-Şâm ve Mıṣr ve'l-Ḥicâz adlı seyahatnâmesinde toplamıştır. Ahmed Abdülmecîd Herîdî tarafından Dârü'I-kütübi'l-Mısriyye'de (Coğrafya, nr. 344) mevcut nüshası esas alınarak tıpkıbasımı yapılan eserin (Kahire 1986) üçüncü bölümü Haremeyn hâtıralarına ayrılmıştır. Nablusî, günlük şeklinde kaydettiği kendi müşahedeleri yanında daha önceki seyahatnâmelerden, tarih, coğrafya, tabakat, hadis ve fıkıh kitaplarından da faydalanarak Mekke ve Medine ile çevresindeki ziyaret yerlerinden, buradaki bazı örf ve âdetlerden, görüşüp sohbetlerde bulunduğu ulemâdan söz etmiştir.

Cezayirli âlim Hüseyin b. Muhammed el-Versîlânî Nüzhetü'l-enẓâr fî fażli ʿilmi't-târîḫ ve'l-aḫbâr adını verdiği, er-Riḥletü'l-Verṡîlâniyye diye tanınan eserinde (nşr. Muhammed b. Ebû Şeneb, I-II, Cezayir 1908) 1179 (1765) yılında çıktığı hac yolculuğunu anlatmaktadır. Şahsî müşahedeleri yanında daha önceki seyyahlardan ve özellikle Ayyâşî'den nakillerde bulunan Versîlânî, tanıştığı ulemâ ve meşâyih hakkındaki mâlumat yanında hacla ilgili fıkhî bilgiler de verir. Eserin büyük bir bölümü Haremeyn'e dair intibalarına ayrılmış olup burada Mekke'ye nisbetle Medine ve çevresine dair daha fazla malumat bulunmaktadır.

Tunuslu edip ve yazar Muhammed b. Osman es-Senûsî, İtalya ve Türkiye üzerinden gerçekleştirdiği hac seyahatini (7 Receb 1299 - 26 Rebîülevvel 1300 / 25 Mayıs 1882 - 4 Şubat 1883) er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye adlı eserinde anlatmıştır (I-III, nşr. Ali eş-Şenûfî, Tunus 1396-1398/1976-1978). Eserin I. cildinde İtalya, II. Cildinde Türkiye ve Hicaz hâtıralarına yer veren müellif III. cildi tanıştığı ulemâya ayırmıştır.

Moritanyalı âlim Muhammed Yahyâ b. Muhammed el-Velâtî de altı yıl üç ay süren (7 Receb 1311 - 6 Şevval 1317 / 14 Ocak 1894 - 7 Şubat 1900) hac yolculuğuyla ilgili hâtıralarını er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye adıyla kaleme aldığı

bir kitapta toplamıştır (nşr. M. Hâccî, Beyrut 1990). Velâtî, 1313 (1896) yılında ifa ettiği hac farîzası vesilesiyle Mekke'de bir ay, Medine'de dört ay kalmış ve buradaki ziyaretlerini günlük şeklinde çok kısa olarak anlatmıştır.

Mısır'da 1318'de (1901) mahmil kumandanlığı yapan, 1320 (1903), 1321 ve 1325 (1908) yıllarında hac emirliği görevinde bulunan İbrâhim Rifat Paşa, hac yolculuklarına ait izlenimlerini daha sonraki yıllarda tarihî, coğrafî ve dinî bilgiler de ekleyerek Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn evi'r-raḥalâtü'l-Ḥicâziyye ve'l-ḥac ve meşâʿiruhü'd-dîniyye adıyla yayımlamıştır (I-II, Kahire 1344/1925). Hac kafilesinin güzergâhı, Haremeyn'deki hac menâsikinin ifa edildiği mekânlarla diğer ziyaret yerleri hakkında mâlumat veren müellif, Haremeyn'de içtimaî ve iktisadî hayat ve hacla ilgili bilgilere geniş yer ayırmış, ayrıca Arap yarımadasının tarih ve coğrafyası ile İslâmî fetihlere de temas etmiştir. Bu arada müellifin çektiği çok sayıda fotoğraf da tarihî belge olarak büyük önem taşımaktadır. Mısırlı yazar Muhammed Lebîb el-Betenûnî, hidiv II. Abbas Hilmi'nin 1327 (1909) yılında gerçekleştirdiği hac yolculuğunu, onun emriyle er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye (Kahire 1328, 1329) adlı bir kitapta anlatmıştır. Betenûnî yolculuk boyunca uğradıkları yerlerin coğrafyası, tarihi, tarihî eserleri ve hac menâsikiyle ilgili etraflı bilgi vermiş, esere harita ve resimler eklemiştir.

Avrupalı seyyahların Arap yarımadasına yönelik ilk seyahatlerinin XVI. yüzyılda başladığı görülür. Bunların bir kısmı şahsî merakla bu yolculuğa çıkarken çoğu bölgeyi tanımak için özel görevle gönderilmiştir. Bu seyyahlardan sadece bir kısmı Haremeyn'i ziyaret edebilmiş, bunlar da gayri müslimlerin Mekke'ye girmesi yasak olduğundan ya müslüman kılığına girerek veya İslâmiyet'i kabul ederek bu ziyareti gerçekleştirmiştir. Bu seyyahların ilki, İtalyalı paralı bir asker olan Ludovico di Varthema'dır. Aralık 1502'de Venedik'ten yola çıkan Varthema İskenderiye, Kahire, Beyrut, Trablus ve

Halep üzerinden Şam'a varmış ve burada tanıştığı bir hıristiyan mühtedi vasıtasıyla hac kafilesine eşlik eden askerî birliğe katılmıştır (Nisan 1503). Varthema, Avrupalı bir mühtedi olarak Yûnus adıyla hac kafilesinde yer almış, hacdan sonra Cidde ve Aden üzerinden Uzakdoğu'ya gitmiş ve 1508 yılında Avrupa'ya dönmüştür. Seyahat intibalarını Itinerario de Ludovico di Varthema (Rome 1510; trc. J. W. Jones, The Travels of Ludovico di

Varthema, nşr. G. P. Badger, London 1863) adlı kitabında toplayan Varthema, kısa bir süre kaldığı Medine ve Mekke'de yörenin topografyası ve müslümanların ibadetlerinden çok çevrede gördüğü ilgi çekici şeyleri anlatmıştır. Eser, Joseph Pitts'in A True and Faithful Account of the Religion and Manners of the Muhammadans'ı (Exeter 1704) yayımlanıncaya kadar yaklaşık 200 yıl boyunca bu konuda bir Batı dilindeki tek kitap olma özelliğini korumuştur.

XVI ve XVII. yüzyıllarda Haremeyn'i gezen bazı Avrupalılar'a rastlanmakla birlikte bunların hiçbiri Varthema kadar bilgi toplayabilmiş değildir (Trench, s. 20-25; Bidwell, s. 118-120). Deniz seyahatlerine meraklı İngiliz Joseph Pitts korsanlar tarafından esir alınarak Cezayir'de iki defa satılmış ve ikinci sahibinin baskısıyla müslüman olduğunu söylemiştir. Daha sonra satıldığı efendisiyle birlikte muhtemelen 1685 yılında hacca gitmiştir. Mekke'de hürriyetine kavuşmasına rağmen tekrar Cezayir'e dönen Pitts burada yedi yıl kaldıktan sonra İzmir'e, oradan da 1693 yılında İngiltere'ye gitmiştir. Pitts, yukarıda adı geçen kitabında hac menâsikiyle ilgili doğru bilgi vermesine rağmen hâtıraları yabancılara karşı ön yargılı tipik İngiliz tavrını yansıtır (Bidwell, s. 27).

Seyahat intibalarını bir kitapta toplayan Avrupalı seyyahlardan biri de kimliği tam olarak bilinmeyen Domingo Badia y Lebiich adlı İspanyol'dur. Domingo Valencia'da Arapça öğrenmiş ve İspanya hükümeti veya daha kuvvetli bir ihtimalle Napolyon adına bu seyahati yapmıştır. Bir prens kisvesi altında Ali Bey adıyla Tanca'dan yola çıkan (Haziran 1803) Domingo 23 Ocak - 2 Mart 1807 tarihleri arasında Mekke'de kalmış ve oldukça itibar görmüştür. Onun seyahatnâmesi (Travels of Ali Bey, I-II, London 1816, 1907; Reading 1993), Batı'da Mekke ile ilgili olarak kaleme alınan ilk sistematik rapor özelliğini taşır.

Almanya'da ve İngiltere'de şarkiyat tahsili gören ve Arapça öğrenen İsviçreli Johann Ludwig Burckhardt, merkezi Londra'da bulunan Association for Promoting the Discovery of the Interior Parts of Africa tarafından Fizan üzerinden Sahrâ'nın güneyine doğru bir keşif gezisiyle görevlendirilmiş, Arapça konuşması ve müslüman kimliği edinmesi amacıyla Suriye'ye gönderilmiştir. Halep'te Kur'an ve fıkıh dersleri alan Burckhardt, keşif gezisi için Kahire'ye kadar gitmişse de Sahrâ seferini

gerçekleştireceği güvenilir bir kervan bulamadığından hac yolculuğuna çıkmaya karar vermiştir. Bu arada müslüman olduğunu da ilân etmiş ve Tâif'te Mehmed Ali Paşa'nın huzurunda dinî konularda sorulan sorulara verdiği cevaplarla şüpheleri ortadan kaldırmıştı. 8 Eylül 1814'te Mekke'ye varan Burckhardt burada ve daha sonra gittiği Medine'de birkaç ay kalarak tekrar Kahire'ye dönmüştür. Burckhardt'ın seyahatiyle ilgili izlenimlerini anlattığı Travels in Arabia (London 1829, 1968; Weimar 1830), benzeri kitaplar içinde en doğru ve tarafsız bilgi veren eserdir. Daha sonra Richard Francis Burton tarafından da incelenen eserde düzeltilmesi gereken hiçbir şeyin bulunmadığı tesbit edilmiştir (Bidwell, s. 55).

İngiliz seyyahı Sir Richard Francis Burton Oxford'da Arapça öğrenmiş, daha sonra Royal Geographical Society tarafından Arabistan'ın doğu ve orta bölgelerinin haritasını çıkarmakla görevlendirilmiş, Arapça'yı daha iyi öğrenmesi için de Arap ülkelerine gönderilmiştir. Bu ülkelerde önce İranlı bir asilzade, ardından bir derviş ve nihayet Afgan asıllı bir İngiliz doktoru kimliğiyle dolaşmış, Ezher'de derslere devam etmiştir. Buradan hac yolculuğuna çıkan Burton 25 Temmuz 1853'te Medine'ye, 13 Eylül'de Mekke'ye varmış ve hac ibadetini bir müslüman gibi yerine getirdikten sonra Kahire'ye, daha sonra da İngiltere'ye dönmüştür. Yolculuk intibalarını Pilgrimage to al-Medina and Meccah (I-II, London 1855) adlı eserinde son derece ayrıntılı ve kendinden önceki seyyahlardan daha heyecanlı bir şekilde anlatmıştır.

Bir İngiliz rahibinin oğlu olan John Fryer Keane Hintli mürettebatla birlikte gemi görevlisi olarak çalışmış, Cidde'de Hindistanlı bir prensin maiyetine girip Mekke'ye gitmiştir. Buradaki intibalarını Six Months in Meccah: An Account of the Muhammedan Pilgrimage to Meccah (London 1881) adıyla kitap haline getiren Keane, hacıların dinî samimiyetinden ve bunun meydana getirdiği derin mâneviyattan çok etkilenmiştir (Bidwell, s. 128).

Hollandalı müsteşrik Christiaan Snouck-Hurgronje, haccın Endonezyalı hacılar üzerindeki tesirleri ve bunun Hollanda sömürge yönetimi aleyhine doğurduğu sonuçlar hakkında araştırma yapmak üzere görevlendirilince, Arapça pratiğini ilerletmek ve bu arada Endonezya hacılarıyla ilişki kurmak üzere Cidde'de beş ay, Mekke'de de altı ay kalmıştır. 1885 yılında Abdülgaffâr adıyla gerçekleştirdiği bu ziyaret sırasındaki müşahedelerini

anlattığı Mekka (I-II, La Haye 1886-1889) adlı eserinin I. cildi Mekke tarihiyle ilgili mâlumatı, II. cildi de Mekke'deki içtimaî hayata dair izlenimlerini ihtiva etmektedir. Geniş muhtevası ile Batı dünyasında İslâm'ın dinî merkezi hakkındaki hemen hemen en önemli kaynak sayılan bu eserini kaleme almadan önce Snouck-Hurgronje doktora tezini de (Het Mekkaansche Fest, Leiden 1880) hac üzerine yapmıştı (XIX. yüzyılda Haremeyn'i ziyaret eden diğer Avrupalılar için bk. Bidwell, s. 137).

## BİBLİYOGRAFYA

Hâlid b. Îsâ el-Belevî, Tâcü'l-mefrıḳ (nşr. Hasan es-Sâih), Muhammediye, ts. (Sundûk İhyâi't-türâsi'l-İslâmî), nâşirin mukaddimesi, I, 72-79; İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960-65, II, 333-370; Ahmed Ebû Sa'd, Edebü'r-riḥlât, Beyrut 1961, s. 17-20, 108-127, 165-219; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-cuġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963-65, I, 155-168, 199-200, 259-261, 298-302, 356-358, 367-368, 383, 421-433; II, 731, 765-767; Zekî M. Hasan, er-Raḥḥâletü'l-müslimûn fi'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ, Beyrut 1401/1981, s. 5-14, 35-45, 56-57, 70-88, 132-171; Nikola Ziyâde, el-Cuġrâfiyye ve'r-raḥalât ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1982, tûr.yer.; Hamed el-Câsir, Eşherü raḥalâti'l-ḥac, Riyad 1402/1982; Hüsnî Mahmûd Hüseyin, Edebü'r-riḥle ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1403/1983, s. 5-53; R. Trench. Arabian Travellers: The European Discovery of Arabia, London 1986; Hüseyin M. Fehîm, Edebü'r-riḥalât, Küveyt 1409/1989, s. 89-115; B. D. Metcalf, "The Pilgrimage Remembered: South Asian Accounts of the Hajj", Müslim Travellers (ed. D. F. Eickelman), Reading-Berkshire 1990, s. 85-107; R. Bidwell, Travellers in Arabia, Reading-Berkshire 1994; Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve'r-raḥḥâletü'l-müslimûn, Cidde, ts. (Dârü'l-Beyâni'l-Arabî), s. 7-20, 51 vd., 239-251, 319-395; Seyyid Hâmid en-Nessâc, Mişvâru kütübi'r-riḥle, Kahire, ts. (Mektebetü Garîb), tür.yer.; Atiyye Avde Ebû Serhan, "Eşerü'r-raḥḥâleti'l-müslimîn fî taʿrîfi'l-müctemeʿâti'l-İslâmiyye", Fayṣal, sy. 25, Riyad 1979, s. 31-34; A. Miquel, "Ibn Baṭṭūta", EI² (İng.), III, 735-736; Ch. Pellat, "Ibn Djubayr", a.e., III, 755; I. R. Netton, "Rıḥla", a.e., VIII, 528.

Ahmet Özel

# el-HÂC HAMMÛDE

(الحاج حمّودة)

Ebû Muhammed Hammûde b. Abdilazîz et-Tûnisî (ö. 1202/1788)

Tunuslu devlet adamı, tarihçi ve şair.

İbn Abdülazîz diye tanınan el-Hâc Hammûde'nin hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Tunus'ta doğduğu, Zeytûne Medresesi'nde babasından, ayrıca Hanefî müftüsü Muhammed b. Hüseyin Bayram, Mâlikî müftüsü Muhammed el-Mâkûdî, Kāsım el-Mahcûb ve Şeyh Muhammed gibi âlimlerden ders okuyarak yetiştiği, daha sonra kendisinin de aynı medresede ders verdiği bilinmektedir.

10 Temmuz 1705'te iktidarı ele geçirip Tunus beyi olan Hüseyin b. Ali et-Türkî'nin oğlu Ali Bey (Paşa) zamanında (1759-1782) inşâ divanı reisi (vezir) olarak görev yaptı ve onun takdirini kazandı. Cezayir ve Konstantine şehirlerine elçi olarak gönderildi. 1768'de hacca giden ve oradaki ulemâ ile görüşme fırsatı bulan el-Hâc Hammûde, Ali Bey'in oğlu ve halefi, aynı zamanda kendi öğrencisi olan Hammûde Paşa devrinde de (1782-1814) görevini sürdürdü. el-Hâc Hammûde, kelâm ve fıkıh gibi dinî ilimler yanında şiir ve edebiyatta da temayüz etmiş bir âlimdir.

Eserleri. el-Hâc Hammûde'nin en önemli eseri olan el-Kitâbü'l-Bâşî (et-Târîḫu'l-bâşî) 1190'da (1776-77) tamamlanmış olup Hafsîler, Dayılar, Murâdîler ve Hüseynîler'in tarihini ihtiva etmektedir. Özellikle Hüseyin b. Ali devrinin ayrıntılı olarak ele alındığı kitapta siyasî tarih yanında edebî, fikrî, iktisadî, içtimaî ve kültürel gelişmelere de yer verilmiştir. Müellif, önceki dönemlerin tarihini yazarken İbn Haldûn, Vezir Serrâc, İbn Ebû Dînâr ve diğer bazı müelliflerin eserlerini kaynak olarak kullanmıştır. Kitabın, Oruç Reis ve Barbaros Hayreddin Paşa'nın savaşları hakkındaki bölümü Houdas tarafından yayımlanmıştır (Chrestomatie maghrébine, Paris 1891, s. 14-96). Muhammed Mâdûr'un neşrettiği el-Kitâbü'l-Bâşî'nin (Tunus 1390/1970), Fransızlar'ın 1770'teki Tunus seferiyle ilgili bölümü

Rousseau (Algiers 1849), Murad Bey'in 1112'de (1700) Cezayir ve Konstantine'ye yaptığı seferle ilgili kısmı da J. A. Cherbonneau tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir (JA [Temmuz 1851], s. 36-55).

el-Hâc Hammûde kelâmla ilgili olarak el-Ecvibetü't-tevḥîdiyye'den başka Risale fî baʿżi'l-meşâyiḫ ve Risale fi'l-ḳıble adlı eserleri de kaleme almış ve Ebû Abdullah es-Senûsî'nin el-ʿAḳīdetü'l-vüsṭâ (es-Senûsiyyetü'l-vüsṭâ) adlı eserine hâşiye yazmıştır (Ahmed Abdüsselâm, s. 291).

## BİBLİYOGRAFYA

A. Rousseau, Annales tunisiennes, Algiers-Paris 1864; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 338; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, el-Münteḫabâtü't-Tûnisiyye li'n-nâşiʾeti'l-medresiyye, Tunus 1337, s. 155-159; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 364; Brockelmann, GAL, II, 609; Suppl., II, 688; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 82; Ziriklî, el-ʿAlâm, II, 282; Fikrî Zekî el-Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn ve'l-aʿlâmi'l-ʿArab ḥattâ ʿâm 1215-1800, Riyad 1413/1993, II, 952; Ahmed Abdüsselâm, el-Müʾerriḫûne't-Tûnisiyyûn (trc. Ahmed Abdüsselâm - Abdürrezzâk el-Huleyvî), Tunus 1993, s. 289-303; René Basset, "el-Hâcc Hammûde", İA, IV, 231-232; a.mlf., "al-Hâḏjḏj Hammüda", EI² (İng.), III, 38.

Atilla Çetin

# el-HÂC ÖMER

(الحاج عمر)

Ömer b. Saîd b. Osman el-Fûtî et-Tûrî el-Kidivî (ö. 1280/1864)

Ticâniyye tarikatı şeyhi, Batı Afrika’da Tekrûr İslâm Devleti’nin kurucusu.

1796 veya 1794 yılında Senegal’de Tekrûr (Tukulôr) kavminin yaşadığı Futa Toro’da Podor yakınlarındaki Halvar’da doğdu. Ömer Tâl olarak da tanınır. Kādiriyye tarikatına mensup olan babası Saîd Osman’dan Kur’an, Arapça ve diğer dinî ilimleri öğrendi. Bölgedeki ilim merkezlerine seyahat ederek çeşitli âlimlerden ders aldı. 1814 yılında bugünkü Gine Devleti’nin Futa Calon bölgesindeki Satina’ya yerleşti. Burada hayatına yön verecek olan tasavvufî düşüncelerini derinleştirmeye çalışta. Timbo bölgesinde irşad faaliyetinde bulunan Ticânî halifesi Abdülkerîm b. Ahmed en-Nagel’e intisap etti.

Şeyhi Abdülkerîm ile birlikte hacca gitmek isteyen Ömer, kendilerini maddî açıdan destekleyecek zengin bir müslüman bulmak amacıyla Fransızlar’ın hâkimiyetindeki St. Louis kasabasına giderek tüccarlarla görüştü. 1825 yılının son aylarında, aralarında küçük kardeşi ve kendi hanımının da bulunduğu bir grupla birlikte hac maksadıyla yola çıktı. Ancak aniden hastalanıp geri dönmek zorunda kalınca şeyhi ile buluşamadı. Bir süre sonra tekrar yola çıkarak ve onu bulmak için önce Futa Calon’a, oradan da Mâsînâ’nın merkezi Hamdallahi’ye gitti. Ancak Hamdallahi’ye ulaştığında şeyhinin vefat ettiğini ve Hicaz’da yaşayan Şeyh Muhammed el-Gālî’ye verilmek üzere kendisine bir mektup bıraktığını öğrendi.

el-Hâc Ömer’in başkanlığındaki kervan Bobo Dioulasso yoluyla Yukarı Volta’yı (bugünkü Burkina Faso) ve Kong’u aşarak vardığı Sokoto’da on ay kaldı. Daha sonra Fizan üzerinden Kahire’ye ulaşan el-Hâc Ömer’e maddî destek verildi ve burada resmî makamlar tarafından ağırlandı. 1827’de Mekke’ye vardığında, Ticâniyye tarikatının pîri Seyyid Ahmed et-Ticânî’nin otuz yıldan fazla hizmetinde bulunan ve tarikatın Hicaz vekili

tayin edilen Şeyh Muhammed el-Gālî ile buluştu. Hacdan sonra şeyhin ikamet ettiği Medine'ye gittiler. Ertesi yıl ikinci defa haccederek tekrar Medine'ye geldi. Bir müddet sonra hanımı ve yeni doğan kızıyla birlikte Kahire'ye gitti. Ardından gerçekleştirdiği Kudüs ve Suriye ziyaretinden sonra Kahire'ye döndü. Kahire'de çeşitli âlimlerle ilmî tartışmalarda bulunan el-Hâc Ömer, 1829 yılında üçüncü defa hacca gittiğinde Şeyh Muhammed el-Gālî tarafından halife tayin edildi ve Bata Afrika'da irşad faaliyetiyle görevlendirildi.

el-Hâc Ömer 1830'da Kahire'den ayrılarak Fizan üzerinden Bornu'ya ulaştı. Ancak Kādiri tarikatına mensup Bornu Emîri Muhammed el-Emîn el-Kanemî onun gelişinden tedirgin olmuştu. Emîr kendisini, muhalifi olan Osman b. Fûdî'nin (Osman dan Fodio) oğlu ve halefi Muhammed Bello'nun ajanı olarak görüyordu. İki emîr arasındaki gerginlik, Ömer'in öldürülmesinin düşünülmesine kadar vardı. Volof, Bornu, Mâsînâ ve Segu'da da kendisini öldürmek isteyenler oldu. Bornu, Sokoto, Gobir, Zamfara, Katsina ve Morlar ile Tuaregler'in tamamı Kādiri tarikatına mensup olduklarından onu bölgelerinde istemiyorlardı. Fakat el-Hâc Ömer Bornu'dan ayrılmaya hazırlanırken emîrin tavrı birden bire değişti ve onunla dost olup, kendisini kızıyla evlendirdi. Ömer bu değişikliğin Ahmed et-Ticânî'nin kerâmeti sayesinde olduğunu kabul etti. Ancak emîr Ticânîliğe karşı olan menfi tavrından vazgeçmedi.

1832 yılı başında daha önce kaldığı Sokoto'ya gelen el-Hâc Ömer, Muhammed Bello'nun himayesini kazandığı gibi emîrin kızı ile, onun ölümünden sonra da diğer kızı ile evlendi. Burada bir yandan tarikatı yaymaya çalışırken bir yandan da devlet idaresinde ve Sokoto ordularıyla savaşlara katılarak askerî konularda tecrübe

kazandı. Bir müddet sonra da Ticânî hareketinin yaygınlaşmasının ancak fiilî cihadla mümkün olabileceği görüşüne vardı. Emîrin ölümünden bir yıl kadar sonra, muhtemelen iç mücadelelerden uzaklaşmak ve cihad düşüncesini fiiliyata geçirmek için ailesiyle birlikte Sokoto'dan ayrılıp doğduğu topraklara doğru yola çıktı (1838). Sokoto'daki ikameti ona tarikatını yayma, yönetimde tecrübe sahibi olma, bölgedeki fakihlerin cihad ve İslâm devletinin teşkilâtlanması üzerine yazdıklarını okuma imkânı sağladı.

el-Hâc Ömer önce Hamdallahi'ye gidip Şeyh Ahmed'in yanında dokuz ay kaldı. Bu süre içinde kendisine bağlı bir cemaat oluşturdu. Uğradığı yerlerde pek çok kişi kendisine intisap ediyor, maddî iktidar peşinde olduğunu düşünen bazı emîrler ise onun bölgelerine gelmesinden tedirgin oluyordu. Nitekim Ömer, Nyemina'da Nijer nehrini geçtikten sonra bu emîrlerin kışkırtmasıyla Segu'nun putperest Bambara Kralı tarafından yakalanarak hapse atıldı. Ancak kısa bir süre sonra kral kız kardeşinin tavsiyesine uyarak onu serbest bıraktığı gibi maddî yardımda da bulundu.

Müridleri ve ailesiyle birlikte 1840'ta Futa Calon'daki Timbo'ya giden el-Hâc Ömer, Almami (imam) Yahya tarafından pek iyi karşılanmadı. Ömer, Yahya'nın ölümünden sonra oğlu Ömer ile yeğeni Ebû Bekir arasında çıkan iktidar kavgasını, idareyi üçer aylık süreler halinde münâvebeli olarak üzerlerine almaları şartıyla yatıştırdı. Fakat kısa zaman sonra Ebû Bekir'in el-Hâc Ömer'e olan yakınlığı sebebiyle Ömer anlaşmayı bozdu. Bunun üzerine el-Hâc Ömer müridleriyle birlikte Tîmbo yakınlarındaki Cegunko'ya gitti ve bir cami inşa ederek irşad faaliyetine başladı. Buradaki beş yıllık ikameti sırasında bir yandan müridlerinin eğitimiyle uğraşırken bir yandan da daha önce yazmaya başladığı, Ticâniyye tarikatı ve cihad hakkındaki düşüncelerini ihtiva eden Kitâbü'r-Rimâḥ adlı eserini tamamladı (Eylül 1845). el-Hâc Ömer'in ilk askerî harekâtı da Cegunko'ya yerleştiği bu dönemde gerçekleşti.

el-Hâc Ömer, 1846 yılında yeni müridler edinmek ve Batı Afrika'da uyandırdığı tesiri görmek amacıyla Yukarı Senegal'deki Futa Toro'ya doğru yola çıktı. Senegal ile Gambia'yı dolaştı. Uğradığı yerlerde vaazlar vererek müslümanları cihada çağırdığı gibi bölgedeki putperestleri de İslâm'a davet etti. Gambia üzerinden kuzeyde Kayor'a, oradan da kuzeybatıdaki Podor'a ulaşan el-Hâc Ömer'in bu seyahati Senegal'deki müstemlekeci Fransızlar'ı tedirgin etti. Ömer'in Senegal müstemleke valisiyle görüşerek asayişi ihlâl edecek davranışlardan kaçınacağına dair teminat vermesi Fransızlar'ın endişelerini giderdi. Fransızlar'la mücadele etme zamanının henüz gelmediğine inanan el-Hâc Ömer, önce Batı Afrika'nın putperest halklarını müslümanlaştırmayı, daha sonra da bir İslâm devleti kurmayı planlıyordu. Bu düşüncelerini gerçekleştirebileceği yer olan Futa Toro'ya gelerek bölgedeki tarikat şeyhlerini ve kabile reislerini ziyaret etti. Thiam ve Tall

kabilelerini barıştırdı. Binlerce müslümanın âdeta sürgündeki lideri olarak kabul edilmeye başlanması üzerine, bazı husumetlere sebebiyet verebileceği düşüncesiyle altı ay sonra buradan ayrılıp Futa Calon'un doğusunda Tamba kralının kontrolündeki Dingiray'a yerleşti (1848). Kendisiyle birlikte gelenlere "muhâcir", burada kendisine yardımcı olanlara da "ensar" adı vererek buraya yerleşmesine dinî bir mâna kazandırdı. Askerî yerleşime müsait bir yer olan Dingiray'da kaleler ve istihkâmlar inşa ettirerek muhtemel savaşlara hazırlanmaya başladı.

İki yıl kadar süren bu hazırlık döneminden sonra Eylül 1852'de fiilî cihadı başlatma konusunda mânevî işaret aldığını söyleyerek harekete geçti. Müridlerinden oluşturduğu ordunun ilk hedefi Dingiray'ın kuzeyindeki Calonkadugu Krallığı oldu. Tamba Kralı Yimba'nın Dingiray'a saldırması üzerine (Ekim 1852) ona karşılık vererek Tamba'yı kuşattı. Altı ay kadar süren kuşatmadan sonra şehri ele geçirdi ve kralı hâkimiyeti altına aldı. Buraya müslümanları yerleştirdi. Ardından Batı Sudan'a yöneldi. İdarenin el değiştirmesiyle müslümanlar Dingiray'a gelmeye, buradaki putperestler de müslüman olmaya başladılar.

1854 bir cihad yılı oldu; Yelimane, Bambuk ve Farabanna ele geçirildi. el-Hâc Ömer, bir Bambara Krallığı olan Karta'yı mağlûp ederek İslâm devletini kurdu (11 Kasım 1854). Yerli halkın aşırı tepkisine rağmen putları ve bazı tapınakları ortadan kaldırarak camiler inşa ettirdi ve İslâmî kuralları uygulamaya başladı. Aynı yıl Fransızlar'ın St. Louis'den Futa Toro'ya doğru ilerlemeleri üzerine Futa, Trarza, Valato ve Podor'un yerli idarecileri Ömer'le birlikte Fransızlar'a karşı mücadele etmeye başladılar. Bu teşebbüs neticesinde bir ortak ordu oluşturulması kararlaştırıldıysa da bu düşünce yerel idarecilerin iktidarlarını kaybetme endişesi yüzünden gerçekleşmedi.

Orta Sudan ile Atlas Okyanusu arasında kalan, ticaret kervanlarının geçtiği bölgedeki Karta'yı ele geçirip bir İslâm devleti kuran el-Hâc Ömer'in Batı Afrika'da güçlü bir müslüman lider olarak ortaya çıkması Fransızlar'ı endişelendirdi. Ömer'in varlığını hem sömürgelerinin geleceği hem de hiristiyan misyonerlerinin faaliyetleri açısından tehlikeli görüyorlardı.

el-Hâc Ömer 25.000 kişilik bir ordu ile, bugün Mali Cumhuriyeti'ne ait Medine yerleşim bölgesindeki Fransız Kalesi'ne saldırdı (1857). Ancak

Senegal valisinin emrindeki Fransız ordusu yardıma gelince oradan uzaklaşmak zorunda kaldı. Malam'ı almak için yeniden saldırıya geçtiyse de tekrar geri çekildi ve doğuya yöneldi.

Bu cihad hareketleri sırasında Dingiray, Bure, Segu, Karta ve Mâsînâ fethedildi. el-Hâc Ömer, 1856-1859 yılları arasında Fransız karakol ve müstahkem kalelerine hücum ederek zaman zaman başarılar elde etti. 1857'de Fransızlar'ın koruduğu Haso'yu aldıysa da onların üstün savaş gücü karşısında geriledi. Medine'ye yaptığı akınlarda başarısız olunca yeniden teşkilâtlanmak için doğuya doğru çekildi. Fakat Fransızlar bu defa onun çekildiği yerleri ateşe verdiler. el-Hâc Ömer Fransa'dan silâh alamayınca onların Senegal nehri boyunca kurdukları ticaret merkezlerine saldırdı ve St Louis'deki Fransız sömürgesinde bulunan müslümanları isyana teşvik etti. Fransızlar da Senegal nehri boyunca ileri karakollar kurdular ve Ömer'in muhaliflerine destek verdiler.

1857'den itibaren müslümanların dinî kurumlarına müdahele etmeye başlayan Fransız valisi St. Louis'de dinî eğitim iznini kısıtladı ve Fransız okullarına devam etme mecburiyeti getirdi. İslâmî hayata yapılan bu müdahaleden sonra Fransızlar'ı destekleyen bölgenin müslüman idarecilerinden bir kısmı el-Hâc Ömer'in tarafına geçti. Müslüman halk da kendilerine yapılan çağrıya uyarak Fransızlar'ın baskısına rağmen ürünlerini tarlalarda bırakıp göç etti (1859).

1860 yılının ortalarında el-Hâc Ömer'in kuvvetleri Niamina'ya ulaştı. Burada girişilen mücadeleden sonra 1861 başlarında bir başka Bambara Krallığı olan Segu'ya girilerek Segu'nun animist krallığı ortadan kaldırıldı. Ancak Mâsînâ Emîri Ahmed, yıllardan beri putperestlere karşı sürdürdüğü mücadeleler sırasında kendisine biat eden bölgelerden birinin de Segu olduğunu belirterek kendi himayesindeki

bu bölgeye Ömer'in saldırmasını doğru bulmadı. Bunda tarafların bağlı olduğu tarikatların da etkisi vardı; zira Ömer bir Ticânî şeyhi. Ahmed ise Kādirî idi.

el-Hâc Ömer 1862'de Mâsînâ'nin merkezi Hamdallahi'yi ele geçirip savaşta ölen Ahmed'in yerine kendisini emîr olarak ilân ettiyse de bölgede

asayişi sağlayamadı. Hâkim olduğu devletin sınırları güneydeki Dingiray'dan batıdaki Karta'ya, doğuda Segu'ya, oradan Mâsînâ'nin kuzeydoğusundaki Tinbüktü'ye kadar uzanıyordu. Bu arada bölgedeki bazı küçük emirlikler Ömer'e karşı birleşmeye başladılar. Özellikle Tînbüktü'de, başarılarını hazmedemeyen Şeyh Sîdî Ahmed el-Bekkay ona karşı oluşan muhalefette etkili rol oynuyordu. 1863'te kendisine karşı geniş bir isyan hareketi başlatılınca el-Hâc Ömer, oğlu Ahmed'i Segu'da bırakarak isyanı bastırmak üzere ordularının başına geçti. Sekiz ay kadar süren bu mücadeleler sırasında en önemli adamlarını kaybetti ve Degembere'de bir mağaraya saklanarak yardım beklemek zorunda kaldı. Ancak mağaranın bulunduğu alan ateşe verilince el-Hâc Ömer yanarak öldü (14 Şubat 1864). Bazı müridleri onun ölmediğini, mehdî olarak geri döneceğini ileri sürdüler. Yerine geçen oğlu Ahmed el-Kebîr elMedenî (Ahmed Tall), bir süre sonra babasının muhalifi Bekkay'ı ortadan kaldırarak Tinbüktü'yü de devletinin sınırları içine aldı. el-Hâc Ömer'in kurduğu devlet, Fransızlar'ın 1893-1894 yıllarında bölgeyi ele geçirmesine kadar varlığını sürdürmüştür.

el-Hâc Ömer'in gerçekleştirdiği başarının ardında halkın Fransızlar'a karşı duyduğu hoşnutsuzluğun payı olmakla birlikte esas olarak Ticâniyye tarikatından kaynaklanan cihad ruhunun ve idarede aristokrasiye meydan vermemesinin etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca yoğun şekilde köle ticaretinin yapıldığı bölgede kölelere hürriyet vaad etmesi, özellikle putperestler arasında kendisine karşı teveccühün artmasını sağlamıştr. Bu açıdan onun hareketi, Fransız sömürgeciliğine karşı Batı Afrika'nın hürriyet mücadelesi olarak da değerlendirilmiştir. el-Hâc Ömer'in Batı Sudan'da bir İslâm devleti kurma düşüncesi hemen hemen gerçekleşmiş, ancak bütün Yukarı Senegal'i kaplayan bu mücadele kalıcı bir teşkilâtlanmaya dönüşememiştir.

Kerâmet sahibi bir evliya olduğuna inanılan el-Hâc Ömer'in çok sağlam bir kişiliği vardı. Hz. Peygamber'i ve şeyhi Ahmed et-Ticânî'yi uyanıkken ve rüyada görebildiğine, muhataplarına mânen etki ederek onları hidayete eriştirdiğine dair rivayetler müridleri arasında yaygındır.

Eserleri. el-Hâc Ömer, yoğun mücadelelerle geçen hayatı boyunca aynı zamanda birçok eser telif edebilen ender bir şahsiyettir. Ticâniyye tarikatının âdâbını ve fıkhî meseleleri ihtiva eden eserleri, bölgenin

Fransızlar tarafından işgal edilmesinden sonra Paris'e götürülerek Bibliothèque Nationale'e konmuştur (Willis, s. 199-200). Belli başlı eserleri şunlardır: 1. Teẕkiretü'l-müsterşidîn ve felâḥu't-tâlibîn (Dakar, ts.). Medine'de 1244 (1828-29) yılında telif edilmiştir. 2. Teẕkiretü'l-ġāfilîn. 1828-1831 yıllarında Medine'de yazılmış olup Arapça tenkitli metni C. Gerresch-Dekais tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır ("Taḏira al Ġafilîn, ou un aspect pacifique pas connu de la vie d'Al-Ḥâjj ʿUmar", Bulletin de l'institut fondamental d'Afrique noire, XXXIX/4 [Dakar 1977], s. 890-930). 3. Tefsîru Lübâbi't-teʾvîl ü meʿâni't-tenzîl. 1245'te (1830) telif edilmiş olup Ali b. Muhammed el-Hâzin'in Lübâbü't-teʾvîl adlı eserinin şerhidir. 4. el-Maḳāṣıdü's-seniyye li-külli muvaffaḳ mine'd-duʿât ila'llāh mine'r-râʿî ve'r-raʿiyye. 1251'de (1835) yazılmıştır (Bibliothèque Nationale, MS, Arabe, nr. 5485, 5573, 5605, 5608). 5. Rimâḥu ḥizbi'r-raḥîm ʿalâ nüḥûri ḥizbi'r-recîm. 1261 (1845) yılında telif edilen eser, Ali Harâzim'in Cevâhirü'l-meʿânî ve bulûġu'l-emânî fî feyżi Sîdî Ebi'l-ʿAbbâs et-Ticânî adlı eseriyle birlikte basılmıştır (Kahire 1310, 1319). 6. Süyûfü's-saʿîdi'l-muʿteḳıdi fî ehli'llâh (Bibliothèque Nationale, MS, Arabe, nr. 5401, 5651, 6108) 1262'de (1845) yazılmıştır. 7. Sefînetü's-saʿâde li-ehli'ż-żuʿf ve'n-nicâde (Bibliothèque Nationale, MS, Arabe, nr. 5485). 1268'de (1852) kaleme alınan eser, Endülüslü mutasavvıf Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ahmed el-Fâzâzî'nin el-Ḳaṣâʾidü'l-ʿişrîniyye fî medḥi Seyyidinâ Muḥammed adlı eserinin şerhidir. 8. Risâle ilâ Muḥammed el-Kânemî (Bibliothèque Nationale, MS, Arabe, nr. 5693). 9. Şerḥu Levâḳıḥi'l-envâr fî ṭabaḳāti'l-aḫyâr (Bibliothèque Nationale, MS, Arabe, nr. 5681). Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin eserinin şerhidir. 10. Beyân mâ vakaʿa. S. M. Mahibou ve J. L. Triaud tarafından üzerinde geniş bir araştırma yapılarak Arapça aslı ve Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Voilà ce qui est arrivé, Paris 1983). 11. Ḳaṣâʾid (Bibliothèque Nationale, MS, Arabe, nr. 5432, 5684). 12. Hâdiyetü'l-müẕnibîn ilâ keyfiyyeti'l-ḫalâṣ min ḥuḳūḳi'llâh (Bibliothèque Nationale, MS, Arabe, nr. 5573). 13. Ecvibetü mesâʾil (Bibliothèque Nationale, MS, Arabe, nr. 5559, 5608, 5716). Çeşitli meselelere dair görüşlerini ihtiva eden eser bir müridi tarafından düzenlenmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

el-Hâc Ömer el-Fûtî, Beyân mâ vaḳaᶜa: Voilâ ce qui est arrivé (trc. Sidi Mohammed Mahibou - Jean-Louis Triaud), Paris 1983; P. Marty, Etudes sur l'lslam au Sénégal, Paris 1917, I, 81-90; J. S. Trimingham, Islam in West Africa, Oxford 1959, s. 97-98; a.mlf., A History of Islam in West Africa, Oxford 1970, s. 160-165; Jamil M. Abun-Nasr, The Tijaniyya A Sufi Order in the Modern World, London 1965, s. 106-128; A. S. Kanya-Forstner, The Conquest of the Western Sudan, Cambridge 1969, s. 52-79; C. Moussa Kamara, La vie d'el Hadji Omar, Dakar 1975; B. G. Martin, Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa, Cambridge 1978, s. 68-98; a.mlf., "Notes sur l'oriğine de la tariqa des Tiğaniyye et sur les débuts d'al-Hâğğ Umar", REI, XXXVII/12 (1969), s. 267-290; J. R. Willis, "The Writings of al-Ḥājj Umar al-Fūtī and Shaykh Mukhtār b. Wadīᶜat Allah: Literary Themes, Sources and Influence", Studies in West African Islamic History, London s. 177-210; a.mlf., In the Path of Allah: The Passion of al-Hajj ᶜUmar, London 1989; a.mlf., "ᶜUmar Tal", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, Oxford 1995, IV, 265-266; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1982, s. 131-137; L. Brenner, West African Sufi, London 1984, s. 18-23, 50-52, 66-70; M. Hiskett, The Development of Islam in the West Africa, London 1984, s. 227-233; D. Robinson, La guerre sainte d'Al-Hajj Umar, Paris 1988; a.mlf., "Umar Tāl", ER, XV, 122-123; J. Jolly, Histoire du continent africain, Paris 1989, I, 175-176; M. R. Lipschutz - R. K. Rasmussen, Dictionary of African Historical Biography, London 1989, s. 240-241; General History of Africa VI (ed. J. F. Ade Ajayi), California 1989, s. 611-635, 643-652; E. Fallot, "Le Senegal: (2) lalutte contre El Hadj Omar", Bulletin de la société de géographie de Marseille, VI, Marseille 1882, s. 227-238; J. Salenc, "La vie d'Al Hadj Omar, traduction d'un manuscrit arabe de la zaouia tidjaniya Fez", Bulletin du comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française, Paris 1918, s. 405-431; H. Monit, "Al-Hajj Umar, mission et guerre sainte en Afrique occidentale", Les africains, II, Paris 1978, s. 239-261; J. Hunwick, "In the Path of Allah, The Passion of al-Hajj Umar. An Essay into the Nature of Charisma in Islam", IJMES, XXIII/4 (1991), s. 672-676; a.mlf., "Sufism and the Study of Islam in West Africa: The Case of Al-Hajj Umar", Isl., LXXI/2 (1994), s. 308-328; J. C. Froelich, "al-

Ḥād̲j̲d̲j̲ ʿUmar”, EI$^2$ (İng.), III, 38-39; a.mlf., “Ḥamāliyya”, a.e., III, 107-108; M. Delafosse, “Tekrûr”, İA, XII/1, s. 143-144.

Zekeriya Kurşun

# HAC SÛRESİ

(سورة الحجّ)

Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi ikinci sûresi.

Adını, Allah'ın Hz. İbrâhim'e Kâbe'nin ziyaret edilmesiyle ilgili emrini ihtiva eden 27. âyetindeki "hac" kelimesinden alır. Âyet sayısı ihtilaflı olmakla birlikte genellikle kabul edilen Kûfeliler'in tesbitine göre yetmiş sekiz olup (Muhammed Tâhir b. Âşûr, XVII, 183) fâsıla*sı (ء، ب، ج، د، ر، ز، ط، ظ، ق، م، ن) harfleridir. Sûrenin Mekkî veya Medenî olduğu hususunda ihtilâf edilmiştir. Tamamının veya 19-21, 19-22, 39-41. âyetler dışındaki kısmının Mekke döneminde nâzil olduğuna dair rivayetler yanında 52-55. âyetler dışındaki bölümünün yahut hepsinin Medine döneminde indiğine dair rivayetler de bulunmaktadır (İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, V, 401-402; Süyûtî, el-İtḳān, I, 28, 32, 33, 37, 83). Cumhurun görüşüne göre ise bu sûrede Mekkî ve Medenî âyetler karışıktır. Mevdûdî, sûrenin gerek üslûbu gerekse ele aldığı konular itibariyle ilk bölümünün (âyet 1-24) Hz. Peygamber'in Mekke hayatının son döneminde, öteki bölümünün ise (âyet 25-78) Medine döneminin ilk yıllarında nâzil olduğu sonucuna varır ve hem Mekkî hem de Medenî sûrelerin özelliklerini taşıdığını söyler (Tefhîmü'l-Kurân, III. 309).

Sûrede Allah'ın birliği, kıyametin kopacağı, öldükten sonra dirilmenin ve Allah huzurunda hesaba çekilmenin kesinliği vurgulandıktan sonra dinin özünden ve haccın amacından sapmalar kınanmaktadır. Çünkü Mekke müşrikleri, Hanîf dininin tevhid ilkesinden olduğu gibi haccın gözettiği kutsal amaçlardan da uzaklaşmışlar, onu bir çeşit toplu eğlenceye, festivale ve panayıra dönüştürmüşlerdi. Sûrede ele alınan konular bu yönleriyle en çok Mekkeliler'i ilgilendirir ve büyük bir kısmının Mekke'de nâzil olduğu görüşüne kuvvet kazandırır. Sûrenin üslûbu, muhtevası, konuları işleyiş tarzı, fâsılalarında sert harflere yer verilmesi gibi özellikler de onun Mekkî sûrelere benzediğini göstermektedir (Abdullah Mahmûd Şehhâte, I, 243).

Sûrenin adını aldığı 27. âyetle daha sonraki birkaç âyette hac ibadetinin

amacından, bazı ilke ve menâsikinden bahsedilmektedir. Bu âyetler haccın farz kılınışını değil Hz. İbrâhim zamanında hangi kutsal amaçları gerçekleştirmek için ortaya konmuş olduğunu belirtmektedir. Haccın en önemli hedeflerinden birinin tevhid inancını yaşatmak ve bu inanç etrafında insanları kaynaştırıp toplum barışını sağlamak olduğuna dikkat çekilmektedir.

Hac sûresi dört bölüm halinde ele alınabilir. Birinci bölümde (âyet 1-24) bütün insanlara Allah'tan korkmayı ihtar eden bir emirle söze başlanır ve kıyametin korkunç bir sarsıntıyla kopacağı haber verilir. O gün korkudan her emzikli kadın emzirdiği çocuğunu unutacak, her gebe kadın çocuğunu düşürecek ve insanlar sarhoş olmadıkları halde sarhoş gibi görüneceklerdir (âyet 2). Daha sonraki âyetlerde bir kısım insanların bilgisizce Allah hakkında tartışmaya girişmesi ve şeytana uyup yoldan çıkması kınanır. Allah'ın ölüleri dirilteceğinde şüphesi olanlara bir insanın yaratılışındaki aşamalar hatırlatıldıktan sonra bunun kâinat hadiselerinde de sürekli olarak gerçekleştiğine dikkat çekilir. Ölü toprağa yağmurla hayat veren Allah'ın hak olduğu ve üstün kudretiyle ölüleri dirilteceği kesin biçimde ifade edilir. Bir bilgisi, bir rehberi ve vahye dayalı aydınlatıcı bir kitabı olmadığı halde sırf Allah yolundan saptırmak için büyüklük taslayan inkârcılara, hem dünyada rezil olacakları hem de âhirette yakıcı bir azaba uğrayacakları ihtar edilir. Bunun yanında iman edip iyi davranışlarda bulunan kimselere cennete girecekleri müjdelenir. Bir insanın kendi inancını kâr ve zarar hesabı üzerine kurmaması gerektiğine işaret edildikten sonra (âyet 11), bu açıdan bakıldığında bile hiçbir zarar veremeyen ve herhangi bir fayda sağlayamayan putlara tapmanın anlamsızlığına dikkat çekilir (âyet 12); Allah'a güvenmenin ve O'na sığınmanın önemi vurgulanır (âyet 15). Allah'ın Kur'an'ı âyetler halinde indirdiği; O'nun müminler, yahudiler, Sâbiîler, Mecûsîler ve müşrikler hakkında kıyamet günü ayrı ayrı hükümler vereceği; ay, güneş, dağlar, ağaçlar, hayvanlar gibi akıl ve şuurdan mahrum bütün yaratıklar Allah'a secde ederken insanların bir kısmının inkâra kalkıştığı ve bu yüzden azabı hak ettiği anlatılır. İnkârcı grubun cehennemde karşılaşacağı çetin azap tasvir edilirken müminlerin cennette çeşitli nimetlerle mükâfatlandınlacağı hususu tekrar edilir. Bu bölüm müminler hakkındaki, "Onlar sözün en güzeline yöneltilmişler, övgüye lâyık olan Allah'ın yoluna iletilmişlerdir" meâlindeki âyetle son bulur.

Sûrenin ikinci bölümünde (âyet 25-41) inkâr edenlerden, inkârla yetinmeyip insanları Allah yolundan saptırmak ve haccı engellemek suretiyle küfür ve zulümde ileri gidenlerden söz edilir. Kâbe'nin yapılışında gözetilen tevhid akîdesi gibi kutsal amaçlar ve haccın sağladığı dünyevî ve uhrevî faydalarla kurban konusu ele alınır. Allah'ın koyduğu kurallara ve yasaklara saygılı davranmanın önemi üzerinde durularak asıl amacın kalplerde takvâyı pekiştirmek olduğu vurgulanır (âyet 32). İyilerin kötülere karşı mücadelesi olmasa yeryüzündeki mâbedlerin yıkılıp yok edileceği, bundan dolayı zulme uğrayan müminlerin kendilerini ve inançlarını savunmak için savaşabilecekleri bildirilir. Bu bölüm, bütün işlerin sonunun Allah'a ait olduğunu vurgulayan bir âyetle sona erer.

İkinci bölümde yer alan 30-32. âyetler, Kur'an'ın öngördüğü iman ve ahlâkın en mühim terimlerinden olan "takva" kavramına açıklık getirmesi bakımından özel bir önem taşır. Burada Allah'ın kanunlarına saygılı olmak, putperestlikten uzaklaşmak, yalancı şahitlikten kaçınmak, tevhide bağlanmak ve İslâm'ın alâmetleri olan temel değerlere tazim göstermekten söz edildikten sonra, "Bunlar kalplerin takvâsındandır" denilmekte ve böylece takvâ kavramının, "Allah tarafından konulan din ve ahlâk kurallarına gönülden saygı gösterme" anlamına geldiği bildirilmektedir. Aynı yaklaşım, sûrenin bu bölümünde yer alan, "Kurbanlarınızın etleri de kanları da Allah'a ulaşmaz; fakat O'na sizin takvânız ulaşır" meâlindeki 37. âyette de görülmektedir. Medine'de nâzil olduğu anlaşılan 39. âyetle müslümanlara ilk defa müşriklere karşı silâhlı mücadeleye girişmelerine izin veriliyordu. 40. âyette ise müslümanların mescidleriyle birlikte manastırlar, kiliseler ve havraların da dokunulmazlığına işaret edilmektedir.

Üçüncü bölümde (âyet 42-57) Hz. Peygamber'e karşı inkârda direnen müşriklerin durumu ele alınır. Fakat bunun yalnızca son peygamberle ilgili bir mücadele olmadığı, Hz. Nuh'tan beri bütün peygamberlerin buna benzer direnişlerle karşılaştıkları anlatılır. Eski beldelerin inkâr, kötülük ve zulüm yüzünden yıkıldığı, gezip dolaşanların yeryüzünün birçok yerinde hâlâ görülen o harabelerden ders almaları gerektiği hatırlatılır. Hiçbir peygamberin kötülerin şerrinden ve şeytanın vesvesesinden uzak kalmadığı, ancak bu kötü tesirlerin Allah'ın yardımıyla etkisiz hale geldiği bildirilir. İlim ehlinin esasen Kur'an'ın Allah katından

gelmiş bir hakikat olduğuna inanacakları ve onların hidayete erdirilecekleri ifade edildikten sonra cehâlete dayalı inkârın tehlikeli ve çıkmaz yol olduğuna işaret edilir. Bu bölümün son iki âyetinde inkârcılarla iman ehlinin durumları ve âkıbetleri şöyle haber verilir: “O gün mülk Allah’ındır. O insanlar arasında hüküm verir. Bu hüküm gereği iman edip iyi davranışlarda bulunanlar naîm cennetlerindedir. İnkâr edip âyetlerimizi yalanlayanlara gelince onlar için de alçaltıcı bir azap vardır” (âyet 56-57).

Dördüncü bölüm (âyet 58-78) sûrenin bir özeti gibidir. Bu bölüm Allah yolunda öldürülen veya göçe zorlanan, açlık ve yokluk çeken insanlara Allah’ın yardımını vaad eden âyetlerle başlar. Hakka tapanlarla bâtıla uyanların bir tutulmayacağı vurgulanır. Allah’ın her şeye gücünün yettiği hatırlatılır. Bundan şüphe edenlerin göklerde ve yeryüzünde O’nun kudretini sergileyen kâinat olaylarına dikkat etmeleri istenir ve ilâhî kudretin kevnî delillerinden bazı örnekler verilir. Birinci bölümde dile getirilen, Allah’ın her şeye kādir olduğuna ve kendisinden başka ilâh bulunmadığına delâlet eden tevhid gerçeği (âyet 6) burada yeniden beyan edilir: “Böyledir. Çünkü Allah hakkın ta kendisidir. O’nun dışında taptıkları ise bâtılın ta kendisidir. Gerçek şu ki Allah uludur, büyüktür. Görmedin mi ki Allah gökten yağmur indirdi de bu sayede yeryüzü yeşeriyor. Gerçekten Allah çok lutufkârdır, her şeyden haberdardır. Göklerde ve yerde ne varsa O’nundur. Hakikaten yalnız Allah zengindir, övgüye lâyıktır” (âyet 62-64). Allah’tan başka tapınılan putların hepsi bir araya gelse dahi bir sinek bile yaratmaya güçlerinin yetmeyeceği şeklinde putperestleri aşağılayıcı bir örnek verilir. Bu âyetler, hicret öncesinde Mekke müşriklerine yapılan son ihtarlar gibi görünmektedir. Câhil insanlara bilgi ve akıl yürütme yoluyla yapılabilecek bir tebliğin artık faydalı olmayacağı görüldüğünden, öldürülen ve hicrete zorlanan müslümanların bundan böyle savaş yoluyla haklarını koruyacakları ilân edilir. Allah’ın kadrini ve kudretini idrakten âciz olan müşriklerin Allah’a inananların haklarını da gözetemeyeceği anlatılır. Daha sonra müminlere Allah’a secde etmeyi, rükû etmeyi, birbirlerine iyilik yapmayı, Allah yolunda gayret gösterip cihad etmeyi emreden, müslümanların Allah tarafından bu işler için seçilmiş olduğunu, Allah’ın onları zora koşmadığını, ancak müslüman olmanın, İbrâhim dininden sayılmanın gereğinin bunları yapmak olduğunu bildiren âyetlerle devam eden sûre, “Artık namazı kılın, zekâtı verin, Allah’a sımsıkı sarılın, sizin yâriniz O’dur, O ne güzel yâr, ne güzel yardımcıdır” öğüdüyle sona

erer.

Sûrede ifade edilen iman, şirk, ibadet, cihad gibi konuların üç ana çerçevede anlatıldığı görülür. Bunlar hicret, savaş ve hacdır. Her üçünde de insanın yerini yurdunu terkedip uzaklara gitmesi, çeşitli zahmetlere katlanması, insanların kader birliği etmesi söz konusudur. Kader birliği ise millet ve ümmet olmanın, bir toplum haline gelmenin temel şartıdır. Müslümanlar, müşriklerden gördükleri zulüm ve haksızlık, uğradıkları can ve mal kaybı, çektikleri sıkıntı ve çile sonunda hicret etmeseydi aralarındaki sevgi ve dayanışma bu kadar güçlü olmayacaktı. İnsanların Allah yolunda kader birliği etmesi, daha önce birbirine düşman olan kabilelere mensup bulunmalarına rağmen onları bir cemaat haline getirmiştir. Hz. Peygamber klasik anlamda bir devlet kurmak isteseydi Hâşimî sülâlesinin gücüne dayanmak zorunda kalacaktı. Halbuki Resûl-i Ekrem, inanç ve kültür temeli üzerine kurulan yepyeni bir ümmet meydana getirmiştir. Sûre, kökenleri farklı insanların ümmet olmak için nelere sahip bulunmaları ve neler yapmaları gerektiği konusunda âdeta bir gündem belirlemektedir. Hicret öncesinde inmeye başlayan sûre, müslümanları güçlü bir birlik oluşturmaya ve onları hicret sonrasında ortaya çıkacak devletin kuruluşuna hazırlar gibidir.

Sûrenin fazileti hakkında ashaptan Ukbe b. Âmir el-Cühenî'den şu hadis nakledilmiştir: Ukbe diyor ki: Hz. Peygamber'e, "Ey Allah'ın resulü! Hac sûresi, içindeki iki secde ile mi diğer sûrelere üstün kılınmıştır?" diye sordum. Resûlullah, "Evet, o secdeleri yapmayacak olanlar onları okumasınlar" dedi (Müsned, IV, 151, 155; Ebû Dâvûd, "Sücûdü'l-Ḳurʾân", 1, Tirmizî, "Cumʿa", 54). Sözü edilen iki secde 18 ve 77. âyetlerde geçmektedir. Ancak 77. âyetteki secde ihtilâflıdır. İbn Abbas'tan, sûrede bir veya iki secde bulunduğu yönünde farklı rivayetler gelmiştir (Süyûtî, ed-Dürrü'l-menŝûr, VI, 4). Hanefîler ve Mâlikîler'e göre sûrenin sadece 18. âyetinde secde vardır. Şâfiîler'le Hanbelîler ise her iki secdeyi de kabul ederler (İbnü'l-Cevzî, Zâdü't-mesîr, V, 454; Kurtubî, XII, 1, 98). Bunun yanında, Übey b. Kâ'b'dan rivayet edilip bazı tefsir kitaplarında yer alan (meselâ bk. İbn Hacer, III, 136; Beyzâvî, II, 114) ve Hâc sûresini okuyan kişinin pek çok hac ve umre yapmış gibi ecir kazanacağını ifade eden hadisin mevzû olduğu kabul edilmiştir (İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿcât, I, 239-241; Zerkeşî, 1, 432; İbn Hacer, III, 136).

Hac sûresi üzerinde şu çalışmalar yapılmıştır: Ahmed Hüsâmeddin, Ḥüccetü'l-ḥücec fî tefsîri sûreti'l-Ḥac (İzmir 1333); Hüseynî Muhammed Ebû Ferha, Tefsîru sûreti'l-Ḥac (Kahire 1970); İbrâhim ed-Desûkī Hamîs, Min Esrâri sûreti'l-Ḥac (Kahire 1986); Seyyid Muhammed Desûkî, Tefsîru sûreti'l-Hac (Kahire 1987).

## BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Ḳurʾân", 13; Müsned, IV, 151, 155; Ebû Dâvûd, "Sücûdü'l-Ḳurʾân", 1; Tirmizî, "Cumʿa", V, 54; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, V, 401-402, 454; a.mlf., el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1386/1966, I, 239-241; Kurtubî, el-Câmiʿ, XII, 1, 98; Beyzâvî, Envârû't-tenzîl, İstanbul 1314, II, 94-114; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, V, 400; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; İbn Hacer, el-Kâfi'ş-şâf fî taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Keşşâf (Zemahşerî, el-Keşşâf içinde), Kahire 1373/1953, III, 136; Süyûtî, ed-Dürrü'l-mens̱ûr fi't-tefsîr bi'l-meʾs̱ûr, Beyrut 1403/1983, VI, 3, 4; a.mlf., el-İtḳān (Bugā), I, 28, 32, 33, 37, 83; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, III, 434; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XVII, 109-213; Muhammed Tâhir b. Âşûr, Tefsîru't-taḥrîr ve't-tenvîr, Tunus 1984, XVII, 179-353; Elmalılı, Hak Dini, IV, 3379-3425; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu (İstanbul 1943), İstanbul 1980, s. 393-403; Mevdûdî, Tefhîmü'l-Kurân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1968, III, 309-358; Seyyid Kutub, Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾan, Beyrut 1405/1985, IV, 2404-2447; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûre ve maḳāṣıdühâ fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1986, I, 243-249; Zuhûr Ahmed Azhar, "Ḥac", ÜDMİ, VII, 925-926.

Emin Işık

# HACAMAT

(الحجامة)

Sağlığı koruma veya tedavi amacıyla kan alma.

Kelimenin aslı Arapça hicâme(t) olup “emmek” anlamındaki hacm kökünden gelir; hacamat yaptırmaya ihticâm, bu işi meslek edinen kişiye haccâm, kullandığı fanus ve bardak gibi aletlere de mihcem (mihceme) denir. Bu yöntemle kan almak yahut vücudun istenen yerine kan toplamak için, küçük bir fanus ters tutularak içine süratle sokulup çıkarılan bir alev vasıtasıyla havası boşaltıldıktan sonra vücuda kapatılmakta, böylece kanın, üzerindeki hava basıncının azaldığı o kesime hücum etmesi sağlanmaktadır. Eğer amaç sadece kan toplamak değil kılcal damarlardan kan almaksa fanus, o kesim bir bıçakla çizildikten sonra kapatılır ve bu durumda kan iç basıncın etkisiyle kolaylıkla dışarı çıkar, yani fanus tarafından emilmiş olur. Bu işlemlerden birincisine “kuru hacamat”, ikincisine “kanlı hacamat” denir. Ancak Türkçe’de hacamat denilince akla daha çok ikincisi veya atar ve toplar damarlardan fazla miktarda kan alınması gelmektedir ki bunun adı Arapça’da fasddır; bu işi yapana da fassâd adı verilir. Türk halkı arasında kuru hacamat için “şişe çekme” tabiri kullanılır.

Genellikle kuru hacamatın amacı kılcal damarlardaki kanın o bölgeye akışını sağlamak, böylece yakın bir bölgedeki kanamayı durdurmak veya vücudun o kısmını ısıtmak, yahut özellikle bazı cilt hastalıklarında derideki kan deveranını arttırarak tedaviye katkıda bulunmaktır. Bu yöntemden modern tıpta da iç organlara olan kan hücumunu azaltmak için faydalanılmış, fakat sonraları bundan vazgeçilmiştir. Yerini uzun süre önce sülük koymaya bırakan kanlı hacamat ise bugün halk arasında da genellikle terkedilmiş durumdadır.

Tıp tarihinde kan alma yöntemiyle tedavinin ilk defa nerede ve ne zaman başladığı konusunda kesin bilgi yoktur. Ancak bugün de bazı ilkel toplumlarda görüldüğü gibi eski Mezopotamya, Mısır ve diğer Ön Asya uygarlıklarında birçok hastalığın bedene giren cinler ve kötü ruhlar

tarafından meydana getirildiğine inanıldığı ve hastalığın geçmesi için bunların sihir-büyünün yanı sıra kan alma yoluyla vücuttan çıkarılmasına çalışıldığı bilinmektedir. Zamanla bu tür düşüncelerin yerini tecrübeye ve bilimselliğe bırakmasıyla hastalardan kan alma gerçek anlamda bir tedavi metodu haline gelmiştir (İbn Ebû Usaybia, I, 6). Grek fİlozof-hekimi Empedokles’ten (ö. m.ö. 435) itibaren XIX. yüzyılın ortalarına kadar tabâbette hâkim olan hümoral patoloji teorisine göre, dış dünyanın yapı taşları sayılan dört unsura (toprak, su, hava, ateş) karşılık insan vücudunda da dört sıvı (kan, balgam, sarı safra, kara safra) bulunmakta ve bunların denge halinde olması sağlığı, dengenin bozulması ise hastalığı meydana getirmektedir (bk. AHLÂT-ı ERBAA). Hipokrat ve Galen (Câlînûs) gibi Eskiçağ’in ünlü hekimleri bu teoriyi benimsediklerinden onları izleyen İslâm hekimleri de dahil bütün dünya asırlarca hastadan kan almayı en güvenilir tedavi yöntemi diye kabul etmiştir. Klasik tabâbette hemen her hastalığın kandan kaynaklandığı kanaati hâkim olduğu için tedavi sırasında akla derhal kan almak geliyor ve ilk önce bu yola başvuruluyordu. Bu yöntemin özellikle XVII. yüzyılda çok yaygın uygulandığı, bu yüzden yetkililerce her hekimin kan alma usulünü bilmesinin şart koşulduğu görülmektedir.

Eski tabâbette hacamat yapmak için insan vücudunda on dört bölge, fasd yöntemiyle kan almak için de otuz ile kırk üç arasında damar tesbit edilmiştir. Klasik tıp kitaplarında hangi bölgeden veya damardan kan almanın ne gibi hastalıklara iyi geleceğine dair ayrıntılı bilgiler, hatta bu iş için uygun olan mevsimlerle gün ve saatler verilmekte, meselâ eğer âcil bir durum söz konusu değilse mevsimlerden ilkbaharla sonbahar tavsiye edilmektedir. İbn Sînâ’ya göre kan almak için en uygun vakit ayın ortasındaki gündüzün ikinci ve üçüncü saatleridir (el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıb, I, 212); Zehrâvî ise bu konuda vakit tayinine gerek olmadığını Söyler (et-Taṣrîf, II, 541).

En eski dönemlerden günümüze kadar, sebebi bilinsin veya bilinmesin, birçok rahatsızlığın tedavisinde fasd ve hacamat yöntemleriyle ya da sülük kullanmak suretiyle hastalardan kan alınmıştır. Ancak tecrübelerin artması, hastalıkların sebebi ve tedavi şekliyle ilgili bilgi ve imkânların değişmesiyle bunun yanlışlığı ortaya çıkmış ve sonuçta kan almanın sadece bazı hallerde uygun olacağı anlaşılmıştır. Bugün modem tıpta da gerekli durumlarda kan

alma (phlebotomy) yoluna gidilmekte, gerek koruyucu hekimlikte gerekse bazı hastalıkların tedavisinde bu usul geçerliliğini belli ölçüde de olsa sürdürmekte, ancak bu iş için daha kolay ve daha sağlıklı olan şırınga ile doğrudan damara girme metodu tercih edilmektedir.

Genel tıp kitaplarında fasd ve hacamata ayrılan özel bölümler yanında konuyla ilgili müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Hipokrat, Galen, İbn Mâseveyh, Ali b. Rabben et-Taberî, Buhtîşû‘ b. Cibrâîl, Huneyn b. İshak, İbn Mâsse, İshak b. İmrân, Kustâ b. Lûkā, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî, Fârâbî ve Ali b. Abbas el-Mecûsî’nin Kitâb (Risâle) fi’l-faṣd, Kitâb (Risâle) fi’l-ḥicâme, Kitâbü’l-Faṣd, Kitâbü’l-Ḥicâme gibi adlarla kaleme aldıkları eser ve risâleler sayılabilir (bk. Sezgin, III, 444, 448). Hisbe* ile ilgili eserlerde de hacamatçıların bulundurmaları gereken aletler ve tıbbî ölçüler çerçevesinde uymaları gereken esaslar ayrı bir bölümde ele alınmıştır (bk. İbnü’l-Uhuvve, s. 247-253; Şeyzerî, s. 89-97).

## BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-’Arab, “ḥcm”, “fṣd” md.leri; Kāmus Tercümesi, “ḥacm”, “faṣd” md.leri; Şerefeddin Mağmûnî, Kāmûs-i Tıbbî, “saignée”, “scarification” md.leri (II, 941, 952); Ebü’l-Kāsım ez-Zehrâvî, et-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani’t-teʾlîf (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, II, 536-544; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 104, 411, 412; İbn Sînâ, el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıb, Bulak 1294, I, 204-213; Abdüllatîf el-Bağdâdî, eṭ-Ṭıb mine’l-Kitâb ve’s-Sünne (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Beyrut 1406/1986, s. 41-48; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 1, 6, 33; İbnü’l-Uhuvve, Meʿâlimü’l-ḳurbe fi aḥkâmi’l-ḥisbe (nşr. M. Mahmûd Şa‘bân - Sıddîk Ahmed Îsâ), Kahire 1976, s. 247-253; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭıbbü’n-nebevî (nşr. Âdil el-Ezherî - Mahmûd Ferec el-Ukde), Kahire 1410/1990, s. 38-49; Şeyzerî, Nihâyetü’r-rütbe fî ṭalebi’l-ḥisbe (nşr. es-Seyyid Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, s. 89-97; Taşköprizâde, Mevzûâtü’l-ulûm, 1, 376; Hüseyin Remzi, Târîh-i Tıb, İstanbul 1304,1, 39; a.mlf., Tıbb-ı Nebevî, İstanbul 1324, s. 10-11, 69-70; Mehmed Hâfız, Kavânînü’l-cerrâhîn, İstanbul 1289, s. 2-4, 36-39; Gālib

Atâ, Tıp Tarihi, İstanbul 1341/1925, I, 16, 23, 32, 50, 77-79, 108, 194; Osman Şevki (Uludağ), Beşbuçuk Asırlık Türk Tabâbet Tarihi, İstanbul 1341/1925, s. 32-33; Feridun Nâfız Uzluk, Genel Tıp Tarihi, Ankara 1958, s. 71; Sezgin, GAS, III, 444, 448; Bedi N. Şehsuvaroğlu, Eczacılık Tarihi Dersleri, İstanbul 1970, s. 59, 75, 95, 126-127; Cihat Abaoğlu, Teşhisten Tedâviye, İstanbul 1975, s. 208, 409-410, 460, 861; Muzaffer Aksoy, Hematoloji, İstanbul 1975, I, 723, 747; Ayşegül Demirhan, Kısa Tıp Tarihi, Bursa 1982, s. 27, 43; Bülent Berkarda - N. Orhan Ulutin, Kan Hastalıktan, İstanbul 1983, s. 110-112; Abdullah Köşe, Hadîslerde Flebotomi (yüksek lisans tezi, 1984), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 42, 43-46, 47-48, 49-50; Mahmûd Nâzım en-Nesîmî, eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî ve'l-ʿilmü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1407/1987, III, 91-103; Muhtâr Sâlim, eṭ-Ṭıbbü'l-İslâmî beyne'l-ʿaḳīde ve'l-ibdâʿ, Beyrut 1408/1988, s. 361-365; M. A. J. Beg, "Faṣṣâd, Had̲j̲d̲j̲ām", EI² Suppl. (İng.), s. 303-304; W. Floor, "Bloodletting", EIr., IV, 315-316.

Abdullah Köşe

**FIKIH.**

Hacamatın Hz. Peygamber zamanında da sağlığı koruma ve bir tedavi metodu olarak uygulandığı, bizzat kendisinin hacamat yaptırdığı, hatta hacamatı teşvik ettiği bilinmektedir. Hacamat o dönemde uygulanan en iyi tedavi metotları arasında sayan (Buhârî, "Ṭıb", 13; Müslim, "Müsâḳāt", 62, 63) Resûl-i Ekrem'in ve ashabının genel olarak ağrıya ve baş ağrısına karşı (Buhârî, "Ṭıb", 15; Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 3) baş, omuz, boyun damarları, kalça ve ayağın üstünden hacamat yaptırdığı (Buhârî, "Ṭıb", 14, 15; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 35, "Ṭıb", 4, 5; Tirmizî, "Ṭıb", 12; İbn Mâce, "Ṭıb", 21), hacamatın akla ve hâfızaya kuvvet verdiğini söylediği (İbn Mâce, "Ṭıb", 22) rivayet edilmektedir.

Bazı hadislerde pazartesi, salı veya perşembe günleri, ay içinde de on yedi, on dokuz ve yirmi birinci günler hacamat yapılması tavsiye edilmiş (Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 5; Tirmizî, "Ṭıb", 12; İbn Mâce, "Ṭıb", 22), ayrıca vücudun hangi bölge ve damarlarından kan alınmasının uygun olacağına ilişkin bazı

bilgilere ve uygulama örneklerine yer verilmiştir (Ebu Dâvûd, “Ṭıb”, 5; İbn Mâce, “Ṭıb”, 21). İbn Kayyim el-Cevziyye, hadislerde mevcut tavsiye ve bilgilerin, dönemindeki tıp âlimlerinin tesbitleriyle uyum içinde bulunduğunu, meselâ bu âlimlerin kanaatine göre ayın hareketine bağlı olarak kan basıncının arttığını, ay ortası ile onu takip eden haftanın hacamat için en uygun zaman olduğunu, âcil durumlar hariç bu zaman dilimi içinde hacamat yapmanın daha faydalı olacağını söyler (eṭ-Ṭıbbü’n-nebevî, s. 42, 45). Buhârî’nin yukarıdaki hadisleri zayıf bulduğu için eserine almadığını kaydeden İbn Hacer ve Aynî gibi âlimler ise hacamat için belli bir zaman tayininin söz konusu olmadığını belirtirler (Fetḥu’l-bârî, XXI, 266-267; ʿUmdetü’l-ḳārî, XVII, 374-375).

Ayın kendi yörüngesi üzerindeki çeşitli konumlarına göre denizlerde, hatta karalarda ve atmosferde med ve cezir olaylarının meydana geldiği, bunun da yeni ay ve dolunay dönemlerinde en yüksek seviyeye ulaştığı bilinmektedir. Günümüzde yapılan bazı araştırmalar ayın insan vücudu üzerinde de benzer etkiler meydana getirdiğini, dolunay günlerinde vücuttaki hormon ve sıvı dengesinde değişmeler görüldüğünü, kadınlardaki doğum ve âdet görme kanamalarının daha şiddetli olduğunu ortaya koymuştur. Bu sebeple hacamat için belli zaman dilimleri tavsiye eden hadislerin hadis tekniği açısından incelenmesi yanında yeni ilmî araştırmalar ışığında değerlendirilmesinden de ilgi çekici sonuçların çıkacağı anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber’in, kendisine hacamat uygulayan ve aynı zamanda bir köle olan Ebû Taybe’ye bir ödemede bulunduğu bilinmektedir (Buhârî, “Büyûʿ”, 39, “Ṭıb”, 13). Enes b. Mâlik, hacamat ücretinin helâl olup olmadığına dair bir soruya bu olayı naklederek cevap vermiştir (Müslim, “Müsâḳāt”, 62). Onun rivayetinde yapılan ödemenin ücret olup olmadığı açıkça belirtilmezken İbn Abbas bu olayda Resûl-i Ekrem’in ücret ödediğini kaydederek, “Eğer haram olsaydı Peygamber vermezdi” der (Buhârî, “Büyûʿ”, 39, “İcâre”, 18; Müslim, “Müsâḳāt”, 66). Öte yandan Resûl-i Ekrem’in kan bedelini yasakladığı (Buhârî, “Büyûʿ”, 25, 113) ve hacamatçının kazancının pis olduğunu söylediği (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 38; Tirmizî, “Büyûʿ”, 46) rivayet edilmektedir. Bazı âlimler, ilk hadisteki kan bedelini doğrudan kan satışı karşılığında alınan ücret olarak, bazıları da hacamat ücreti olarak yorumlamışlardır. Hadisi rivayet eden Ebû

Cühayfe’nin hacamat yapan bir köle satın aldığı ve onun hacamat aletlerini kırdığı, bu davranışının sebebi sorulunca da bu hadisi rivayet ettiği (Aynî, ʿUmdetü’l-ķārî, IX, 287-288; İbn Hacer, IX, 165, 300-301) dikkate alınırsa en azından ravinin yorumunun bu istikamette olduğu düşünülebilir.

Bu farklı rivayetler karşısında ashaptan itibaren değişik ictihadlar ortaya çıkmıştır. Bazı âlimler Hz. Peygamber’in yasaklamasını, hacamatın daha ziyade köleler tarafından icra edilen ve sosyal statü açısından düşük sayılan bir meslek oluşuna bağlayarak hür kişilerin hacamattan ücret almasının câiz olmadığını söylerken bazıları da yasağın sebebini, hacamatın müslümanlar arasında ücretsiz yapılması gereken bir hizmet ve görev oluşuna bağlar. Bir görüşe göre ücret alınması önceleri yasakken sonradan serbest bırakılmıştır; bir başka görüşe göre ise hadisteki yasak onun haram olduğunu değil tenzîhen mekruh olduğunu göstermektedir.

Hadis kaynaklarında, Resûl-i Ekrem’in hacamat yapanın da yaptıranın da orucunun bozulacağını söylediği (Buhârî, “Ṣavm”, 32; Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 29; Tirmizî, “Ṣavm”, 60), kendisinin oruçlu iken hacamat yaptırdığı (Buhârî, “Ṣavm”, 32, “Ṭıb”, 11; Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 30), hacamatın orucu bozmayacağını ifade ettiği (Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 31; Tirmizî, “Ṣavm”, 24) şeklinde farklı rivayetler yer almaktadır. Enes b. Mâlik, oruçlu iken hacamat yaptırmadıklarını ifade ederken bunu hacamatın oruçluya sıkıntı vereceği hususuna bağlamaktadır (Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 30). Birinci hadisi esas alan Hanbelîler’e göre hacamat orucu bozar. Fakat çoğunluk bu hadisin neshedildiğini ileri sürerek hacamatın orucu bozmayacağını belirtir. Buna rağmen bu âlimler de oruçluya sıkıntı verebileceğinden hareketle hacamatın iftardan sonraya bırakılmasını tavsiye ederler.

Hz. Peygamber’in ihramlı iken hacamat yaptırdığı bilinmektedir (Buhârî, “Ṣavm”, 32, “Ṭıb”, 12, 14, 15; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 35); bundan dolayı ihramlının hacamat yaptırması câiz görülmüştür. Hacamattan önce vücudun ilgili kısmının tıraş edilmesi halinde bazı âlimlere göre tıraşla ilgili genel hükümler geçerli iken bazılarına göre bu konuda özel ruhsat söz konusu olup fidye gerekmez veya miktar tesbitinde bu durum hafifletici sebep olarak değerlendirilir.

Hacamatın abdesti bozup bozmadığı konusunda mezheplerin kanamayla

ilgili görüşleri geçerlidir. Kanamanın abdesti bozduğunu söyleyen Hanefî, Hanbelî ve Zeydî âlimlerine göre kanlı hacamat abdesti bozar, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine göre ise bozmaz.

## BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "İstiʾẕân", 10; Buhârî, "Ṣavm", 32, "Ṭıb", 11-15, "Büyûʿ", 25, 39, 113, "İcâre", 18; Müslim, "Müsâḳāt", 62, 63, 66, "Selâm", 71; İbn Mâce, "Ṭıb", 20, 21, 22, "Ticârât", 10; Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 29, 30, 31, "Menâsik", 35, "Ṭıb", 3, 4, 5, 11, 12, 14, 15, "Büyûʿ", 38; Tirmizî, "Ṣavm", 24, 60, "Ṭıb", 12, 21, "Büyûʿ", 46; Nesâî, "Menâsik", 92, 93, 94, 95; Şâfiî, el-Üm, II, 83, 174; Hâkim, el-Müstedrek, IV, 209; İbn Hazm, el-Muḥallâ, I, 255; V, 203; VII, 255-258; Serahsî, el-Mebsûṭ, 1, 83; III, 57; Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, I, 122, 162; III, 239; İbn Kudâme, el-Muġnî, I, 175; III, 36-37; VI, 121-123; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî (nşr. Âdil el-Ezherî - Mahmûd Ferec el-Ukde), Kahire 1410/1990, s. 38-49; Ahmed b. Yahya Mehdî-Lidînillâh, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, San'a 1409/1988,1, 86-87; II, 253; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Sa'd), IX, 165, 300-301; X, 25-26; XXI, 266-267; Aynî, Şerḥu'l-Kenz, Kahire 1304, I, 83; a.mlf., ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, IX, 287-289; XVII, 374-375; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), II, 64, 232; Tecrid Tercemesi, VI, 216, 278, 381; XII, 81; Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1389/1969 → Beyrut 1404/1984, III, 182; Derdîr, eş-Şerḥu'l-kebîr, I, 123, 518; II, 58; Muhtar Salim, eṭ-Ṭıbbü'l-İslâmî beyne'l-ʿaḳīde ve'l-ibdâʿ, Beyrut 1408/1988, s. 361-365; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 326-328; "Hacâme", Mv.F, XVII, 14-18; Mustafa Reyhanlı, "Ayın Esrarlı Gücü", Sur, XIII/142, İstanbul 1988, s. 46-47; Mehmed Refiî Kileci, "Dolunay ve Oruç", Zafer, XVIII/207, Adapazarı 1994, s. 6-8.

Mahmud Rıdvanoğlu

# HACB

(الحجب)

Bir mirasçının, ölen kimseye kendisinden daha yakın mirasçı bulunması sebebiyle miras hakkından mahrum olmasını ifade eden terim.

Hacb (hicâb) sözlükte “örtmek, engel olmak” anlamına gelir. İsim olarak hicâb (örtü, engel) kelimesinin Kur’an’da muhtelif âyetlerde yer almasına karşılık hacb, yalnız ashaptan nakledilen bazı haberlerde çeşitli fiil kalıplarıyla ve terim anlamında geçmektedir (Buhârî, “Ferâ᾿iż”, 7; Dârimî, “Ferâ᾿iż”, 9, 29, 41). Ölen kimseye yakın hısımlığı mirasçılık sebebi kabul eden hukuk sistemlerinde uzak hısımların yakın hısımlar tarafından mirastan mahrum bırakılması sistemin mantığı gereğidir. Bu husus İslâm miras hukukunda da kısmen mevcut olmakla birlikte ölenin birinci dereceden yakınları olan çocukları, eşi, annesi ve babası hiçbir zaman mirastan bütünüyle mahrum bırakılmaz.

İslâm miras hukukunda mirasçılar, muayyen pay sahipleriyle (ashâbü’l-ferâiz*) bunlar paylarını aldıktan sonra kalan kısmı alan fürû, usul ve usulün fürûu şeklindeki yakın kan hısımları (asabe*) olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Muayyen pay sahibi olan mirasçıların, ölen kimseye kendilerinden daha yakın bir hışmın bulunması durumunda ya miras payları azalır veya tamamen mirastan mahrum kalırlar. Mirasçının mirastaki payının azalmasına hacb-i noksân, mirastan tamamen mahrum olmasına da hacb-i hırmân denilir. Asabe sınıfına giren mirasçılar ise ölene kendilerinden daha yakın bir asabenin bulunması durumunda mirastan bütünüyle mahrum kalırlar. Bu grubun mirasçılığında usul, ashâbü’l-ferâizden artan kısmın belirli bir sıra içinde ölene en yakın mirasçılara kalması olduğundan daha yakın bir asabenin bulunması durumunda diğerleri hacb-i hırmân ile mahrum olurlar. Baba ve babanın babası olan dede bu kuralın dışında kalır. Baba, hem asabe hem de ashâbü’l-ferâiz sınıfına girdiğinden ölenin mirasçıları arasında oğul veya oğul oğlunun bulunması sebebiyle asabelik sıfatını kaybettiğinde de ashâbü’l-ferâiz sıfatıyla bütünüyle mirastan mahrum kalmaz ve altıda bir hisse alır (eh-Nisâ

4/11).

İslâm miras hukuku sisteminde ölenin evlâdı, eşi ve ebeveyni onun en yakınları sayıldığından bunlarla arasına daha yakın bir hışmın girmesi düşünülemez; bu sebeple de bunlar için hacb-i hırmân söz konusu olmayıp ancak hacb-i noksândan söz edilebilir. Meselâ ölenin kızları onun birinci dereceden kan hışmı (ölene en yakın mirasçı) olduklarından bunların payları daha yakın mirasçı bulunması sebebiyle azalmaz. Ancak kızların iki ve daha fazla olması durumunda hisselerine düşen pay bölüşüm sebebiyle azalır. Buna göre ölenin bir kızı, anne veya babasından kalan malın yarısını aldığı halde iki veya daha fazla kız üçte iki hisseyi paylaşır. Böylece tek kızın payı başka kızların bulunmasından dolayı azalmış olur (en-Nisâ 4/11). Yine ölenin oğlu ile birlikte mirasçı oldukları takdirde oğul iki hisse alırken kızlar birer hisse alırlar (en-Nisâ 4/11). Ölenin evlâdı yoksa karısı terekenin dörtte birini alırken evlâdının bulunması halinde hissesi sekizde bire düşer. Bunun gibi kadın öldüğünde eğer evlâdı yoksa kocası terekenin yarısını, evlâdı varsa dörtte birini alır (en-Nisâ 4/11). Ölenin evlâdı bulunmuyorsa annesi terekenin üçte birini, babası da kalanı alırken ölenin evlâdı varsa anne ve baba altıda birer pay alırlar (en-Nisâ 4/11). Bununla birlikte aynı seviyedeki mirasçıların, meselâ evlâdın birden fazla olması durumunda bu sınıfta yer alan mirasçılardan her birine düşen payın azalması tabii bir sonuç olup hacb kavramının dışında mütalaa edilirken ölenin evlâdının bulunması sebebiyle eşinin ve ebeveyninin miras paylarının azalması hacb-i noksân olarak nitelendirilir. Çünkü evlât, her ne kadar grupları farklı olsa da eşe ve ebeveyne göre ölene daha yakın sayılmış ve bundan dolayı diğerlerinin payında azaltmaya gidilmiştir.

Ashâbü'l-ferâiz sınıfından ölene nisbeten uzak olan oğul kızı, öz ve baba bir kız kardeşler, anne bir kız ve erkek kardeşler, dede ve nineler duruma göre kısmen veya tamamen mirastan mahrum olabilirler. Meselâ bir oğul kızı, ölenin kızı bulunmadığı takdirde malın yarısını alırken bir kızla ancak altıda bir hisse alabilir. İki veya daha fazla kız bulunduğu takdirde mirastan bütünüyle mahrum olur. Bu husus hadisle sabittir (Buhârî, "Ferâʾiż", 8, 12; Tirmizî, "Ferâʾiż", 4; İbn Mâce, "Ferâʾiż", 2). Aynı durum, öz kız kardeşlerle beraber bulunan baba bir kız kardeşler için de söz konusudur. Öz kız kardeşin yanında baba bir kız kardeşin durumu kızla birlikte bulunan oğul kızına kıyas edilmiştir. Ölenin evlâdı bulunmadığı takdirde anne bir

kardeş tek ise altıda bir hisse alır; birden fazla olurlarsa üçte bir hisseyi paylaşırlar. Ölenin evlâdı varsa anne bir kardeşler mirastan bütünüyle mahrum olurlar (en-Nisâ 4/12). Ölenin dedesi babasına, ninesi de annesine kıyas edildiğinden ölenin evlâdı yoksa ninesi üçte bir hisse alırken kalanı dedesi alır. Ölenin evlâdı bulunduğu takdirde dede ve ninenin hisseleri altıda bire düşer. Eğer ölenin babası varsa dedesi, annesi varsa ninesi mirastan bütünüyle mahrum olur.

Muayyen pay sahipleri paylarını aldıktan sonra kalan kısmı alma durumunda bulunan mirasçılar (asabe), esas itibariyle belirli bir pay sahibi olmadıklarından ölene kendilerinden daha yakın bir asabe bulunmadığı takdirde kalanı alırlar, aksi halde mirastan bütünüyle mahrum olurlar. Diğer bir ifadeyle asabeler için hacb-i noksân söz konusu olmaz; ya mirasçı olur, kalanı alırlar, ya da daha yakın asabe tarafından hacb-i hırmân ile mirastan bütünüyle mahrum edilirler. Oğullar için Kur’an’da muayyen bir pay belirtilmemiş olması oğulun (en-Nisâ 4/11), ölenin evlâdı bulunmadığı takdirde annenin üçte bir hisse alacağı belirtildiği halde babanın hissesinin belirtilmemiş olması da babanın (en-Nisâ 4/11) asabe olarak kalanı alacağını ifade etmektedir. Diğer taraftan hadiste, “Pay sahiplerine paylarını veriniz. Kalan miktar ölene en yakın erkek hışma aittir” (Buhârî, “Ferâʾiż”, 5, 7, 9, 11; Müslim, “Ferâʾiż”, 2, 3, 4; İbn Mâce, “Ferâʾiż”, 10; Ebû Dâvûd, “Ferâʾiż”, 7) denilmesi, asabeler için ya mirasçı olup kalanı alma veya daha yakın bir asabe bulunduğu takdirde mirastan bütünüyle mahrum olma sonucunu doğurmaktadır.

Zeydiyye mezhebi dışında kalan Şîa mezhepleri asabe müessesesini kabul etmezler. Bu sebeple ölenin kardeşi, amcası veya amca çocuklarının mirasçı olabilmesi için ölenin kız evlâdı dahi olmamalıdır. Eğer ölenin kızı varsa erkek kardeşleri, kardeş çocukları, amcaları ve amca çocukları asabe olarak mirastan pay alamaz. Bu durumda kız önce muayyen payını alır, kalanı da red suretiyle (kalan kısmı alacak mirasçı bulunmadığı gerekçesiyle) ayrıca alır.

Zevi’l-erhâmın mirasçılığını kabul eden fakihlere ve hukuk ekollerine göre bu grup da kendi içinde asabede olduğu gibi ölene yakınlık derecesine göre birtakım sınıflara ayrılır ve daha yakındaki bir mirasçı diğerini mirastan

mahrum bırakır. Meselâ kızın kızı varken oğlun kızının kızı mirasçı olamaz (bk. ZEVİ'l-ERHÂM).

## BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, “Ferâ ͗iż”, 9, 29, 41; Buhârî, “Ferâ ͗iż”, 5, 7, 8, 9, 11, 12; Müslim, “Ferâ ͗iż”, 2, 3, 4; İbn Mâce, “Ferâ ͗iż”, 2, 10; Ebû Dâvûd, “Ferâ ͗iż”, 7; Tirmizî, “Ferâ ͗iż”, 4; Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî, Tahran 1391/1972, VII, 96; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Tehẕîbü'l-aḥkâm, Tahran 1390, IX, 274; Cürcânî, Şerḥu'l-Ferâ ͗iżi's-Sirâciyye, İstanbul 1322; Abdürrahîm Kişkî, el-Mîrâs̱ü't-muḳārin, Kahire 1380/1961; M. Cevâd Mağniye, Fıḳhü'l-İmâm Ca ͑fer eṣ-Ṣâdıḳ, Beyrut 1966, VI, 221; Ebü'l-Yakzân Atiyye el-Cübûrî, Ḥükmü'l-mîrâs̱ fi'ş-şerî ͑ati'l-İslâmiyye, Bağdad 1969, s. 153-159; Bilmen, Kamus2, V, 207-406; Ali Himmet Berki, İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal (s. nşr. İrfan Yücel), Ankara 1986, s. 138-142; Karaman, İslâm Hukuku, I, 385-438; Hamza Aktan, Mukayeseli İslâm Miras Hukuku, İstanbul 1991, s. 106, 152, 153, 173, 174; Muhammed Ebû Zehre, Aḥkâmü't-terikât ve'l-mevârîs̱, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî).

Hamza Aktan

# HACCÂC b. ERTAT

(حجّاج بن أرطاة)

Ebû Ertât Haccâc b. Ertât b. Sevr en-Nehaî (ö. 145/762)

Basra ve Küfe kadısı, muhaddis.

Enes b. Mâlik gibi bazı sahâbîler hayatta iken doğdu; ancak onlarla görüşemediği için tebeu't-tâbiînden sayıldı. Küçük yaşta fıkıh öğrendiği ve iyi yetiştiği için on altı, bazı rivayetlere göre ise yirmi altı yaşlarında Kûfe'de fetva vermeye başladı. "Büyük fakih", "Irak müftüsü" gibi unvanlarla anıldı. Kabiliyeti ve zekâsı sebebiyle Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr onu yanına aldı. Hendese de bilen Haccâc, Bağdat şehrinin kuruluşu ve ulucaminin inşasında mimar olarak görev aldı. Daha sonra Mansûr kendisini Basra kadılığına getirdi. Abbâsîler döneminin ilk Basra kadısının Haccâc olduğu söylenir. Bazı kaynaklarda Haccâc'ın Kûfe'de de kadılık yaptığı ve orada Ömer b. Abdülazîz'in oğlu Abdullah'ın zabıt kâtipliğini ifa ettiği kaydedilmektedir.

Haccâc önceleri maddî sıkıntı çekmiş, yıllarca câriyesinin dokuduğu şeyleri satıp geçimini sağlamıştır. Ebû Ca'fer el-Mansûr'un kendisine sahip çıkmasından sonra hayatı değişmiş, iddia edildiğine göre Halife Mansûr'un onu oğlu Mehdî ile birlikte gönderdiği Horasan'dan kırk deve yükü eşya ve yetmiş köle ile dönmüştür. Asmaî, Basra kadıları içinde ilk defa onun rüşvet aldığını ileri sürmüştür. Kibar, güzel giyinmeyi seven, tartışma yapılan topluluklardan uzak duran Haccâc b. Ertât aşırı derecede gururluydu. Muhtemelen asil bir aileye mensup olması, genç yaşta fetva vermeye başlaması sebebiyle kendini çok beğenirdi. Bulunduğu meclislerde kendisine saygı gösterilmesini ister, katıldığı toplantıların tabii başkanı olurdu. Bu büyüklük duygusu onu toplumdan, özellikle de camiden ve cemaatten uzaklaştırmıştır. Halkla birlikte bulunmamak için cuma namazına dahi gitmediği, "Cemaatle namaz kılmayı terketmedikçe kişi ahlâkî olgunluğa ulaşamaz" dediği nakledilmiştir. Fakirlere selâm vermeyi bile doğru bulmayan Haccâc'ın sonraları bu davranışlarından dolayı pişmanlık

duyduğu belirtilmektedir.

Bu gururuna rağmen Haccâc iyi bir âlim, ilim adamlarının kendisinden övgüyle söz ettiği bir muhaddisti. Atıyye el-Avfî, Atâ b. Ebû Rebâh, Nâfı‘, Amr b. Dînâr ve Şa‘bî gibi âlimlerden hadis rivayet etmiş, hocalarından Mansûr b. Mu‘temir, akranlarından İbn İshak ve Şu‘be b. Haccâc başta olmak üzere Süfyân es-Sevrî, Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî, Hammâdeyn (Hammâd b. Zeyd ile Hammâd b. Seleme), Abdullah b. Mübarek ve diğerleri kendisinden rivayette bulunmuşlardır. Şu‘be b. Haccâc hadis öğrenmek isteyenlerin ona gitmesini tavsiye etmiş, Süfyân es-Sevrî kafasındaki bilgilere onun kadar sahip olan başka bir âlim görmediğini söylemiş, Hammâd b. Zeyd ise onu hadiste Süfyân es-Sevrî’den daha üstün tutmuştur. Ahmed b. Hanbel, Bezzâr ve Hatîb el-Bağdâdî gibi âlimler Haccâc’ı hadis hâfızı kabul ettikleri gibi İbn Ebû Necîh Kûfe âlimleri içerisinde onun gibisinin bulunmadığını, Atâ b. Ebû Rebâh da onun ilimde Kûfe gençlerinin efendisi olduğunu söylemiştir. Devrinde pek çok kişi ondan faydalanmak için Kûfe Mescidi’nde ve evinde düzenlediği ilim meclislerine katılmış, talebeleri sorularına cevap alabilmek için kapısının önünde bazan sabahlara kadar beklemişlerdir.

Haccâc’ın hadislerin yazılmasına karşı çıktığı, talebelerine hadis yazanlardan uzak durmalarını öğütlediği, derslerinde hadis yazanları ikaz ettiği, hatta meclisinden çıkardığı söylenmektedir. Ona göre hadis yazarken her an hata yapılması, meselâ Ömer yerine Amr yazılması mümkündür.

Haccâc b. Ertât’ın hadis ilmindeki üstünlüğüne rağmen tedlîs* yaptığı ve meselâ zayıf, hatta metrûk olarak bilinen Muhammed b. Ubeydullah el-Arzemî’den duyduğu hadisleri Amr b. Şuayb’dan naklettiği, Mücâhid ve İbn Şihâb ez-Zührî ile karşılaşmadığı halde onlardan rivayette bulunduğu bilinmektedir. Kendilerinden hiç hadis duymadığı İkrime, Mekhûl, İbrâhim en-Nehaî, Zührî, Yahyâ b. Ebû Kesîr, Hişâm b. Urve gibi kişilerden hadis nakletmiş, tedlîs yoluyla hadislerini rivayet ettiği muhaddislerin sayısının on yedi olduğunu kendisi söylemiştir. “Sen bana bir kimseden hadis nakletmişsen bu hadisi o kişiden bizzat nakletmekte bir mahzur görmem” dediği nakledilmektedir. Bu sebeple İbnü’l-Mübârek, Yahyâ el-Kattân, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve Nesâî başta olmak üzere kendisinden övgüyle bahseden âlimler de onu müdellis olarak nitelendirmişler ve

hadislerini ihtiyatla karşılamışlardır. Ebû Hâtim er-Râzî ve İbn Huzeyme, Haccâc'ın "haddesenâ" ve "ahberenâ" gibi hadisi bizzat kendisinin duyduğunu gösteren lafızları kullanarak rivayet ettiği hadislere güvenilebileceğini, böyle olmayan rivayetlerinin delil olarak kullanılamayacağını söylemişlerdir. Haccâc'ın rivayetleri konusunda daha ağır ithamlar da yapılmış, onun çok hata yaptığı, lafızları değiştirdiği, hadise aslında bulunmayan sözler ilâve ettiği, hâfızasının zayıf olduğu ileri sürülmüş, Ahmed b. Hanbel'in, onun neredeyse ilâvesiz bir tek hadisi bile bulunmadığını söylediği rivayet edilmiştir. Bu ithamları dikkate alan İbn Sa'd, İbn Maîn, Nesâî ve Hatîb el-Bağdâdî Haccâc'ı zayıf sayarken Ahmed b. Hanbel, Dârekutnî gibi âlimler de onun rivayetlerinin delil olmayacağını ileri sürmüşlerdir. İbnü'l-Medînî ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân Haccâc'dan bir tek hadis bile yazmamış, Zâide b. Kudâme'nin onun hadislerinin terkedilmesi kanaatinde olduğu rivayet edilmiştir. Ancak İbnü'l-Mübârek, İbn Mehdî, İbn Maîn ve Ahmed b. Hanbel'in de aynı kanaatte olduğuna dair rivayeti Zehebî aşırı bulmuş ve âlimler hakkında daha ölçülü olmak gerektiğini belirtmiştir. İbn Adî de Haccâc'ın müdellis olduğunu, hadiste bazan hata yaptığını, fakat hiçbir zaman yalan rivayette bulunmadığını, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dan başka hiç kimsenin onun hadislerini terketmediğini söylemiştir.

600 kadar hadis rivayeti bulunan Haccâc'ın hadislerine Buhârî dışındaki Kütüb-i Sitte müellifleri itimat etmiş, Buhârî ise onu zayıf sayarak kendisinden hadis nakletmemiştir. Ancak İbn Hacer, kendi elinde bulunan Ṣaḥîḥ-i Buḫârî nüshasının "ʿ ltḳ" bölümünde onun bir hadisinin "muallak" olarak nakledildiğini belirtmiştir. Müslim ise Haccâc'ın rivayetlerini bazı hadisleri desteklemek üzere "mütâbiʿ" ve "şâhid" olarak zikretmiştir. Dârimî ile İbn Hibbân da Haccâc'ın

hadislerine eserlerinde yer veren müelliflerdendir.

Kaynakların çoğu, Haccâc'ın Mansûr'un halifeliği döneminde 145 (762) yılında Rey'de vefat ettiğini kaydetmektedir. Onun Horasan'da öldüğünü söyleyenler yanında 147 (764), 149 (766) veya 150 (767) yıllarında vefat ettiğini ileri sürenler de olmuştur.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 359; Yahyâ b. Maîn, et-Târîẖ, II, 99-100; Halîfe b. Hayyât, et-Târîẖ (Ömerî), s. 369, 414, 421; a.mlf., eeṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), I, 390-391; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 167, 298; II, 222; Buhârî, eḍ-Ḍuʿafâʾ (Zâyed), s. 100-102; a.mlf., et-Târîẖu'l-kebîr, II, 378; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 107-108; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), VII, 618; Ukaylî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, I, 277-283; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 154-156; İbn Hibbân, Kitâbü'l-Mecrûḥîn, I, 225-228; İbn Adî, el-Kâmil, II, 223-229; İbn Şâhîn, Târîẖu esmâʾi's̱-s̱iḳāt, Beyrut 1986, s. 102; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim, I, 153-154; Hatîb, Târîẖu Baġdâd, I, 70; VIII, 230-236; İbnü'l-Cevzî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, I, 191-192; Nevevî, Tehẕîb, I, 152-153; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 54-56; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 68-75; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 186-187; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 458-460; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 196-198; a.mlf., Taʿrifü ehli't-taḳdîs bi-merâtibi'l-mevṣûfine bi't-tedlîs, Beyrut 1987, s. 125; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-huffâẓ (Lecne), s. 87-88; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 72; G. H. A. Juynboll, Muslim Tradition, Cambridge 1983, s. 182-184.

Selman Başaran

# HACCÂC el-HİMYERÎ

(الحجّاج الحميري)

Haccâc b. Bâb el-Himyerî (ö. 65/685)

Abdullah b. Zübeyr'in kumandanlarından.

Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Abdullah b. Zübeyr ile Emevîler arasında başlayan hilâfet mücadelesinde Mekke'de halifeliğini ilân eden Abdullah'a biat etmiş ve onun safında yer almıştır.

Ahvaz'da Hâricîliğin propagandasını yapan Nâfi' b. Ezrak kendisine biat etmeyenlere karşı zalimce davranıyor ve çocuklarını öldürüyordu; biat edenlerden de haraç alıyordu. Nâfi', Hâricîliği Sevâd'ın her tarafına yaymaya çalıştı. Ancak onun faaliyetlerinden endişe duyan halk Ahnef b. Kays'a başvurarak Hâricîler'den şikâyetçi oldu. Ahnef'in isteği üzerine Abdullah b. Zübeyr'in Basra valisi Abdullah b. Hâris el-Hâşimî, Müslim b. Ubeys'i Hâricîler'le savaşa memur etti. Hâricîler'in üzerine yürüyen Müslim'in ordusunda sağ kanat kumandanlığına Haccâc el-Himyerî getirildi. Taraflar Dûlâb'da şiddetli bir savaşa giriştiler (65/685). Müslim b. Ubeys ile Hâricî lideri Nâfi' b. Ezrak savaşın başında öldürüldü. İbnü'l-Esîr, Müslim'in ölümünden sonra Basralı kuvvetlerin başına Haccâc el-Himyerî'nin geçtiğini söyler. Müberred ise Rebî' el-Eczem'in kumandayı ele aldığını ve yirmi gün kadar savaştıktan sonra onun da öldüğünü, daha sonra da Haccâc'in Basralılar tarafından zorla kumandanlığa getirildiğini kaydeder. Haccâc el-Himyerî bu savaşta Haricîler tarafından öldürülmüştür.

## BİBLİYOGRAFYA


Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 613-614; Eş'arî, Maḳālât (Abdülhamîd), I, 157-158; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986,

III, 1224-1261; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (nşr. F. Wüstenfeld), Tahran 1965, II, 622-624; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 194-195; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 174; J. Wellhausen, İslâmiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1989, s. 49.

Nadir Özkuyumcu

# HACCÂC b. İLÂT

(الحجّاج بن علاط)

Ebû Kilâb el-Haccâc b. İlât b. Hâlid es-Sülemî

Sahâbî.

Ebû Muhammed, Ebû Abdullah künyeleri ve Fihrî, Behzî nisbeleriyle de anılır. Haccâc'ın İslâmiyet'i kabulüyle ilgili olarak kaynaklarda şu rivayet yer almaktadır: Aralarında Haccâc'ın da bulunduğu Benî Süleym kabilesinden bazı kişiler Mekke'ye giderken geceleyin konakladıkları bir vadide Haccâc'dan nöbet tutmasını istediler. Haccâc cinlerden Allah'a sığınarak nöbete başladığı sırada birinin, "Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin çerçevesinden çıkıp gitmeye gücünüz yetiyorsa geçin" (er-Rahmân 55/33) meâlindeki âyeti okuduğunu duydular. Âyet olduğunu bilmediği bu sözleri ezberleyen Haccâc Mekke'ye gidince geceleyin başlarından geçen olayı anlattı ve ezberlediği âyeti okudu. Kureyşliler, bu sözleri Hz. Muhammed'in kendisine vahyedildiğini ileri sürerek okuduğunu söylediler. Bunun üzerine Medine'de olduğunu öğrendiği Resûl-i Ekrem'i görmek üzere yola çıkan Haccâc, onun Hayber Gazvesi'nde bulunduğu sırada yanına giderek kendisiyle görüştü ve müslüman oldu; Hayber'in fethine de katıldı.

Benî Süleym topraklarında altın madenleri bulunan Haccâc oldukça zengindi. Hz. Peygamber'in huzuruna çıkarak Mekkeli tüccarların elinde ve oradaki karısının yanında bir hayli ticaret malı bulunduğunu, bunları alıp Medine'ye getirmeyi düşündüğünü, ancak bunu yapabilmesi için Mekke'de kendisi aleyhinde konuşması gerektiğini söyledi. Resûl-i Ekrem ona izin verince Mekke'ye gitti. Hz. Peygamber'in Hayber üzerine yürüdüğünü haber almakla birlikte Hayber'in fethedildiğini henüz bilmeyen Mekkeliler Haccâc'dan bilgi almak istediler. Haccâc da Hayber'de müslümanların büyük bir yenilgiye uğrayıp kılıçtan geçirildiğini, Hz. Muhammed'in esir alındığını, Hayber halkının onun Mekkeliler tarafından öldürülmesini istediklerini anlattı. Müslümanların Hayber'de satılacak mallarını alabilmek

için paraya ihtiyacı olduğunu söyleyerek alacaklarını tahsil etti. Haccâc'ın verdiği haberler başta Abbas b. Abdülmuttalib olmak üzere müslümanları çok üzdüğünden Abbas'la gizlice görüşerek meselenin iç yüzünü ona anlattı. Üç gün sonra da Mekke'den ayrılıp Medine'ye gitti, burada kendisine bir ev, ayrıca bir mescid yaparak şehre yerleşti.

Haccâc'ın Mekke'den getirdiği malların zekâtını verdiği ve böylece Benî Süleym madenlerinin zekâtını ilk defa onun ödediği belirtilmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Haccâc Humus'a giderek oraya yerleşti. Hz. Ömer, hilâfeti zamanında çeşitli bölgelere haber göndererek en seçkin adamlarını kendisine yollamalarını istediğinde Suriyeliler ona Haccâc'ı gönderdiler. Haccâc'ın Hz. Ömer devrinde (634-644) ve bazı rivayetlere göre hilâfetinin ilk yıllarında vefat ettiği belirtilmektedir.

Haccâc'ın oğullarından Muarrız'ın Cemel Vak‘ası'nda öldüğü, diğer oğlu Abdullah'ı Muâviye'nin Humus'a zekât âmili tayin ettiği, yakışıklılığıyla tanınan bir diğer oğlu Nasr'ın da bazı fitnelere sebep olabileceği düşüncesiyle Hz. Ömer devrinde sürgüne gönderildiği bilinmektedir (İbn Hacer, VI, 485-486).

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 138-139; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 702-705, 799, 819; III, 896; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef, V, 466-469; İbn Hişâm, es-Sîre2, III 359-361; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 269-271; İbn Abdülber, el-İstîᶜâb, I, 344-346; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 456-458; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), II, 33-35; IV, 641; VI, 485-486; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VII, 121-122, 225-234.

M. Yaşar Kandemir

# HACCÂC b. YÛSUF b. MATAR

(حجّاج بن يوسف بن مطر)

Me’mûn döneminin önde gelen Süryânî mütercimlerinden.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Kûfeli olduğu (İbnü’l-Kıftî, s. 46) Hârûnürreşîd, Emîn, Me’mûn ve Mu‘tasım’ın halifelik yıllarında (786-833) Bağdat’ta yaşadığı bilinmektedir. Me’mûn’un ilmî ve felsefî kitaplar temin etmek üzere Bizans imparatoruna gönderdiği beş kişilik heyette Haccâc da bulunuyordu (İbnü’n-Nedîm, s. 243). Öklid’in Elements adlı ünlü kitabını Uṣûlü’l-Hendese adıyla ilk defa Arapça’ya çeviren kişidir. Bu eseri önce Hârûnürreşîd, daha sonra Me’mûn için iki defa tercüme etmiş, bunlardan birincisine “el-Hârûnî”, ikincisine “el-Me’mûnî” denilmiştir; kaynaklar “el-Me’mûnî’nin daha başarılı ve kullanışlı olduğunu bildirmektedir (a.g.e., s. 265). Haccâc, Batlamyus’un el-Mecisṭî’sini de ilk çevirenler arasında yer almıştır ve Süryânîce’den yaptığı çalışmasını 829-830 yılları arasında tamamlamıştır (Sarton, I, 562). İbnü’n-Nedîm, bunlardan başka onun Aristo’nun Kitâbü’l-Mirʾât’ını da Arapça’ya çevirdiğini yazmaktadır (s. 252); ancak Aristo’nun bu adla anılan bir kitabı yoktur.

## BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 243, 244, 252, 265, 268; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 46; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 270; Suter, Die Mathematiker, s. 9; Brockelmann, GAL, I, 211; Suppl., I, 363; Sarton, Introduction, I, 562; A. Mieli, La science arabe, Leiden 1966, s. 85; Sezgin, GAS, V, 225-226; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-ʿulûm ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1977, s. 127-128; H. Necîb Abdurrahman, Dirâsât fî târîḫi’l-ʿulûm ʿinde’l-ʿArab, Musul 1977, s. 17.

Mahmut Kaya

# HACCÂC b. YÛSUF es-SEKAFÎ

(الحجّاج بن يوسف الثقفي)

Ebû Muhammed el-Haccâc b. Yûsuf b. el-Hakem es-Sekafî (ö. 95/714)

Zalim lakabıyla meşhur Emevî valisi.

41 (661) yılında Tâifte doğdu. Babası Yûsuf b. Hakem, annesi Kûfe Valisi Mugīre b. Şu‘be'nin eski karısı Fâria bint Hemmâm'dır. Anne ve baba tarafından Sakīf kabilesinin Ahlâf koluna mensuptur. Emevîler'e sadakatle bağlı olduğundan "Küleyb" (köpek yavrusu) lakabıyla da tanınır. Okuma yazma bildiği, küçük yaşlarda Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlediği ve Tâif'ten ayrılıncaya kadar babasının yanında kardeşiyle birlikte çocuklara Kur'an öğrettiği rivayet edilir.

Muâviye b. Ebû Süfyân'ın iktidarı ele geçirdiği yıllarda dünyaya gelen Haccâc onun saltanatı döneminde yetişti. Mensup olduğu Sakīf kabilesiyle Ümeyyeoğulları (Emevîler) arasında Câhiliye dönemine kadar uzanan dostça ilişkiler bulunuyordu. Emevîler'e muhalif olan Abdullah b. Zübeyr Hicaz'da halifeliğini ilân edince Ümeyyeoğulları ile Sakīfliler bölgeden ayrılmaya başladılar. Haccâc babasıyla birlikte muhtemelen bu dönemde Tâif'ten Dımaşk'a göç etti. Emevî saltanatı II. Muâviye'nin çok kısa süren halifeliğinin ardından yıkılmak üzere iken ailenin bütün mensupları ve Sakīfliler'in ileri gelenleri Câbiye'de toplanarak halifeliğe kimin getirileceğini ve ona kimin halef olacağını tartıştılar. Yûsuf b. Hakem ile oğlu Haccâc'ın da katıldığı bu toplantı sonunda özellikle Sakīfli Ubeydullah b. Ziyâd'ın teşviki ve bazı Emevîler'in desteğiyle Emevî iktidarında kan değişimi sağlanarak Ümeyyeoğulları'nın büyüğü Mervân b. Hakem'e biat edildi. Emevîler'in yeniden ülkeyi kontrol altına almaları önemli ölçüde, aralarında Haccâc ve babasının da bulunduğu Sakīfliler'in Emevîler'e verdikleri bu destek sayesinde gerçekleşti. Böylece iktidara gelen Mervân, Mısır'da oturan Sakīfliler'in de desteğini kazanmak için Yûsuf b. Hakem ve Haccâc'la birlikte oraya gitti. Mısır'ın kontrol altına alınmasından sonra da onları muhalefetin merkezi durumundaki Hicaz'a gönderdiği orduya

dahil etti. Bu ordu Abdullah b. Zübeyr'e bağlı kuvvetler tarafından kılıçtan geçirildi. Haccâc ve babası canlarını zor kurtardılar.

Haccâc, Mervân'ın ölümünden sonra halife olan oğlu Abdülmelik tarafından Abdullah b. Zübeyr'in kardeşi ve Basra Valisi Mus'ab b. Zübeyr'e karşı düzenlenen sefere artçı birlikleri kumandanı olarak tayin edildi. Haccâc'ın Emevî devlet hayatında etkin bir şekilde rol alması bu olaydan itibaren başlar. Mus'ab'ın ortadan kaldırılmasından sonra (691) Haccâc, İbn Zübeyr'le mücadele için Hicaz'a gönderilen 2000 kişilik ordunun başına getirildi. Karargâhını doğum yeri olan Tâif'te kuran Haccâc Mekke'ye giden yolları keserek şehre gıda sevkiyatını engelledi; ayrıca gönderdiği küçük müfrezeler zaman zaman Arafat dağına kadar sokularak tâciz hareketlerinde bulundular. Üç ay sonra istediği 5000 kişilik yardım kuvvetinin gelmesi ve Mekke'yi kuşatma izninin verilmesi üzerine şehri kuşattı ve mancınıklarla taşa tuttu. Altı buçuk aydan fazla süren kuşatma sonucunda şehirde yaşanan büyük açlık İbn Zübeyr'in adamları arasında çözülmeye sebep oldu. İbn Zübeyr de yaptığı bir huruç hareketi sırasında öldürüldü (1 Ekim 692; daha geniş bilgi için bk. ABDULLAH b. ZÜBEYR b. AVVÂM). Böylece Hicaz, Irak ve Mısır'da dokuz yıl hüküm süren ve Emevî Devleti'ne zor günler yaşatan Abdullah b. Zübeyr'in hilâfetine son verilmiş oldu. Haccâc gösterdiği bu başarıdan sonra Hicaz, Yemen ve Yemâme valiliğine getirildi. Üç yıl bu görevde kaldıktan sonra Halife Abdülmelik'in kardeşi Bişr b. Mervân'ın ölümü üzerine (694) stratejik önemi yanında isyan merkezi haline gelen Irak'a vali tayin edildi. Burada Emevîler'e karşı isyan halinde olan Haricîler küçük askerî birlikleriyle Emevî ordularını mağlûp ediyorlar, Hz. Ali taraftarları da yöneticileri uğraştırıyorlardı. Haccâc, Irak'ı çok sert tedbirler alarak idare etti. Onun, seleflerinden Ziyâd b. Ebîh'in tutumundan daha sert olan bu tavrını, Kûfe'ye girdiği zaman besmelesiz okuduğu, Arap edebiyatında önemli bir yeri bulunan meşhur hutbesinde görmek mümkündür (bu hutbesi ve diğer hitabeleri için bk. Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü ḫuṭabi'l-ʿArab, II, 287-300).

Irak'ta Emevîler'e muhalif olan her hareketi kanlı bir şekilde bastıran Haccâc'ın bu çok sert yönetiminden kaçanlar ya silâha sarılıp muhalif hareketlere katılıyor ya da Hicaz Valisi Ömer b. Abdülazîz'e sığınıyorlardı. Bu durum, daha sonra Haccâc'ın Ömer b. Abdülazîz ile sürtüşmesine ve

Ömer b. Abdülazîz'in Medine valiliğinden azledilmesine sebep olmuştur. Haccâc, 697 yılında yetkileri daha da arttırılarak bütün doğu illerinin valiliğine tayin edildi. Onun valiliği sırasında Hâricîler'in İran'daki, Mutarrif b. Mugīre'nin Medâin'deki, Şebîb b. Yezîd'in Musul'daki ve Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as'ın Horasan'daki isyanları bastırıldı.

Yirmi yıllık Irak ve doğu illeri valiliği sırasında Haccâc'ın karşılaştığı en ciddi problem, İbnü'l-Eş'as'ın kendisine ve Emevî Devleti'ne karşı başlattığı isyandır. Haccâc bir Emevî ordusunun Horasan bölgesinde Türkler tarafından kılıçtan geçirilmesi üzerine özellikle Emevîler'e muhalif kimselerden teşkil ettiği ve Tâvus adını verdiği 20.000 kişilik bir orduyu Türkler'le savaşmak üzere yola çıkardı (699). Amacı, Türkler'den intikam almanın yanı sıra rejim karşıtı Iraklılar'ı iç politikadan uzaklaştırmaktı. Ancak kendisinden nefret eden ordu kumandanı İbnü'l-Eş'as ve emrindeki ileri gelen askerlerle arasında anlaşmazlık çıktı. İbnü'l-Eş'as, Haccâc'ın kendisini görevden almak istemesi üzerine isyan etti. Irak ve Horasan'daki bazı şehirleri ele geçirerek buralara yönetici tayin etti. Haccâc'a ye Emevî Devleti'ne çok zor anlar yaşatan İbnü'l-Eş'as, 701 yılında Deyrülcemâcim ve Meskîn'de üst üste iki büyük bozguna uğratıldı ve daha sonra sığındığı yerde Haccâc'ın adamlarına teslim edildi. İbnü'l-Eş'as'ın Haccâc'ın elinde ölmek yerine intihar etmeyi tercih ettiği rivayet edilir.

Bütün gücünü Emevî saltanatının ayakta kalması için harcayan Haccâc, yirmi beş yılı aşkın bir mücadeleden sonra Kûfe ile Basra arasındaki kendi kurduğu Vâsıt şehrinde öldü (Ramazan 95 / Haziran 714). Mezarının tahrip edilmesi ihtimaline karşı sapa bir yere gömülerek üzerinden akarsu geçirildi. Haccâc'ın elinden tutanlar ve onu destekleyenler Emevîler'in Mervânî koludur. Bu sebeple Ehl-i beyt'in amansız düşmanı olan Emevîler'e daima sadık kalmış, Hz. Ali soyundan olan hanımını Abdülmelik b. Mervân'ın emriyle boşadığı için kendisine "nâsibî" (Ehl-i beyt'e muhalif) denilmiştir. Haccâc Emevîler'in muhaliflerine karşı çok sert ve acımasız davranmış, aralarında Enes b. Mâlik'in de bulunduğu pek çok kişiye zulmetmiş, meşhur muhaddis ve müfessir Saîd b. Cübeyr dahil binlerce kişiyi öldürtmüş, kendisine yeminle biat ettirmiş, yeminlerinden dönenlere mürted muamelesi uygulamış, müslüman oldukları halde mevâlîden haraç ve cizye almıştır. Esmâ bint Ebû Bekir es-Sıddîk, oğlu

Abdullah b. Zübeyr'in öldürülmesinden sonra yanına gelen Haccâc'a, "Resûl-i Ekrem Sakīf'ten bir yalancının, bir de bozguncunun çıkacağını haber vermişti; gördük ki yalancı Muhtâr es-Sekafî imiş, bozguncu da sensin" demiştir (Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 229; Tirmizî, "Fiten", 44). Haccâc, Saîd b. Cübeyr'i öldürttükten birkaç ay sonra kendi ölümünü isteyecek kadar büyük ruhî sıkıntılara mâruz kalmış, sonunda dayanılmaz mide ağrıları ve elem içinde ölmüştür. Ölüm haberini alan âlimler ona rahmet dilememişler; Hasan-ı Basrî, "Allahım, onu ortadan kaldırdığın gibi sünnetini de kaldır" diye dua etmiş, Ömer b. Abdülazîz şükür secdesine gitmiş ve İbrâhim en-Nehaî sevincinden ağlamıştır. Öte yandan kaynaklarda onun Kur'an ehline çok cömert davrandığı, mala mülke düşkün olmadığı, öldüğünde sadece bir kılıç, bir at eyeri, bir mushaf, bir rahle ve 300 dirhem para bıraktığı kaydedilmektedir.

Haccâc'ın Abdülmelik b. Mervân'ın muvafakatiyle yaptığı işler arasında Arapça'nın resmî muamelelerdeki kullanımının yaygınlaştırılması, Irak'ta Farsça tutulmuş divan defterlerinin Arapça'ya çevrilmesi ve Arap para sistemine geçilmesi başta gelir. Haccâc, o güne kadar Bizans ve Sâsânî sikkesi şeklinde basılan paraların üzerine "bismillâh-el-Haccâc", bazılarına da "Allāhu ahad, Allāhü's-samed" ibarelerini yazdırdı. Bu işin başına Sümeyr adlı bir yahudiyi getirmesinden dolayı Sümeyriyye diye anılan sikkelerin üzerindeki bu ifadeleri ulemâ hoş karşılamamış ve sikkelere "ed-derâhimü'l-mekrûhe" adını vererek tepkisini göstermiştir. Ancak bu paralar tedavülde kalmış ve Emevî ekonomisinin istikrara kavuşmasına yardım etmiştir. Haccâc, Aşağı Fırat ve Dicle bölgesindeki toprakları sulayan kanallara büyük önem vermiş, eskileri tamir ettirirken ayrıca yenilerini açtırmış, bataklıkları kurutarak tarım arazisi haline getirip buralara, Umman'dan çağırdığı çiftçiliği iyi bilen bazı Ezd kabilesi mensuplarından öğrendiği en çok verim alınabilecek bitkileri ektirmiş ve tarımda üretimi arttırmak için köylerden şehirlere göçü önlemiştir. Hububat alım satımında tek tip ölçü (es-sâu'l-Haccâciyye) kullanılmasını sağlamış, posta teşkilâtına da çekidüzen vermiştir.

Haccâc'ı zalim, cebbar ve kan dökücü gibi sıfatlarla zemmeden Zehebî onun Kur'an'a çok hürmet ettiğini (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 343), Sicistânî ise hâfızları toplayarak Kur'an'ın harfleriyle ilgili çeşitli çalışmalar yaptırdığını, ayrıca muhtelif sûrelerde geçen on bir kelimenin imlâsını

belirli bir kıraate göre tesbit ettirdiğini ve kendisinin de her gece Kur'ân-ı Kerîm okuduğunu söyler (İbn Ebû Dâvûd, s. 49-50, 117-120). Haccâc'ın, Ziyâd b. Ebîh'in Irak valiliği döneminde başlatılan Kur'an'ın harekelenmesi ve noktalanması işini sürdürdüğü ve bunun için Nasr b. Âsım'ı görevlendirdiği bilinmektedir (bk. ARAP [Yazı]). Aynı zamanda ünlü bir hatip olan Haccâc'ın çok fasih ve beliğ bir dili vardı; Irak'a vali tayin edildiğinde okuduğu hutbe Arap edebiyatının örnek metinleri arasında yer alır.

## BİBLİYOGRAFYA

Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 229; Tirmizî, "Fiten", 44; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 87-88; V, 228-229, 543; Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, s. 82-83; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 109; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 225, 357, 359, 395-398, 445, 548; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 80, 97, 393, 416, 420-421, 536; a.mlf., Ensâb, V, 132-135, 357-360, 368; Ebû Zür'a ed-Dımaşkī, Târîḫ (nşr. Şükrullah b. Ni'metullah el-Kūcânî), Şam 1980, I, 700; Müberred, el-Kâmil (nşr. Naîm Zerzûr v.dğr.), Beyrut 1987, II, 280; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 256; Taberî, Târîḫ (de Goeje), II, 182, 217-220, 406-409, 460-461, 472, 476, 482, 579, 830-831, 844, 863, 1043-1058, 1104-1105; İbn Ebû Dâvûd, Kitâbü'l-Meṣâḥif (nşr. A. Jeffery), Leiden 1937, s. 49-50, 117-120; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, V, 35; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 38; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 78; Ebü'l-Ferec, Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (nşr. A. Sâlihânî), Beyrut 1890, s. 195; İbn Halikân, Vefeyât, II, 29-54; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 343; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 329, 334-336, 337, 352; IX, 124-125, 128-129; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, bk. İndeks; Abdurrahman Çetin, Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi, İstanbul 1982, s. 144, 152; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 168; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâʾili'l-ʿArab fî ʿuṣûri'l-ʿArabiyyeti'z-zâhire, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 141 vd.; a.mlf., Cemheretü ḫuṭabi'l-ʿArab fî ʿuṣûri'l-ʿArabiyyeti'z-zâhire, Kahire 1381/1962, II, 287-300; Dırâr Sâlih Dırâr, el-Ḥaccâc İbn Yûsuf es-Seḳafî, Beyrut, ts. (Darü'l-Mektebeti'l-hayat); A. Dietrich, "Al-Haccâc b. Yûsuf'un Terceme-i Haline Dair Bir Kaç

Mülâhaza”, İTED, II/1 (1956-57), s. 147-155; a.mlf., “al-Had̲j̲d̲j̲ād̲j̲ b. Yūsuf”, EI$^{2}$ (İng), III, 39-43; Zakariyau I. Oseni, “An Examination of al-Hajjāj b. Yûsuf al-Thaqafi’s Major Policies”, IS, XXVII/4 (1988), s. 317-327; a.mlf., “A Study of the Relationship Between al-Ḥajjaj Ibn Yûsuf al-Thaqafī and the Marwānid Royal Family in the Umayyad Era”, HI, X/3 (1987), s. 15-27; Ahmet Lütfi Kazancı, “Haccâc b. Yûsuf es-Sakafî”, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IV/4, Bursa 1993, s. 117-127; H. Lammens, “Haccâc”, İA, V/1, s. 18-20.

İrfan Aycan

# HACCÂCİYYE

(الحجّاجيّة)

Medyeniyye'nin Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdürrahim el-Mağribî'ye (ö. 642/1244) nisbet edilen bir kolu

(bk. MEDYENİYYE).

# HACCÂM

(bk. HACAMAT)

# HACCÂVÎ

(الحجّاوي)

Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Haccâvî el-Makdisî (ö. 968/1560)

Hanbelî fakihi.

Muhtemelen 895 (1490) yılında Filistin'in Nablus şehrinin Hacce köyünde doğdu. Bu sebeple Haccâvî nisbesiyle tanınmış olup Brockelmann bu nisbeyi Hucâvî şeklinde yanlış kaydetmiştir. Yaşadığı dönemde Şam'da Hanbelî mezhebinin yegâne müftüsü olduğu gibi bölgede fıkıh alanında herkesin başvurduğu bir fetva mercii idi. Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî eş-Şüveykî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. İbrâhim es-Sâlihî, Ebü'l-Berekât Muhibbüddin Ahmed b. Muhammed el-Ukaylî gibi hocalardan fıkıh yanında çeşitli dersler okudu. Ayrıca hadis derslerini takip ettiği Seyyid Kemâleddin Muhammed b. Hamza el-Hüseynî'den icâzet aldı (931/1525).

Emeviyye Camii'nde ve bazı medreselerde ders veren Haccâvî, aralarında oğlu Yahyâ el-Haccâvî ile Şemseddin İbn Tarîf, Şemseddin er-Racîhî, Ebû Bekir b. Zeytûn ed-Dımaşkī es-Sâlihî, Şehâbeddin Ahmed el-Vefâî el-Müflihî, İbrâhim b. Muhammed el-Ahdeb es-Sâlihî ve Ebü'n-Nûreyn Osman b. Muhammed b. İbrâhim gibi âlimlerin bulunduğu birçok öğrenci yetiştirdi.

Haccâvî 17 Rebîülevvel 968 (6 Aralık 1560) tarihinde Şam'da vefat etti ve Kāsiyûn civarına defnedildi. Onun ölüm tarihi İbnü'l-İmâd tarafından 22 Rebîülevvel 960 (8 Mart 1553) olarak kaydedilmiştir (Şeẕerât, X, 472).

Eserleri. 1. el-İḳnâʿ li-ṭâlibi'l-intifâʿ (I-IV, Kahire 1351). Hanbelî mezhebinde "tercih ehli" olan âlimlerin tercih ettikleri sahih görüşlerden derlenen eser mezhebin temel kaynaklarından biridir. İbnü'l-İmâd'a göre kitap, nakillerin ele alınıp değerlendirilmesi ve ihtiva ettiği meselelerin

çokluğu bakımından benzeri telif edilmemiş bir eserdir. Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî bu eseri Keşşâfü'l-ķınâʿ ʿan (metni)'l-İķnâʿ adıyla şerhetmiştir (I-IV, Kahire 1319-1320; I-VI, nşr. Hilâl Musaylihî Mustafa, Riyad 1968; Beyrut 1982). 2. Zâdü'l-müstaķniʿ fi'ḫtiṣâri'l-Muķniʿ (Muḫtaṣarü'l-Muķniʿ) (Kahire 1343, 1345-1379, 6. bs.; Mekke 1348). İbn Kudâme el-Makdisî'nin el-Muķniʿ adlı eserinin muhtasarı olup sadece Hanbelî mezhebindeki tercih edilen görüşlere yer verir. Buhûtî bu eseri de er-Ravżü'l-mürbiʿ adıyla şerhetmiştir (Dımaşk 1304; Hindistan 1305; Kahire 1324, 1348, 1352; nşr. Ahmed Muhammed Şâkir ve Ali Muhammed Şâkir, Kahire 1954; nşr. Muhammed Abdurrahman Avad, Beyrut 1405/1985). Zâdü'l-müstaķniʿ, Suudi Arabistan'da orta dereceli dinî okullarda er-Ravżü'l-mürbiʿ de bazı şeriat fakültelerinde ders kitabı olarak okutulmaktadır. 3. Ḥavâşi't-Tenķīḥ fi'l-fıķh ʿalâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Yahyâ b. Ahmed Yahyâ el-Cürdî, Kahire 1412/1992). İbn Kudâme'nin el-Mukniʿ adlı eserine Alâeddin Ali b. Süleyman el-Merdâvî tarafından el-İnsâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf adıyla yapılan şerhin yine aynı müellife ait et-Tenķīḥu'l-müşbiʿ fî taḥrîri aḥkâmi'l-Muķniʿ adlı ihtisarının hâşiyesidir.

Kaynaklarda Haccâvî'nin Ḥaşiye ʿale'l-Fürûʿ, Şerḥu'l-Müfredât, Şerḥu Manẓûmeti'l-âdâb li'bni Müfliḥ, Şerḥu Manẓûmeti'l-âdâbi'ş-şerʿiyye li'l-Merdâvî adlı eserleri kaleme aldığı da kaydedilmektedir. Son eser, Hediyyetü'l-ʿârifîn'de (II, 481) Şerḥu Ķaṣîdeti'd-dâliyye li-Şemsiddîn el-Merdâvî adıyla kaydedilen eserle aynı olmalıdır.

## BİBLİYOGRAFYA

Haccâvî, Ḥavâşi't-tenķīḥ (nşr. Yahyâ b. Ahmed Yahyâ el-Cürdî), Kahire 1992, nâşirin mukaddimesi, s. 29-42; Buhûtî, er-Ravżü'l-mürbiʿ (nşr. M. Abdurrahman Avad), Beyrut 1985, nâşirin mukaddimesi, s. 7-8; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, III, 215-216; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (nşr. Abdülkādir el-Arnaût), Beyrut 1993, X, 472; İbnü'l-Gazzî, en-Naʿtü'l-ekmel (nşr. M. Mutîʿ el-Hâfız - Nizâr Abâza), Dımaşk 1402/1982, s. 124-126; Muhammed eş-Şattî, Muḫtaṣaru Ṭabaķāti'l-Ḥanâbile, Beyrut 1986, s. 93-94;

Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 481; Brockelmann, GAL, I, 503; Suppl., I, 688; II, 447; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 267; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XIII, 34-35; Sâlim Ali es-Sekafî, Mefâtîḥu’l-fıḳhi’l-Ḥanbelî [baskı yeri yok], 1398/1978 (Metâbiu’l-Ehrâmi’t-ticâriyye), II, 190; M. Muhammed Şerrâb, Muʿcemü büldânî Filisṭîn, Dımaşk-Beyrut 1987, s. 290; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 200.

Salim Öğüt

# HACCETÜ’l-VEDÂ

(bk. VEDÂ HACCI).

# HÂCE

(bk. HOCA).

# HÂCE ABDULLAH-ı ENSÂRÎ

(bk. HEREVÎ, Hâce Abdullah).

# HÂCE ALİ ERDEBÎLÎ

(bk. ERDEBÎLÎ, Alâeddin).

# HÂCE-i CİHÂN

(خواجهء جهان)

Hindistan’da hüküm süren bazı devletlerde yüksek mevki sahiplerine verilen unvan.

Bu unvan muhtemelen ilk defa, Delhi’de hüküm süren Muizzîler’den Sultan Muizzüddin Keykubad devrinde (1287-1290) Hâce Hatîrüddin’e verilmiştir (Yahyâ b. Ahmed es-Serhendî, s. 50). Hatîrüddin, Halacîler’den Celâleddin II. Fîrûz Şah döneminde de aynı unvanı kullanmıştır. Hâce-i cihân, Tuğluklu Sultanı Muhammed b. Tuğluk zamanında (1325-1351) vezirlere verilen “sadr-ı âlî” unvanının yerini almıştır.

Hindistan tarihinde birçok devlet adamı isimlerinden çok bu unvanla meşhur olmuştur. Alâeddin Halacî ve halefleri zamanında Sîrî kûtvâli olarak hizmet eden Ahmed Ayaz, Muhammed b. Tuğluk’un 1325’te tahta geçmesi üzerine hâce-i cihân unvanıyla vezir tayin edilmiştir. Tuğluklular’dan III. Fîrûz Şah ile Ebû Bekir Şah dönemlerinde şahne* olarak görev yapan Melik Server, Fîrûz’un oğlu Muhammed’i Ebû Bekir’e karşı desteklemiş ve 1389’da hâce-i cihân unvanını almıştır. Muhammed tahta çıkınca vezir nâibi olan Melik Server daha sonra vezir tayin edilmiştir. 1394’te Nâsırüddin Mahmûd tarafından “sultânü’ş-şark” unvanıyla Kanpûr valiliğine getirilen Melik Server, II. Nâsırüddin Mahmûd’un Timur’un önünden kaçması üzerine kendi adına hutbe okutmuştur.

Madura Sultanlığı’nda kāidü’l-bahr (deniz kuvvetleri kumandanı) olan Hâce Sürûr 1344’te hâce-i cihân unvanıyla vezirliğe yükseltilmiştir.

Behmenîler’de ilk defa 1346 yılında İsmâil Muh’un Dekken sultanı olarak tahta çıkması üzerine Devletâbâd emîrlerinden Nûreddin’e hâce-i cihân unvanı verilmiştir. Daha sonra İsmâil, Alâeddin Behmen Şah lehine tahtından feragat edince bu unvan vezir Seyfeddin Gūrî’nin oğlu A‘zam-ı Hümâyûn’a tevcih edilmiştir. Ayrıca Vezir Esterâbâdî, Behmenîler’in

meşhur veziri Mahmûd-ı Gâvân ve Behmenî valilerinden Dahnî de hâce-i cihân unvanı ile meşhur kişilerdir.

Bu tabir aynı zamanda Hz. Peygamber hakkında da bir saygı ifadesi olarak kullanılır (Dihhudâ, XII, 791).

## BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Ahmed es-Serhendî, The Tārīkh-i Mubārakshāhī (trc. H. Beveridge), Delhi 1986, s. 50, 58, 59, 101, 108, 109, 112, 114, 116, 123, 161, 163-165, 174-175; Abdülkādir el-Bedâûnî, Muntakhabu’t-tawārīkh (trc. G. S. A. Ranking v.dğr), Delhi 1986, I, 220, 222, 304, 309, 348, 359; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 377, 383, 407, 430-437; I. H. Qureshi, The Administration of the Sultanate of Delhi, Karachi 1958, s. 85; T. W. Haig, Turks and Afghans, Delhi 1965, s. 27, 58, 60, 64, 104; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 259; Agha Mehdi Husain, The Rise and Fall of Muhammad bin Tughlug, Delhi 1972, s. 89, 104, 143-146, 161, 189; CHIn., V, bk. İndeks; M. Habib - A. Begam, Political Theory of the Delhi Sultanate, Delhi, ts., s. 159; “Hâce-i Cihan”, İA, V/1, s. 25; J. Burton-Page, “K̲h̲wād̲ja-ı D̲jahān”, EI² (İng.), IV, 907-908; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 791.

Enver Konukçu

# HÂCE EMÎR ALİ

(bk. ALİ TEBRÎZÎ, Mîr).

# HÂCE HIZIR

(bk. HIZIR).

# HÂCE HÜSREV CAMİİ

(bk. BEZİRGÂNBAŞI CAMİİ).

# HÂCE MÎR DERD

(bk. DERD).

# HÂCE MUHAMMED PÂRSÂ

(bk. MUHAMMED PÂRSÂ).

# HÂCE UBEYDULLAH AHRÂR

(bk. UBEYDULLAH AHRÂR).

# HÂCEGÂN

(خواجگان)

Osmanlı bürokrasisinde önemli kalem âmirleri için kullanılan bir tabir.

Farsça hâce (hoca) kelimesinin çoğuludur. Osmanlı bürokrasisinde “hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyun” şeklinde geçmekte olup sadece Dîvân-ı Hümâyun kâtiplerini ifade etmektedir. Kelimenin ilk defa ne zaman kullanılmaya başlandığı bilinmemektedir. XVI. yüzyıla ait devlet bütçelerini ihtiva eden listelerde bu tabir yer almadığı gibi, kâtip zümresine mensup olduğu için divan kâtipleri hakkında etraflı bilgi veren Selânikî’nin 1563-1600 yıllarını içine alan Târih’inde de kelimeye rastlanmaz. Ancak Dîvân-ı Hümâyun’un ileri gelen kalem erbabı için XVI. yüzyıl sonları ve XVII. yüzyıl başlarından itibaren kullanılmaya başlandığı söylenebilir. Önceleri yirmi beş civarında iken XVII. yüzyılda giderek sayıları artan hâcegân XVIII. yüzyılda Bâb-ı Âsafî, maliye ve kapıkulu ocaklarının ileri gelen kâtiplerini içine alarak geniş bir kâtip zümresini niteleyici anlam kazandı. XVIII. yüzyıl ortalarında kethüdâ-yi sadr-ı âlî, çavuşbaşı, şıkk-ı evvel, şıkk-ı sânî, şıkk-ı sâlis defterdarları, nişancı, defter emini, reîsülküttâb, büyük tezkireci, küçük tezkireci, rûznâmçe-i evvel, beylikçi, başmuhasebeci, mektupçu, şehremini, tersane, darphâne, matbah ve arpa eminleri, teşrifatçı, Anadolu muhasebecisi, atlı mukabelecisi, yeniçeri kâtibi, sipah kâtibi, silâhdar kâtibi, cizye muhasebecisi, maliye tarihçisi, maliye tezkirecisi, büyük ve küçük rûznâmeciler, piyade mukabelecisi, divan çavuşları kâtibi, cebeciler kâtibi, küçük evkaf kâtibi, kalyonlar kâtibi, ulûfeciler kâtibi, garîbler kâtibi, tophâne nâzırı, İstanbul ve Selânik baruthâneleri nâzırları, sergi nâzırı ve başmuhasebe kesedarından oluşan çeşitli yetkililer ve kalem âmirleri hâcegân rütbesinde sayılmaktaydı (Vâsıf, I, 33). Zamanla hâcegânlık pâye olarak verilmeye başlanmış, birçok memur, vezirlerin divan kâtipleri, hatta taşrada görevli yüksek seviyeli kâtipler bu unvanla anılmıştır. Nihayet XIX. yüzyıl başlarında maliye ve mukātaa memurları, hatta Yeniçeri Ocağı’nın ilgasından sonra Asâkir-i Mansûre nâzırı, muallem bostâniyân kâtipleri de hâcegân rütbesinde sayılmıştır.

Klasik dönemde Dîvân-ı Hümâyun'un ikinci kubbesi altında genellikle hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyun olarak bilinen büyük ve küçük rûznâmeciler, başmuhasebeci, Anadolu muhasebecisi, süvari ve piyade mukabelecileri, cizye muhasebecisi, Haremeyn muhasebecisi, mukātaalar âmiri, İstanbul, Eğriboz, Bursa, Avlonya, Kefe, Haslar mukātaacıları, teşrifatçı, büyük ve küçük kale tezkirecileri, maliye tezkirecisi, küçük muhasebeci, beratların tarihçisi, Haremeyn mukātaacısı ve divitdârlar otururlar, ayrıca bunların maiyetinde halife ve şâkirdleri de yer alırdı. Derecelerine göre hepsinin oturduğu yer ayrı ayrı belirlenmişti. Divan gündeminin hazırlanması, müzakerelerin kaydı bunlar tarafından yapılırdı. Hâcegânın temsil ettiği dairelere ait defterler ise üçüncü kubbe altında sandıklar içinde bulunurdu.

Hâcegânlığa tayin (hâcegânlık tevcihi) her sene şevval ayı ortalarında yapılırdı. Yıllık tevcihata tâbi hâcegân, derecelerine göre dört ayrı grup halinde sadrazam tarafından hazırlanır ve padişahın tasdikine sunulurdu. Üç defterdar, nişancı, reîsülküttâb, defter emininden oluşan ve "menâsıb-ı sitte" denilen grup birinci; büyük rûznâmeci, başmuhasebeci ve Anadolu muhasebecisi ikinci; tersane, darphâne ve arpa eminleri, şehremini, masraf-ı şehriyârî kâtipleri üçüncü; maliye kalem âmirleri, piyade ve süvari mukabelecileri, kalyonlar kâtibi, bazı tersane kâtipleri, sergi nâzırı, Enderun ve Bîrun kâğıt eminlerinden oluşan otuz sekiz kişilik bir kâtip zümresi de dördüncü grubu teşkil ederdi.

Hâcegânlar maaşlı (ulûfeli) ve zeâmet yahut timarlı olmak üzere iki kısımdı. Zeâmetli divan kâtiplerine zeâmet gedikleri verilirdi. Padişah veya sadrazam sefere gidince timarlı ve zeâmetli kâtipler mutlaka sefere giderler, ulûfelilerin ise çıkan emre göre bir kısmı gider, bir kısmı kalırdı. Hâcegândan yaşlılar ve aktif hizmete gücü yetmeyenler bir miktar maaşla emekli edilir, bazıları sefere cebeli göndermeyerek sahip oldukları zeâmetlerle, bazıları da gümrükten almak üzere bir miktar maaşla emekli olurdu. Nitekim 1737 yılında hâcegândan Cem'i ve Mustafa efendiler cebelisiz sahip oldukları zeâmetle, Hâtemî Efendi günlük 100 akçe, Ali Efendi 90, Mehmed Efendi 60, Yahya Efendi 50 akçe olarak gümrükten aldıkları maaşlarla emekliye ayrılmışlardı (Subhî, vr. 122).

XIX. yüzyılda nişancılığın önemini kaybetmesi üzerine bu görev ikinci sınıf hâcegândan kimselere verilmeye başlandı. 1250'de (1834) Mülkiye

Nezâreti teşkil edilince bir kısım hâcegânlık mansıbları bu nezârete dahil edildi; böylece yeni rütbeler, yeni terfi usulleri benimsendi (Mehmed Süreyya, s. 40-41; 1254'te [1838] yeni idarî rütbelerin ihdası için bk. Lutfî, Târih, V, 114). Bu tarihten itibaren hâcegânlık imtihanla tevcih edilen bir rütbe olmakla beraber eski dönemdeki itibarını ve önemini kaybetti.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 5903; BA, KK, nr. 4 (Yeniçeri Efendisi Defteri), 6593; Hezârfen, Telhîsü'l-beyân, vr. 160a, 161a, 177a; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Kānunnâme (MTM, I/3 [1331] içinde), s. 520; Râşid, Târih, V, 123; Çelebizâde Âsim, Târih, İstanbul 1282, s. 169, 266, 379, 465; Subhî, Târih, vr. 122; Çeşmîzâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1959, s. 20-21; Vâsıf, Târih, I, 33-34; a.e. (İlgürel), s. 117-118; D'Ohsson, Tableau général, VII, 191-201; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, II, 90; Lutfî, Târih, V, 114; VIII, 155-156; Mehmed Süreyya, Nuhbetü'l-vekāyi', İstanbul, ts., s. 21-22; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 68-71; Hammer-Purgstall, "XVIII nci Asırda Osmanlı İmparatorluğunda Devlet Teşkilâtı ve Bâbı-Âlî" (trc. Halit İlteber), İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, VII/2-3, İstanbul 1941, s. 585-586; Pakalın, I, 695; Bekir Kütükoğlu, "Vekāyinüvis", İA, XIII, 272; Cengiz Orhonlu, "Khwādjegān-ı Dīwān-ı Hümāyūn", EI$^{2}$ (İng.), IV, 908-909.

Mehmet İpşirli

# HÂCEGÂN

(خواجگان)

XII-XV. yüzyıllarda Mâverâünnehir'de faaliyet gösteren ve Orta Asya sûfîliğinin gelişmesinde önemli rol oynayan bir tarikat.

Müteahhir Nakşibendî müellifleri, Hz. Ebû Bekir'le başlattıkları Nakşibendî silsilesinin Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848 [?]) zamanına kadar Bekriyye, Hâce Yûsuf el-Hemedânî'nin (ö. 535/1140) zamanına kadar Bâyezîd'in Tayfûr lakabına nisbetle Tayfûriyye, Hemedânî'den Hâce Bahâeddin Nakşibend'in (ö. 791/1389) zamanına kadar Hâcegân tarikatı ve ondan itibaren de Nakşibendiyye adını aldığını kaydederler (Seyyid Hasib Üsküdârî, vr. 28b). Silsilenin bu şekilde dönemlere bölünmesi doğru kabul edilirse Merv'deki hankahı "Horasan Kâbesi" olarak tanınan Yûsuf el-Hemedânî'yi Hâcegân'ın ilki saymak gerekir. Nitekim silsilede "hâce" lakabını taşıyan ilk sûfî de odur. Daha yaygın bir görüşe göre Hâcegân tarikatının gerçek kurucusu, Yûsuf el-Hemedânî'nin tayin ettiği dört halifenin dördüncüsü olan ve "ser-silsile-i Hâcegân" lakabıyla anılan Abdülhâlịk-ı Gucdüvânî'dir.

Yûsuf el-Hemedânî'nin Buhara'da faaliyet gösteren ilk iki halifesi Hâce Abdullah-ı Berkî ve Hâce Hasan-ı Endâkī'nin halife bıraktıklarına dair bilgi yoktur. Yûsuf el-Hemedânî'nin üçüncü halifesi ve Yeseviyye'nin kurucusu Hâce Ahmed Yesevî'nin halifeleriyle kurduğu tarikata mensup olanların "hâce" yerine "ata" lakabını taşıdıklarına bakarak bunların Hâcegân silsilesinden ayrıldıklarını söylemek mümkündür. Öte yandan Yesevîliğin daha ziyade Orta Asya göçebe Türk kavimleri arasında, Hâcegân'ın ise Mâverâünnehir'in Buhara gibi eski kültür merkezlerinde Farsça konuşan şehirliler arasında yaygınlık kazandığı söylenebilir.

Hâcegân tarikatının sonradan Nakşibendîliğin mânevî yönünü de tayin eden sekiz prensibi Gucdüvânî tarafından ortaya konulmuştur. "Kelimât-ı kudsiyye" diye meşhur olan bu prensipler şunlardır: 1. Hûş der-dem. Dervişin aldığı her nefeste gafletten kaçınması, Hakk'ı unutmaması. 2.

Nazar ber-kadem. Yürürken gaflete sebep olacak herhangi bir şeyi görmemesi için gözünü ayağına dikmesi. 3. Sefer der-vatan. Lüzumsuz seyahatlerden vazgeçip kendini beşerî sıfatlardan ilâhî sıfatlara ulaştıracak olan iç âlemindeki yolculuğa yönelmesi. 4. Halvet der-encümen. Sûrette ve zâhirde halk içinde bulunurken mânen ve bâtınen Hak ile beraber olması. 5. Yâdkerd. Diliyle veya gönlüyle Hakk'ı zikretmesi. 6. Bâzgeşt. Zikir yaparken kelime-i tevhidin ardından, "İlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî" (Allahım! Maksadım sensin, gayem senin rızânı kazanmaktır) cümlesini tekrarlaması. 7. Nigâhdâşt. Kelime-i tevhidi söylerken aklından bütün yersiz düşünceleri atması. 8. Yâddâşt. Her zaman Hak'tan âgâh olması. İlk yedi prensibin hedefinin bu sonuncusunu gerçekleştirmek olduğu söylenir. Bu prensipler, büyük bir ihtimalle Hâce Bahâeddin tarafından ortaya konan üç prensiple (vukūf-ı zamânî, vukūf-i adedî, vukūf-i kalbî) tamamlanmıştır (Sâfî, s. 20-28).

Nakşibendî geleneğine göre Gucdüvânî, Yûsuf el-Hemedânî'ye uyarak Hâce Ahmed Sıddîk, Hâce Evliyâ-ı Kebîr (Kelân), Hâce Habbâz Buhârî ve Hâce Ârif-i Rîvgerî adlı dört halife bırakmıştır. Bunların dördü de mürid yetiştirdiği halde tarikatın devamını Ârif-i Rîvgerî sağlamıştır. Rîvgerî'den sonra Hâcegân silsilesi, sırayla Hâce Mahmud İncîrfağnevî (ö. 715/1315-16 [?]), Kübreviyye tarikatının büyüklerinden Alâüddevle-i Simnânî ile ilişkisi bulunan Hâce Ali Râmîtenî, Hâce Muhammed Baba Semmâsî ve Hâce Bahâeddin Nakşibend'in asıl mürşidi olan Emîr Külâl ile (ö. 772/1370) devam eder (Muhammed b. Hüseyin Kazvînî, vr. 9b-12a). Bunlardan sadece Râmîtenîye Risâle-i Ḥażret-i ʿAzîzân adlı bir eser atfedilmektedir. Hakkında bir menâkıbnâme bulunan Emîr Külâl'den başka Hâcegân silsilesinde adı geçen sûfîlerin hayatları ve faaliyetleri hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur.

Hâcegân şeyhlerinin benimsediği zikir metotlarının bir bütünlük arzetmediği söylenebilir. Hemedânî zikri cehrî yaptığı halde halifesi Gucdüvânî, Hâce Hızır'dan öğrendiği hafî zikri benimsemiş ve halifelerine bu metodu telkin etmiştir. Ancak Ali Râmîtenî tekrar cehrî zikir usulünü getirmiş ve Emîr Külâl zamanına kadar bütün Hâcegân cehrî zikir metodunu uygulamıştır. Hâce Bahâeddin Nakşibend, Gucdüvânî'nin ruhaniyetinden hafî zikir yolunu öğrenince cehri zikri tamamen bırakmıştır. Onun kesin bir şekilde hafî zikir yolunu seçmesiyle müntesip bulunduğu

silsilenin yeni bir döneme girdiği ve Nakşibendiyye tarikatının doğuşunda tayin edici bir rol oynadığı söylenebilir.

Hâce Ubeydullah Ahrâr (ö. 895/1490) gibi bazı Orta Asya Nakşibendî şeyhleri Hâce lakabını kullanmaya devam etmişlerse de Hâcegân, Nakşibendîlik'ten ayrı bir tarikat olarak Emîr Külâl'in Bahâeddin Nakşibend dışındaki diğer halifeleriyle ancak iki üç nesil kadar varlığını sürdürebilmiş, daha sonra Nakşibendîliğin içinde erimiştir. Molla Câmî'nin Nakşibendî yolunu anlatan risâlesine Serrişte-i Ṭarîḳ-ı Ḫ̮âcegân adını vermesi, Nakşibendî tarikatının mânevî ecdadına bir saygı ifadesi olarak değerlendirilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ali Râmîtenî, Risâle-i Ḥażret-i ʿAzîzân (Muhammed Bâkır b. Muhammed Ali, Maḳāmât-ı Şâh-ı Naḳşibend içinde), Buhara 1328/1910, s. 25-36; Mevlânâ Şehâbeddin, Menâkıb-ı Emîr Külâl-i Sûhârî, Tavşanlı Zeytinoğlu Ktp., nr. 169; Câmî, Nefeḥât (nşr. Mahmûd-ı Âbidî), Tahran 1370 hş./1991, s. 380-388; a.mlf., Serrişte-i Ṭarîḳ-i Ḫ̮âcegân (nşr. Abdülhay Habîbî), Kâbil 1343 hş./1964; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 409-415; Sâfî, Reşeḥât, Taşkent 1911, s. 18-54; Muhammed b. Hüseyin el-Kazvînî, Silsilenâme-i Ḫ̮âcegân-ı Naḳşibend, Bibliothèque Nationale, supplément persan, nr. 1418; Seyyid Hasib Üsküdârî, Menâkıb-ı Şeyh Mehmed Emin Tokadî, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şerʿiyye, nr. 1103; M. Fuad Köprülü, "Hâce", İA, V/1, s. 24.

Hamid Algar

# HÂCER

(هاجر)

Hz. İbrâhim'in eşi ve Hz. İsmâil'in annesi.

İbrânîce'de Hagar olarak geçen Hâcer kelimesinin anlamı "kaçma, kaçış"tır. Grekçe'de Ağar, Arapça'da hem Âcer hem de Hâcer şeklinde yer almaktadır. Bütün Buhârî nüshalarında Âcer diye kaydedilen kelime Hâcer olarak meşhur olmuştur (Aynî, X, 16; Tecrid Tercemesi, VI, 520).

Arapça olmayan Âcer'in kökü bilinmemektedir (Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "ecr" md.). Hâcer ise "terketmek, hicret etmek; şirkten uzaklaşmak; emsalinden üstün olmak" mânalarına gelen hecr köküne ait olabileceği gibi Güney Arabistan'da bir yerleşim merkezi olan Hecer'le de alâkalı olduğu düşünülmektedir (a.g.e., "hcr" md; EJd., VII, 1075).

Kur'ân-ı Kerîm'de kendisinden söz edilmeyen Hâcer Tevrat'a göre Mısırlı bir câriyedir (Tekvîn, 16/1). Hz. İbrâhim ve eşi Sâre, Ken'ân diyarında (Filistin) kıtlık olunca bir süre kalmak için Mısır'a giderler. Mısır'a vardıklarında Firavun Sâre'nin güzelliğini duyup onu sarayına aldırır. Karşılığında da Hz. İbrâhim'e çeşitli hayvanlarla köle ve câriyeler verir. Firavun Sâre'ye yaklaşmak ister, fakat Rab tarafından cezalandırılır. Sâre'nin Hz. İbrâhim'in eşi olduğunu ve onların sıradan insanlar olmadıklarını anlayan Firavun Sâre'yi geri gönderdiği gibi daha önce verdiklerini de almaz (Tekvîn, 12/10-20). Tevrat'ta açıkça belirtilmemekle birlikte Hâcer de Hz. İbrâhim'e verilen câriyeler arasında bulunmalıdır (DB, I/1, s. 262).

Yine Tevrat'a göre uzun süre çocuğu olmayan Sâre, dönemin kuralları gereğince neslin devamı için Hâcer'i ikinci eş olarak kocasına takdim eder. Hâcer hamile kalınca Sâre'ye karşı tavrı değişir; Sâre de ona kötü davranır ve kaçmak zorunda bırakır. Şur yolunda bir çeşme başında Hâcer'i bulan Rabb'in meleği hanımına geri dönmesini söyler ve, "Senin zürriyetini çoğalttıkça çoğaltacağım ve çokluğundan sayılmayacaktır. İşte sen gebesin

ve bir oğul doğuracaksın, onun adını İsmâil koyacaksın" diyerek müjde verir (Tekvîn, 16/1-14). Bunun üzerine geri dönen Hâcer'den Hz. İsmâil dünyaya gelir (Tekvîn, 16/15-16).

Hz. İbrâhim 100, oğlu İsmâil on dört yaşında iken Sâre İshak'ı dünyaya getirir. İshak'ın sütten kesilmesi münasebetiyle verilen ziyafet sırasında İsmâil İshak'a gülünce Sâre kızar ve Hz. İbrâhim'e, "Bu câriyeyi ve oğlunu dışarı at; çünkü bu câriyenin oğlu benim oğlumla, İshak'la beraber mirasçı olmayacaktır" diyerek onları kovmasını ister. Hz. İbrâhim ise bunu doğru bulmaz; ancak Allah da aynı şeyi emredince ekmekle su tulumunu Hâcer'in omuzuna yükler, çocuğu da yanına verip gönderir. Hâcer oğluyla birlikte Be-er-şeba çölüne gider. Su tükenince çocuğu bir çalı dibine atar; onun ölümünü görmemek için de bir ok atımı mesafeye giderek ağlamaya başlar. Çocuğun sesini işiten Rabb'in meleği Hâcer'e seslenerek korkmamasını söyler. Allah Hâcer'in gözlerini açar ve bir su kuyusu görür. Kuyudan su çekerek çocuğa içirir. Daha sonra Paran çölüne yerleşen Hâcer oğlu büyüyünce ona Mısırlı bir kadın alır (Tekvîn, 21/1-21). Tevrat'ta Hâcer'in daha sonraki hayatı ve ölümüyle ilgili bilgi yoktur. Tevrat tefsirlerinde ise Hâcer Firavun'un kızı olarak gösterilir. Firavun, sarayında Sâre'ye gösterilen hürmeti görünce, "Kızım başkasının evinde hanımefendi olacağına bu sarayda hizmetçi olsun" diyerek kızı Hâcer'i Sâre'ye verir. Hâcer çocuk sahibi olur olmaz, "Hanımefendim aslında dışarıdan göründüğü gibi değildir. Takvâ sahibi imiş gibi görünür, ancak sırf güzelliği bozulmasın diye hamilelikten uzak durmuştur" diyerek gıybetini yapar. Bunun üzerine Sâre durumu Hz. İbrâhim'e anlatıp onun karşı çıkmasına rağmen hamile olan Hâcer'e ağır köle işleri yaptırır. Hâcer, Sâre'nin baskısı üzerine evden kaçınca dört veya beş melek kendisine görünür; ancak Hz. İbrâhim'in evinde bu semavî varlıkları görmeye alışkın olduğu için ürkmez.

Tevrat'ta Hâcer'le ilgili bilgiler iki ayrı yerde nakledilmekte (Tekvîn, 16/1-16, 21/1-21) ve bu iki anlatımda ortak noktalar bulunmaktadır. Her iki metinde de Hâcer'in uzaklaştırılması veya kaçışı (Tekvîn, 16/6, 21/14), kendisine müjde veren bir melekle karşılaşması (Tekvîn, 16/7-12, 21/17-18) ve bir su kaynağının ortaya çıkışı (Tekvîn, 16/14, 21/19) söz konusudur. Kitâb-ı Mukaddesle ilgili tenkit çalışmalarında, Tevrat'ta Hâcer'in anlatıldığı bölümlerden Tekvîn, 16/1b-2, 4-14'ün Yahvist; Tekvîn, 16/1a, 3, 15-16'nın Ruhban ve 21/8-21'in Elohist metin olduğu, 16/9'un ise her iki

anlatımı birbirine bağlayıp uzlaştırmayı amaçlayan, daha sonraki dönemlere ait bir redaksiyon ürünü olduğu ileri sürülmektedir (EJd., VII, 1075).

Tevrat'a göre İshak'ın doğumu sırasında İsmâil'in on dört yaşına bastığı ve sürgün olayının İshak'ın sütten kesilmesinden sonra vuku bulduğu dikkate alındığında bu olay sırasında İsmâil'in on beş veya on altı yaşında olması gerekir. Halbuki Tevrat'ın sürgün hadisesini anlatan bölümünün İsmâil'le ilgili ifadeleri onun en çok beş altı yaşlarında bir çocuk olduğu kanaatini vermektedir. Bu durum metin tenkidi bakımından Tevrat'ta izahı güç bir meseledir.

İslâmî kaynaklarda Hâcer'in Mısırlı ve Kıbt krallarından birinin kızı olduğu belirtilir. Babasının Menfis halkından ve oranın kralı bulunduğu nakledildiği gibi, Hâcer'in Hz. İbrâhim'in Mısır'a varışında iş başında bulunan firavunun câriyelerinden olduğu da rivayet edilmektedir (Taberî, I, 245). Onun Ümmülarab'dan (Ümmülarîk) veya Yâḳ denilen köyden yahut Nil yakınındaki Ensına kasabasının bir köyünden olduğu da rivayet edilmektedir (İbn Hişâm, I, 6; Aynî, X, 16). Ebû Hüreyre'den nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber, İbrâhim'in eşi Sâre ile birlikte zalim bir hükümdarın hüküm sürdüğü bir şehre geldiklerini, hükümdarın Sâre'ye göz koyduğunu, fakat Allah'ın onu koruduğunu, sonunda da bu melikin Sâre ile birlikte Hâcer'i de kendisine vererek geri gönderdiğini bildirmektedir (Buhârî, "Büyûʿ", 100; "Hibe", 28, 36). Diğer taraftan Resûl-i Ekrem şöyle buyurmuştur: "Mısır'ı fethettiğinizde halkına iyi davranın; çünkü onlara karşı ahdimiz ve onların bizimle akrabalığı vardır" (Müsned, V, 174; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 227).

Sâre ile evlenen İbrâhim'in uzun süre çocuğu olmamıştı. Bundan dolayı zaman zaman Allah'a yalvarmış ve, "Rabbim bana sâlihlerden olacak bir evlât ver!" (es-Sâffât 37/100) şeklinde dua etmiştir. Sâre kocasının evlât hasreti çekmesine üzülmüş ve ona Mısır'dan getirdiği câriyesi Hâcer'i ikinci eş olarak takdim etmiştir. Bu evlilikten İsmâil dünyaya gelmiş, fakat Sâre onun doğumundan sonra Hâcer'i kıskanmaya başlamış, bir müddet sonra da kocasından Hâcer'i ve oğlunu evden uzaklaştırmasını istemiştir. Bunun üzerine bir süre tereddüt gösteren İbrâhim, Allah'tan aldığı emir üzerine Hâcer ile oğlunu evden uzaklaştırmış ve onları Mekke'ye Kâbe'nin bulunduğu yere götürmüştür. O sırada tamamen ıssız olan Mekke'nin

kupkuru vadisine getirilen Hâcer İbrâhim'e, "Bizi hiçbir ekinin bitmediği ve kimsenin yaşamadığı bu vadiye bırakıp gidecek misin?" diye sormuş, İbrâhim de bunu Allah'ın emriyle yaptığını ve böyle yapmaya mecbur olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte oğlunu ve karısını bu ıssız yerde âdeta ölüme terketmek İbrâhim'e çok zor gelmiş ve Allah'a şöyle dua etmiştir: "Ey rabbimiz, ey sahibimiz! Namazı dosdoğru kılmaları için ben neslimden bir kısmını senin Beytülharâm'ının (Kâbe) yanında ziraat yapılmayan bir vadiye yerleştirdim. Sen de insanlardan bir kısmının gönlünü onlara meylettir ve çeşitli meyvelerle onları besle ki sana şükretsinler" (İbrâhim 14/37).

Hâcer, ıssız Mekke vadisinde İbrâhim'in bırakmış olduğu az miktardaki su ve

erzakın tükenmesi üzerine İsmâil'in susuzluktan ölmesinden korkarak telâşlanmış, çaresizlikten Safâ ile Merve tepeleri arasında yedi defa gidip gelmiş, bu sırada oğlunun bulunduğu yerden zemzem suyunun çıktığını görmüş ve bu vadide kendisine su ihsan eden Allah'a şükretmiştir. Hz. Peygamber, "Allah İsmâil'in annesine rahmet etsin. Eğer suyun önünü kapamasaydı zemzem akıp giden bir ırmak olurdu" demiştir (Müsned, I, 347; Buhârî, "Enbiyâʾ", 9).

İsmâil'in büyümesinden sonra Allah'ın İbrâhim'den onu kurban etmesini istemesi ve İbrâhim'in bu emri yerine getirmeye çalışması üzerine şeytan tarafından iğvâ edilmek istenen Hâcer durumu tevekkülle karşılayarak şeytanın iğvâsına kapılmamış, İsmail'in kurban edilmek istenmesine rızâ göstermiştir.

Hâcer çevreden gelenlerle beraber Mekke'de yaşamış, orayı imar etmiş ve doksan yaşında vefat ederek Hicr'e defnedilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “ecr”, “hcr” md.leri; Müsned, I, 347; V, 174; Buhârî, “Büyûʿ”, 100, “Hibe”, 28, 36, “Enbiyâʾ”, 9; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 227; İbn İshak, es-Sîre, s. 77; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 6-8, 296; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 56-67; Yaʻkūbî, Târîḫ, I, 24-25; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 32; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 245-250; Mesʻûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 57; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 102-106; Saʻlebî, ʿArâʾisü’l-mecâlis, s. 61-63; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1966, I, 151-157; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1967, I, 653; Tecrid Tercemesi, VI, 520; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, X, 16; Zekî Şenûde, Târîḫu’l-Aḳbat, Kahire 1973, II, 6-7; M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr., Ḳaṣaṣü’l-Ḳurʾân, Kahire 1984, s. 56-60; Şaban Kuzgun, İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrâhim ve Hanifilik, Ankara 1985, s. 68-70; M. Newman, “Hagar”, IDB, II, 508-509; M. Friedberg - E. E. Halevy, “Hagar”, EJd., VII, 1074-1076; E. Mangenot, “Agar”, DB, I/1, s. 262-263.

Şaban Kuzgun

# HACERÜLESVED

(الحجر الأسود)

Kâbe’nin güneydoğu köşesine tavafın başlangıç noktasını belirlemek amacıyla yerleştirilen taş.

el-Hacerü’l-esved terkibi Arapça’da “siyah taş” anlamına gelir. Yerden 1,5 m. kadar yükseklikte bulunan, yaklaşık 30 cm. çapında ve yumurta biçimindeki bu taşın siyaha yakın koyu kırmızı renkte olması sebebiyle böyle adlandırıldığı anlaşılmaktadır.

Kaynaklar, Hacerülesved’in Hz. İbrâhim tarafından Kâbe’nin inşası esnasında tavafın başlangıç noktasını belirlemek amacıyla yerleştirildiği konusunda ittifak etmekle birlikte bu taşın menşei, tarihçesi ve mahiyeti hakkında, birçoğu zayıf isnatlara dayanan, bazıları aynı zamanda sembolik bir anlam taşıyan çeşitli rivayetler nakledilmiştir (Ezrakī, I, 62-66, 322-329; Fâkihî, I, 81-97; Süheylî, II, 270-275). Bu rivayetlerde umumiyetle Hacerülesved’in cennetten indirildiği, Nûh tûfanı sırasında Ebû Kubeys dağında korunduğu ve Hz. İbrâhim’in Kâbe’yi inşası esnasında oradan getirilerek yerine konulduğu ifade edilmektedir.

İslâmiyet’ten önce Araplar’ın Hacerülesved’e ayrı bir önem ve kutsiyet atfetmeleri ve onu âdeta Kâbe’nin kutsiyetinin sembolü saymaları, bu taşın Hz. İbrâhim’den itibaren devam edegelen hac ve tavaf ibadetinin önemli bir öğesi olmasının yanı sıra bu dönemde Araplar arasında özellikle taşlara ve bu taşlardan yapılmış putlara tapınma âdetiyle de bağlantılı olmalıdır. Nitekim bu husus bir kısım Batılı araştırmacıyı, Hacerülesved’in Araplar’ın eski bir putundan arta kalan bir parça olabileceği tarzında yanlış bir kanaate sevketmiştir (Cevâd Ali, VI, 436-437).

Kâbe’nin zaman içinde sel ve yangın gibi çeşitli âfetlere, ayrıca insanların saldırılarına mâruz kalmasının sonucunda Hacerülesved’de bazı hasarlar ve parçalanmalar meydana gelmiş, ancak her defasında bu parçalar büyük bir titizlikle yerlerine yapıştırılarak korunmaya çalışılmıştır. İslâm’dan önceki

dönemde Huzâalılar tarafından Mekke'den çıkarılan Cürhümlüler'in sakladığı Hacerülesved, uzun süren aramalardan sonra bulunarak tekrar yerine konmuştur. Hz. Muhammed henüz otuz beş yaşında iken Kâbe'nin Kureyşliler tarafından yeniden inşası sırasında Hacerülesved'in yerine yerleştirilmesi hususunda kabileler arasında anlaşmazlık çıkmış, bu şerefli görevi hiçbir kabile diğerine bırakmak istememişti. Bunun üzerine Kureyşliler'in en yaşlısı Ebû Ümeyye b. Mugīre'nin teklifiyle belirlenen bir yöntem sonunda hakem kabul edilen Hz. Muhammed, Hacerülesved'i bir örtü içine koyarak bütün kabile reislerinin iştirakiyle kaldırmış, yerleştirileceği yerin hizasına gelince de bizzat kendisi bu görevi yerine getirmişti. Abdullah b. Zübeyr döneminde (683-692) çıkan bir yangında üç parçaya ayrılan Hacerülesved, parçaları birbirine yapıştırılarak gümüş bir mahfaza içine alınmış, daha sonra yıpranan bu mahfaza 189 (805) yılında Hârûnürreşîd tarafından takviye ettirilmiştir. 317'de (930) Karmatî lideri Ebû Tâhir el-Cennâbî Mekke'de yaptığı katliam ve yağma sırasında Hacerülesved'i yerinden sökerek Hecer'e götürmüştür. Böylece Kâbe uzun bir süre Hacerülesved'siz kalmış, ancak hacılar tavaf esnasında Hacerülesved mevcutmuş gibi bulunduğu yeri istilâm ederek (aş.bk.) tavaflarını yapmışlardır. Nihayet bir rivayete göre Fâtımî Halifesi Mansûr-Billâh'ın emriyle, diğer bir rivayete göre ise Abbâsî Halifesi Mutî'-Lillâh'ın 30.000 dinar fidye ödemesi üzerine Hacerülesved Mekke'ye getirilerek (339/950-51) yerine yerleştirilmiş ve gümüş mahfazası tamir edilerek yenilenmiştir. Daha sonra Hacerülesved'i çalma veya ondan bir parça koparma yönünde birçok teşebbüs olmuşsa da bunlar engellenmiş veya koparılan parçalar özenle yerine monte edilmiştir. Bu taşa ait küçük bir parça Kanûnî Sultan Süleyman döneminde bir hadım ağası tarafından İstanbul'a getirilmiş ve türbe kapısının üst tarafına konulmuştur (Mahmud Esad, s, 326). İbrâhim Rifat Paşa'nın naklettiğine göre Hacerülesved 1290'da (1873), ortasında 27 cm. çapında yuvarlak bir açıklığın bulunduğu gümüş bir mahfaza içine alınmış olup (Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, I, 264) bu açıklık sayesinde taşa dokunulmasına imkân sağlanmıştır. 1932 yılında bir Afganlı Hacerülesved'den bir parça koparmış, ancak yakalanarak idam edilmiştir.

Hanefî mezhebine ve İmam Mâlik'e göre tavafa Hacerülesved'den başlanması sünnet, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleriyle Hanefî fakihi Muhammed b. Hasan'a göre ise şarttır. Birinci grup, Kur'ân-ı Kerîm'de hac

ve tavaftan söz eden âyetlerde (meselâ bk. el-Bakara 2/125, 158; el-Hac 22/29) bu yönde bir hükmün bulunmayışından hareket ederken ikinci gruptaki fakihler bu konuda, Hz. Peygamber'in hac ibadetinin kendisinin yaptığı gibi yapılması yönündeki genel emrini (Müsned, III, 318; Müslim, "Ḥac", 310) esas alırlar.

Fakihler, Resûl-i Ekrem ve ashaptan rivayet edilen uygulamalara dayanarak (Buhârî, "Ḥac", 60; Müslim, "Ḥac", 249-250; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 46) tavaf sırasında Hacerülesved'i sünnete uygun şekilde ziyaret etmenin (istilâm) ona el ile dokunup öpmekle gerçekleştiği konusunda görüş birliği içindedir. Hacerülesved'i istilâm ederken tekbir getirilmesi de aynı gerekçe ile (Buhârî, "Ḥac", 62) müstehap sayılmıştır. Fakihlerin çoğunluğuna göre, tavafın her şavtında yapılan istilâm esnasında tekbir getirilirken eller havaya kaldırılır, Mâlikî mezhebine göre ise bu gerekli değildir. Öpme veya el ile dokunma suretiyle istilâm etme imkânı bulunamadığı veya bunun zor olduğu durumlarda uzaktan işaret ederek istilâm yapılabilir. Bunu yaparken avuç içleri Hacerülesved'e doğru kaldırılır ve sanki taşa dokunuyormuş gibi hafifçe hareket ettirilir. Bu hareketin ardından tekbir getirilerek avuç içi öpülür.

Tavafta izdiham olduğu zaman Hacerülesved'in öpülmesi veya ona dokunulması için başkalarına eziyet edilmemesi gerekir. Bu durumda uzaktan işaretle istilâm etmek daha uygundur. Çünkü Hacerülesved'e dokunmak sünnet, başkalarına zarar vermekten kaçınmak ise vâciptir. Nitekim Hz. Peygamber, Vedâ haccının tavafında Hacerülesved'i elindeki değnekle işaret ederek istilâm ettiği gibi (Buhârî, "Ḥac", 58; Müslim, "Ḥac", 254) Hz. Ömer'i de insanlara eziyetten sakınarak uzaktan istilâm konusunda uyarmıştır (Müsned, I, 28).

Tavaf eden kişi Hacerülesved'i istilâm sırasında herhangi bir dua okuyabilir. Ancak Resûl-i Ekrem'den ve ashaptan gelen bazı rivayetlere (bk. Fâkihî, 1, 97-110; Beyhakī, V, 79; Heysemî, III, 239-240) dayanan fakihlerin çoğunluğuna göre şu duanın okunması müstehaptır (Mv.F, XVII, 107): Bismillâhi va'llāhü ekber. Allâhümme îmânen bike ve tasdîkan bi-kitâbike ve vefâen bi-ahdike ve'ttibâan li-sünneti nebiyyike Muhammedin sallallāhu aleyhi ve sellem (بسم الله والله أكبر. اللهمّ إيماناً بك وتصديقاً بكتابك ووفاءً بعهدك واتباعاً لسنّة نبيك محمّدٍ صلى الله عليه وسلم "Allah'ın adıyla. Allah en büyüktür. Allahım! Sana

inanmamın, kitabını tasdik etmemin, ahdine vefa göstermemin ve peygamberin Muhammed'in sünnetine uymamın bir işareti olarak [Hacerülesved'i istilâm ediyorum]").

Tavafta başlama noktasını gösterme şeklindeki pratik faydası yanında Hacerülesved'in bir de sembolik anlamı olup kaynaklarda bununla ilgili birçok rivayete yer verilir. Hz. Ali'den nakledildiğine göre Hacerülesved, bezm-i elestte Allah'ın bütün insanlardan kendisini rab olarak tanımaları yönünde aldığı sözü (bk. el-A'râf 7/172) içinde taşımakta olup ondan, bu ahde vefa gösterenler lehinde kıyamet günü şahitlikte bulunması istenecektir (Ezrakī, I, 324; Süheylî, II, 273). İbn Abbas'tan rivayet edilen bir hadiste, Allah'ın kıyamet günü Hacerülesved'i getireceği ve onun da hak üzere kendisini istilâm edenlere şahitlikte bulunacağı belirtilmiştir (İbn Mâce, "Menâsik", 27; Tirmizî, "Ḥac", 113). Diğer bir hadiste de, "Hacerülesved'e dokunan kimse rahmanın eline dokunmuş gibidir" denilmiştir (İbn Mâce, "Menâsik", 32; Muttakī el-Hindî, XII, 219). Kütüb-i Sitte dışındaki bazı hadis kitaplarında Hacerülesved'in yeryüzünde Allah'ın sağ eli olduğu, onun vasıtasıyla kulları ile musafaha ettiği, Hacerülesved'e dokunanın Allah'la biat etmiş olacağı (Heysemî, III, 242; Müttakī el-Hindî, XII, 215, 217), Hacerülesved ve Rüknülyemânî'nin ahde vefa üzere kendilerini istilâm edenlere kıyamet günü şahitlik edeceği (Heysemî, III, 242; Müttakī el-Hindî, XII, 219) şeklinde birtakım rivayetler yer almaktadır. Bir kısmı zayıf senedlere dayanan (Fâkihî, I, 81-97, nâşirin notları) bu rivayetlerin genelde hac, umre ve tavaf ibadetlerinin önemini, bu arada Hacerülesved'in temsilî anlamını vurgulamaya yönelik ifadeler olarak yorumlanması daha isabetli görülmektedir. Hacerülesved istilâm edilirken okunan duada da onun bu sembolik anlamına işaret vardır (Fâkihî, I, 85; Süheylî, II, 273). Süheylî, aslında beyaz olan Hacerülesved'in işlenen günahlar yüzünden karardığına dair hadisi (Müsned, I, 307, 329, 373; Tirmizî, "Ḥac", 49) yorumlarken Hacerülesved'de saklı ahdin insanın tevhide dayanan aslî fıtratı olduğunu, her insanın bu ahd ve fıtrat üzere doğduğunu belirtir ve Hacerülesved'in kararması ile, ahde ve fıtrata aykırı davrananların bu ahdin mahalli olan kalplerinin kararması arasındaki benzerliğe dikkat çeker (er-Ravżü'l-ünüf, II, 275). Hacerülesved'in Kâbe'de meydana gelen yangınlar (Ezrakī, 1, 65) veya Câhiliye devrinde müşriklerin sürdükleri kan sebebiyle (Fâkihî, 1, 92; Fâsî, I, 315) karardığına dair görüşler de bulunmaktadır.

Abdullah b. Ömer'in naklettiğine göre Hz. Peygamber bir defasında dudaklarını Hacerülesved'in üzerine koyarak uzun süre ağlamış, daha sonra dönüp Ömer'in de ağladığını görünce şöyle demiştir: "Ey Ömer! Göz yaşları burada dökülür" (İbn Mâce, "Menâsik", 27). Hz. Ömer'in de Hacerülesved'le ilgili olarak, "Allah'a andolsun ki senin zarar veya fayda vermeyen bir taş olduğunu biliyorum; eğer Resûlullah'ı seni istilâm ediyor görmeseydim ben de seni istilâm etmezdim" dediği bilinmektedir (Buhârî, "Ḥac", 57; Müslim, "Ḥac", 249-250). Diğer bir rivayette ise Hz. Ömer'in Hacerülesved'i öptüğü ve, "Resûlullah'ı seni öperken görmeseydim seni öpmezdim" dediği kaydedilmektedir (Buhârî, "Ḥac", 60). Hz. Ömer bu sözü, insanların putlara tapmaktan yeni kurtuldukları bir dönemde Hacerülesved'i istilâmı putperestlikle karıştırmalarını önlemek ve bu iki davranışın mahiyet ve gaye bakımından birbirinden farklı olduğunu anlatmak için söylemiş olmalıdır (Muhibbüddin et-Taberî, s. 281). Tavaf esnasında Hacerülesved'e dokunulması ve onun öpülmesi yönündeki rivayetlerden, bu taşın kutsallığı veya Kâbe'nin kutsiyetini temsil ettiği şeklinde bir sonuç çıkarmak ve bu uygulamayı bizzat Hacerülesved'e karşı bir saygı ifadesi olarak görmek doğru değildir. Hac ibadetindeki birçok şekil ve merasim gibi bunun da Hz. İbrâhim'in ve Resûl-i Ekrem'in

hâtırasını canlandırma, haccı önemsemeyi ve Allah'ın bu konudaki emrine boyun eğmeyi vurgulama, kulluk ve itaat gibi ruhî ve derunî halleri zâhirî bazı davranışlarla ifade etme gibi sembolik ve taabbüdî bir anlam taşıdığı söylenebilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 28, 307, 329, 373; III, 318; Buhârî, "Ḥac", 57-60, 62; Müslim, "Ḥac", 249-250, 253, 254, 310; İbn Mâce, "Menâsik", 27, 32; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 46; Tırmizî, "Ḥac", 49, 113; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 209-210; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 145-147; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 62-66, 322-335; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Dihîş), Mekke 1407/1986, I, 81-149; Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, V, 79; Serahsî, el-

Mebsûṭ, IV, 49; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, II, 270-275; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, IV, 51; İbn Kudâme, el-Muġnî, III, 383-385; Nevevî, el-Mecmûʿ, VIII, 32-36; a.mlf., Şerḥu Müslim, IX, 16; Muhibbüddin et-Taberî, el-Ḳırâʾ li-ḳāṣidi ümmi'l-ḳurâ, Kahire 1970, s. 278-296, 307-308; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, I, 314-316; XXV, 296-304; Tücîbî, Müstefâdü'r-riḥle ve'l-iġtirâb (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Tunus 1395/1975, s. 271-276; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, III, 239-243; Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm bi-aḫbâri'l-beledi'l-ḥarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1985, I, 309-316; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, VIII, 82, 100; Muttakī el-Hindî, Kenzül-ʿummâl, XII, 214-219; Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1984, III, 280-285; Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, II, 325-326; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 13-14, 54-55; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtül-Haremeyn, I, 82-83, 132-134, 264, 304-305; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 54; VI, 436-437; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1973, II, 136-141; Mahmud Esad, İslâm Tarihi, s. 111, 325-326, 330-331, 394-395; Esedî, İḫbâru'l-kirâm bi-aḫbâri'l-Mescidi'l-Ḥarâm (nşr. Hâfız Gulâm Mustafa), Kahire 1405/1985, s. 60-114; Hüseyin b. Mahmûd Saîd Abdülganî, Irşâdü's-sârî ilâ menâsiki'l-Molla ʿAlî el-Ḳārî, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), s. 89-90; Saîd Bekdâş, Faḍlü'l-Ḥaceri'l-esved ve maḳāmi İbrâhîm ve ẕikru târîḫihimâ ve aḥkâmi-hime'l-fıḳhiyye ve mâ yeteʿallaḳu bihimâ, Medine 1416/1996; A. J. Wensinck, "Kâbe", İA, VI, 6; "el-Ḥacerü'l-esved", Mv.F, XVII, 104-108; "İstilâm", a.e., IV, 83-84; "Ṭavâf", a.e., XXIX, 129-130.

Salim Öğüt

# HÂCET

(bk. İHTİYAÇ).

# HÂCET NAMAZI

Bir ihtiyacın giderilmesi veya arzulanan bir hususun yerine gelmesi için kılınan namaz.

Sözlükte “ihtiyaç duyulan şey” anlamına gelen hâcet kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de bu anlamda üç âyette geçmekte (Yûsuf 12/68; Gāfir 40/80; el-Haşr 59/9), ayrıca tekil ve çoğul (hâcât, havâic) olarak hadislerde de yer almaktadır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḥvc” md.).

Dört Sünnî mezhebe ve Ca‘ferîler’e göre müstehap olan hâcet namazının meşruiyetine dair şu hadis zikredilmektedir: “Kimin Allah tarafından veya hemcinsi olan biri tarafından giderilecek bir ihtiyacı varsa usulüne uygun abdest alıp iki rek‘at namaz kılsın, arkasından Allah’a hamdedip Peygamber’e salavat getirsin ve şöyle desin: Halîm ve kerîm olan Allah’tan başka ilâh yoktur. Büyük arşın rabbi olan Allah’ı yüceltir, âlemlerin rabbi olan Allah’a hamdederim. Senden rahmetine ve affına ulaştıracak davranışlarda bulunmayı, her türlü iyiliği elde etmeyi, her türlü günahtan sâlim olmayı diliyorum. Bende bağışlamadığın günah, gidermediğin keder ve karşılamadığın rızâna uygun bir ihtiyaç bırakma, ey merhametlilerin en merhametlisi olan Allah!” (İbn Mâce, “İḳāme”, 189; Tirmizî, “Vitir”, 17; Hâkim, I, 320). Ayrıca Resûl-i Ekrem, yanına gelerek kör olan gözlerinin açılması için dua etmesini isteyen birine usulüne uygun abdest almasını ve iki rek‘at namaz kılıp şöyle dua etmesini söylemiştir: “Allahım! Rahmet peygamberi Muhammed vasıtasıyla senden diliyor ve sana yöneliyorum. Yâ Muhammed! Bu ihtiyacımın giderilmesi için seninle rabbime yöneldim. Allahım, onun hakkımdaki şefaatini kabul et!” (İbn Mâce, “İḳāme”, 189; Tirmizî, “Daʿavât”, 118; Hâkim, I, 313).

Tirmizî, yukarıdaki birinci hadisi naklettikten sonra rivayetin “garîb” olduğunu ve isnadına yönelik tenkitler bulunduğunu kaydeder. Tirmizî şârihi Ebû Bekir İbnü’l-Arabî ise hadisin zayıf kabul edildiğini belirterek Allah’tan bir şey talep edecek kimsenin onu doğrudan isteyebileceğini ifade etmiş, ancak talepten önce sadaka vermesini ve tövbe etmesini öğütlemiştir (ʿÂriżatü’l-aḥveẕî, II, 261-262).

Hâcet namazı için delil gösterilen ikinci hadisin Tirmizî rivayetinde namaz kılma kaydı yoktur. Osman b. Huneyf'ten nakledilen ve Tirmizî'nin "hasen-sahih-garîb" olarak değerlendirdiği bu rivayete göre Hz. Peygamber, kendisine gelen âmâ sahâbîye usulüne uygun abdest alıp dua etmesini öğütlemiş, fakat bunun yanında herhangi bir namazdan söz etmemiştir.

Bu rivayetler yanında diğer farklı bazı rivayetleri de (bk. Heysemî, II, 278-279; Zebîdî, III, 471-472) esas alan mezhepler, hâcet namazının meşruiyetini kabul etmiş, ancak kaç rek'at kılınacağı hususunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu namaz Hanefîler'e göre dört, Mâlikî, Hanbelî ve Ca'ferîler'e göre iki rek'attır. Şâfiî mezhebindeki meşhur görüşle Hanefî mezhebinde bir görüş de bu yöndedir. İmam Gazzâlî'ye ve Hanefî mezhebindeki başka bir görüşe göre ise hâcet namazı on iki rek'at kılınır. Bu namaz mekruh vakitler dışında her zaman kılınabilir. Namazdan sonra hâcet duası okunur ve istekler Allah'a arzedilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşaf, I, 867; Wensinck, el-Muʿcem, "ḥvc" md.; İbn Mâce, "İḳāme", 189; Tirmizî, "Vitir", 17, "Daʿavât", 118; İbn Huzeyme, Ṣaḥîḥ (nşr. Muhammed Mustafa el-A'zâmî), Beyrut 1395/1975, II, 225-226; Cezîrî, el-Meẕâhibü'l-erbaʿa, I, 335; Hâkim, el-Müstedrek, I, 313, 320; Ebû Ca'fer et-Tûsî, en-Nihâye fî mücerredi'l-fıḳh ve'l-fetâvâ, Beyrut 1400/1980, s. 142-143; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, ʿÂriżatü'l-aḥveẕî, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), II, 261-262; İbn Kudâme, el-Muġnî, I, 769; Nevevî, el-Mecmûʿ, IV, 55; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, II, 278-279; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Muhammed Muti' el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, I, 124-125; Buhûtî, Keşşafü'l-ḳınâʿ, I, 443; Bahrânî, el-Ḥadâʾiḳu'n-nâḍire (nşr. Muhammed Takī el-Îrevânî), Beyrut 1405/1985, X, 543-544; Derdîr, eş-Şerḥu'l-kebîr (Desûkī Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr içinde), Kahire 1303, I, 314; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, III, 470-472; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), II, 28; Mübârekfûrî, Tuḥfetü'l-aḥveẕî (nşr.

Abdurrahman M. Osman), Kahire 1384-87/1964-67, II, 589-590; X, 22, 33-34; “Ṣalâtü’l-ḥâce” Mv.F, XXVII, 211-213.

Ebubekir Sifil

# HÂCET PENCERESİ

Türbelerin dış cephelerinde ziyaretçilerin önünde Fâtiha okuduğu pencere.

“Muvâcehe penceresi, niyaz penceresi, dua penceresi” gibi adlarla da anılan İslâm türbe mimarisine ait bu önemli unsura, Hz. Muhammed’in türbesi başta olmak üzere, mânevî huzurlarında edilecek duaların Allah katında makbul olacağına inanılan din büyükleri ve velîlere ait türbelerde rastlanmaktadır. Türbeyi aydınlatmak ve havalandırmak için düzenlenmiş pencerelerden farklı olarak ziyaretle ilgili özel bir fonksiyonu olan bu pencere birtakım mimari ayrıntılar ve sembolik bazı unsurlarla da donatılmaktadır.

İslâmî mezar yapılarının en eskisi ve en muteberi olan Hz. Peygamberin türbesi, Mescidi Nebevî ile birlikte tarih boyunca birçok onarım ve tâdilât geçirdiği için ilk şekliyle günümüze ulaşmamışsa da burada da cami harimine olduğu gibi dışarıya açılan hâcet pencerelerinin bulunduğu

tahmin edilebilir. İlk yapıldığında Mescidi Nebevî’nin güneydoğu köşesini teşkil eden türbe-i saâdet, daha sonra caminin güney (kıble) ve doğu yönünde genişletilmesi sonucunda dört taraftan harimle kuşatılmıştır. Böylece tamamen mescidin içinde kalan türbenin üç tarafı demir, kıbleye bakan ve “muvâcehe” denilen cephesi ise gümüş bir şebeke ile çevrilmiştir (Mir’âtü’l-Haremeyn, I, 545). Üstü bir kubbe ile örtülü olan (kubbe-i hadrâ) bugünkü türbenin kıbleye bakan cephesinde, aralarında kalın sütunların bulunduğu üç adet sivri kemerli açıklık sıralanmakta, bu açıklıkların alt kesimlerindeki şebekelerin üzerinde ikişer hâcet penceresi yer almaktadır. Türbede bulunan Hz. Muhammed ile Ebû Bekir ve Ömer’in kabirlerinin cami hariminden ziyaret edilebilmesi için tasarlanan bu ikili pencere grupları batıdan doğuya doğru “şebeke-i Resûlullah”, “şebeke-i Ebû Bekir” ve “şebeke-i Ömer” olarak adlandırılmıştır. Hz. Peygamber’in kabri tam ortadaki şebeke hizasına rastlar. Günümüzdeki şekliyle Osmanlı barok üslûbunun izlerini taşıyan süsleme ayrıntıları, bu pencerelerin XVIII. yüzyılın ikinci yarısı içinde son şekillerini almış olduklarını göstermektedir. Pencerelerin dikdörtgen açıklıkları, beyzî madalyonlarla süslü gümüş

kaplamalı sövelerle kuşatılmış ve küresel topuzu pirinç parmaklıklarla donatılmıştır. Parmaklıkların önünde yer alan şebekeler, istifli sülüsle yazılmış "Yâ Allah-Yâ Muhammed" ibarelerinin yer aldığı dilimli alınlıklarla taçlandırılmıştır. Alınlıkların tepelerinde birer alem, yanlarında da aynı dönemin buhurdanlarını andıran birer ayaklı vazo bulunmaktadır. İtinalı bir işçiliğe sahip şebekeler kendi içlerinde üç bölüme ayrılmıştır. Üstteki bölümde, ikili sıralar halinde düzenlenen sekiz adet kartuş içinde karşılıklı olarak istifli sülüsle yazılmış "Lâ ilahe illallāhü'l-melikü'l-hakku'l-mübîn" ve "Muhammedün Resûlullah sâdıku'l-va'di'l-emîn" ibareleri bulunmaktadır. Şebekelerin ortalarındaki bölüm, uçları yapraklarla son bulan "C" kıvrımlarının kesişmesinin meydana getirdiği bir kompozisyonu sergiler. Bu bölümde "C" kıvrımlarının arasına, ziyaretçilerin türbenin içine bakabilmesi için çelenkli çerçeveleri olan küçük yuvarlak menfezler yerleştirilmiştir. Şebekelerin en alt bölümleri ise bezemesiz pirinç levhalarla kaplıdır. Yalnız kabr-i saâdetin tam önünde yer alan ortadaki çifte hâcet penceresinin arasına ince uzun bir şebeke daha yerleştirilmiş, bunun üstüne madenî levha üzerine işlenmiş dokuz satırlık bir kitâbe konulmuştur. Altında dört satır halinde, öbür şebekelerde de yer alan ve yukarıda zikredilen ajurlu ibare bulunur. Bunun da altında zemin seviyesine kadar diğer büyük hâcet pencerelerindeki şebekelerin benzeri tezyinî unsurlar taşıyan bir şebeke yer alır. Pencerelerin üzerine, Hz. Muhammed'in Allah katındaki yüce makamını belirten nesih hattıyla yazılarak pirinçten dökülmüş âyetlerin yer aldığı büyük levhalar asılmıştır. Kemerli açıklıkların bu levhaların üzerinde kalan kesimi, nisbeten yakın tarihli olduğu anlaşılan madenî kafeslerle kapatılmıştır. Sütunlarla bu kafeslerin arasında, benzerlerine Sultan Ahmed Camii'nde ve Bursa Murâdiye'deki Şehzade Mustafa Türbesi'nde rastlanan, XVI ve XVII. yüzyıllara ait sır altı tekniğinde Osmanlı çinileriyle kaplı yüzeyler seçilmektedir. Zamanında şebekelerin üzerinde bu çini kaplamanın devam ettiği söylenebilir. Hâcet pencerelerini ayıran iri kahverengi sütunların alt kısımları, yaklaşık 2 m. yüksekliğinde damarsız beyaz mermerden kılıflar içine alınmıştır. Barok üslûpta panolar halinde bölünen bu mermer kaplamanın yüzeylerini çerçeveleyen çubuklu taksimatın ortalarına renkli taşlardan kakmalar konulmuştur. Panoların üstünde ikişer ikişer sülüs hattıyla yazılmış Arapça beyitler ihtiva eden levhalar işlenmiştir.

Türbe-i saâdette bunların yanı sıra doğu duvarında Osmanlı döneminde

yapıldığı bilinen, Mescidi Nebevî'nin kapalı olduğu saatlerde gelen ziyaretçiler için düşünülmüş dış hâcet pencereleri de bulunmaktadır. Bu pencereler şebekelere bez bağlamak, mum yakmak gibi bâtıl inançlara engel olmak amacıyla Suûdî yönetimi tarafından bir duvar çekilerek kapatılmıştır.

Bölgenin Osmanlı idaresinden çıkmasından sonra Medine'nin Cennetü'l-Bakī' mezarlığında medfun bulunan Ehl-i beyt'ten bazılarıyla ashabın ileri gelenlerine ait türbeler, mimari özellikleri tesbit edilemeden Suûdîler tarafından yıktırılmış olduğundan bu yapıların bünyesindeki hâcet pencereleri hakkında hemen hiçbir şey bilinmemektedir. Irak'taki önemli ziyaretgâhlarda (Bağdat'ta İmâm-ı Âzam ve Abdülkādir-i Geylânî, Necef'te Hz. Ali, Kerbelâ'da Hz. Hüseyin türbeleri gibi) türbelerin tasarımına ve özellikle süsleme programlarına hâkim olan ihtişam ve zenginlik, altın ve gümüş şebekelerle donatılan hâcet pencerelerinde de gözlenmektedir.

İstanbul'daki bazı sahâbîlere atfedilen birkaç türbe dışında Anadolu türbe mimarisinde hâcet pencerelerine çoğunlukla velî türbelerinde rastlanmaktadır. Büyük velîler, bir tarikatın ya da tarikat kolunun kurucusu olan pîrler, pîr-i sânîlerle dönemlerinin ileri gelen şeyhlerine ait bu türbelerin hemen hepsi, ya bizzat o velî yahut vefatından sonra onun adına halifelerinden biri tarafından kurulmuş olan bir tarikat yapısı veya külliyesinin bünyesinde yer almaktadır. Örneklerin çoğunda, namazların kılındığı ve tarikat âyinlerinin icra edildiği mekânlarla bütünleştiği gözlenen velî türbeleri tasarımları ve süslemeleriyle, Irak'ta, İran'da, Türkistan'da ve Hindistan'da bulunan emsallerine oranla çok daha mütevazı yapılardır. Anadolu Türk mimarisinde tarikat yapılarına hâkim olan bu "dervişâne sadelik" velî türbelerindeki hâcet pencerelerine de yansımıştır. Nitekim Anadolu'da, İstanbul ve Rumeli'de tesbit edilen çok sayıdaki velî türbesinin hiçbirisinde altın ve gümüş gibi kıymetli madenlerin bolca kullanıldığı gösterişli hâcet pencerelerine rastlanmamaktadır.

Anadolu'nun en eski ve en önemli tarikat merkezlerinden Konya'daki Mevlânâ Külliyesi'nde, "kubbe-i hadrâ" olarak adlandırılan Mevlânâ Türbesi'nin güneyindeki iri payanda ile bunun batısındaki Hasan Paşa Türbesi'nin arasında kalan girintiye, XIX. yüzyılın sonlarında Mevlânâ

neslinden gelen çelebilere mahsus bir ziyaret mekânı (çelebi odası) yerleştirilmiştir. Söz konusu odadan, kubbe-i hadrânın batısındaki kubbeli türbe birimine açılan ve “niyaz penceresi” olarak anılan hâcet penceresi dikdörtgen açıklıktı ve demir parmaklıklıdır. Pencerenin üzerinde çini kaplamalı, basık kemerli bir alınlıktan sonra kalem işi tekniğiyle resmedilmiş büyük boyutlu bir Mevlevî tacı görülmektedir. Tacın içinde, destarın üzerinde kalan sikke yüzeyine ta‘lik hatla Mevlânâ’ya ithaf edilen Farsça bir dörtlük yazılmıştır. “Yâ Hazreti Mevlânâ” ibaresinin altındaki dörtlükte yer alan şu ifade niyaz penceresinin sembolik içeriğini ortaya koyar: “Seninkinden başkasına yol bulamasın diye diğer bütün kapılar kapanmıştır garibe”.

Anadolu’dan diğer bir örnek olarak Ankara’da bulunan ve 1430’a tarihlenen Hacı Bayrâm-ı Velî Türbesi verilebilir. Bayramiyye tarikatının merkezi olan külliyede cami-tevhidhânenin kıble duvarına bitişik türbenin hâcet penceresi, mermer kaplı batı cephesinde türbe girişinin solunda

yer alır. Duvarların alt kesiminde bulunan ve ziyaretçilerin türbenin içini görebilecekleri yegâne açıklık olan bu dikdörtgen pencere mukarnaslı mermer sövelerle kuşatılmış ve topuzlu demir parmaklıklarla donatılmıştır.

İstanbul’da bulunan örnekler arasında, şehrin dinî folklorundaki önemli yerinden ötürü öncelikle Eyüp Sultan Türbesi’nin hâcet penceresi üzerinde durmak gerekir. 49 (669) yılındaki Konstantiniye kuşatması sırasında şehid olan Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin kabri üzerine Fâtih Sultan Mehmed’in fetihten az sonra inşa ettirdiği bu yapı, günümüzde olduğu gibi Osmanlı döneminde de İstanbullular’ın hemen her vesile ile ve en çok ziyaret ettikleri türbedir. Hâcet penceresi, türbenin kıble yönüne I. Ahmed tarafından 1022 (1613) yılında eklenen ziyaret bölümünü avludan ayıran duvara, türbe girişinin tam karşısına yerleştirilmiştir. Pencerenin yer aldığı duvar, dönemleri ve imal yerleri farklı olan (XVI-XVII. yüzyıl, İznik; XVIII. yüzyıl, Kütahya ve İstanbul / Tekfur Sarayı; X1X-XX. yüzyıl, İstanbul / Yıldız ve Avrupa) ve değişik kompozisyonları içeren çini panolarla kaplıdır. Pencereyi çerçeveleyen mermer sövelerden üstte yer alanı basık kemer biçiminde yontulmuş ve ortasına yuvarlak bir rozet oturtulmuştur. Bunun da üzerinde Ebû Eyyûb el-Ensârî’ye ithaf edilmiş ve istifli sülüsle kartuşlar içine yazılmış bir dörtlük bulunmaktadır. Pencere

açıklığı küresel topuzları olan tunç parmaklıklarla donatılmış, bunların önüne pencerenin yarı yüksekliğine kadar gelen bir pirinç şebeke konmuştur. Şebekenin üst kesiminde basık kemerli bir dikdörtgen çerçeve içinde, üstte yıldızlarla kuşatılmış bir ism-i celâl, bunun altında istifli sülüsle yazılmış olan “Lâ ilahe illallāhü’l-melikü’l-hakku’l-mübîn” ve “Muhammedün Resûllullah sâdıku’l-va‘di’l-emîn” ibarelerini içeren iki kartuş yer alır ki bunun Mescidi Nebevî’deki hâcet penceresi üzerinde bulunan ibare ile aynı oluşu dikkat çekicidir. Bu çerçevenin altında, ziyaretçilerin içeriyi görebilmeleri için küçük boyutlu dikdörtgen bir açıklık bırakılmış, bunlardan geriye kalan şebeke yüzeyi, birbirlerine teğet konumdaki dairelerin içini dolduran kıvrık dallarla bezenmiştir. Dairelerin ortalarında ve aralarında bulunan daha küçük dairelerin içindeki mühr-i Süleyman motifleri 1970’li yıllarda İsrail bayrağındaki yıldıza benzetildiğinden cahilce bir davranışla yok edilmiştir. Hâcet penceresinin iç yüzünde ise I. Ahmed tarafından yaptırıldığını belgeleyen bir kitâbe ile hicretten sonra Hz. Muhammed’in devesinin Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin evine yakın bir yerde çökmesiyle ilgili rivayeti ifade eden bir ibare bulunmaktadır. Ayrıca ziyaret bölümünün avluya açılan kapısı üzerinden başlayan ve I. Ahmed’in bu bölümle birlikte yaptırdığı sebile kadar devam eden büyük boyutlu, istifli sülüsle yazılmış kitâbe, Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi’nin Ebû Eyyûb el-Ensârî için kaleme aldığı Arapça bir methiyeyi ihtiva eder. Hâcet penceresinin ve sağındaki girişin önüne III. Selim tarafından, ziyaretçileri yağmurdan korumak amacıyla mermer sütunların ve kıvrımlı başlıkların taşıdığı ahşap bir saçak ilâve edilmiştir.

İstanbul’da inşa edilmiş olan yüzlerce tekkenin büyük çoğunluğunda velî türbeleri ve bunlara ait hâcet pencereleri tesbit edilmektedir. Bu pencereler, türbenin konumuna göre tekkenin iç avlusuna veya doğrudan sokağa açılır ve türbede gömülü olan velînin kabrine bakar. Türbenin diğer pencerelerinden daha büyük boyutlu olarak tasarlanan hâcet pencereleri değişik bir malzemeden yontulmuş söveler, diğer pencerelerde bulunmayan ya da onlardakinden değişik türde bir kemer, yanlardan açıklığı kuşatan sütunçeler, pencerenin üzerine yerleştirilen ve genellikle “Yâ Hazreti Sultan Pîr” ibaresiyle başlayıp türbede yatan velînin adını veren sülüs yahut ta‘lik kitâbeler, ziyaretçiye bir velînin huzurunda bulunduğunu hatırlatarak onu edebe davet eden bir beyit, velâyet, şefaat gibi kavramlara, kabir ziyareti gibi hususlara dair âyet ve hadislerin bulunduğu levhalar gibi farklı mimari

özelliklere sahiptir. Birçok pencere de türbedeki velînin tarikatını temsil eden tâc-ı şerif kabartmaları ile taçlandırılmıştır.

İstanbul tekkelerinde tesbit edilen en dikkat çekici hâcet penceresi, XVI. yüzyılın sonlarında inşa edilen Yenikapı Mevlevîhânesi'nde türbenin avluya bakan kuzey duvarında bulunmaktaydı. II. Mahmud'un 1232 (1817) ve 1253 (1837) yıllarında yenilettiği, 1961'de bir yangın sonucunda tarihe karışan ahşap semâhâne-türbenin dikdörtgen şeklindeki hâcet penceresi iç içe iki silme çerçevesiyle kuşatılmış, bunların arasında kalan yüzey Konya'daki Mevlânâ Türbesi'ne ait fîrûze renkli çinilerle kaplanmıştır. Ahşap duvara kabaralı çivilerle tesbit edilmiş olan bu çiniler, büyük bir ihtimalle II. Mahmud'un aynı yıllarda kubbe-i hadrâda gerçekleştirdiği onarım sırasında sökülmüş olan eski çinilerdir. Pencerenin üstünde de ahşap bir çerçeve içinde sülüsle yazılmış kabir ziyaretine dair bir hadis yer almaktaydı. Bunun da üstünde muhtemelen Mehmed Reşad'ın onarımına ait demir iskeletli ve camekânlı bir sundurma bulunuyordu.

Kuruluşu XVIII. yüzyılın sonlarına ait olmakla birlikte Kaptanıderyâ Ahmed Vesim Paşa tarafından 1289 (1872) yılında son şekliyle yenilenen Üsküdar Mevlevîhânesi'nde semâhânenin altında bulunan türbede, Yenikapı Mevlevîhânesi'ndekine oranla daha sıradan bir hâcet penceresi bulunmaktadır. Türbenin Doğancılar caddesi boyunca uzanan güney cephesinde sıralanan beş adet pencereden yanlardaki ikişer pencerenin üçgen kemerli olmasına karşılık ortadaki hâcet penceresi diğerlerinden daha büyük tutulmuş, sepet kulpu biçiminde bir kemerle taçlandırılarak önüne ziyaretçilerin içeriyi görebilmeleri için basamaklı bir sahanlık konulmuştur.

İstanbul'da XVI. yüzyıl başlarında, Merkez Efendi lakaplı Şeyh Mûsâ Muslihuddin Efendi tarafından tesis edilen Merkez Efendi Tekkesi'ndeki hâcet penceresi değişik bir örnektir. Tamir edildiği II. Mahmud döneminde revaçta olan empire

üslûbunun özelliklerini yansıtan Merkez Efendi Türbesi'nin batı cephesinde sıralanan üç adet yuvarlak kemerli büyük pencereden en güneyde yer alanı adı geçen velînin sandukasına bakmakta ve hâcet penceresi olarak kullanılmaktadır. Cephenin kısa tutulmuş olan saçağı bu pencerenin hizasında ileriye doğru genişleyerek bir ziyaret sakfı niteliği kazanmıştır.

Tekkelerin faal olduğu dönemde bu sakfın altında Merkez Efendi Tekkesi postnişini ve dervişleriyle, bayram namazlarını burada eda etmeyi gelenek haline getirmiş olan Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi ve dedegânı arasında namazdan sonra bir bayramlaşma merasiminin icra edildiği bilinmektedir. Tarikatlar arasındaki samimi ve dostane yakınlığın güzel bir örneğini oluşturan bu gelenek sakfın ayrıntılarına da yansımış, ortasına Sünbüliyye'nin sembolü olan sümbül çiçekleriyle bezeli bir göbek yerleştirilmiştir. Bunun çevresine Merkez Efendi'ye ziyareti teşvik eden, "Bes tevessül sana bu türbe-i iksîr-i türâb / Bundadır sür yüzünü merkezi kutbü'l-aktâb" beyti yazılmış, sakfın alemi ise Mevlevî tacı biçiminde yapılmıştır.

İstanbul Eyüp'te bulunan ve Halvetiyye'nin Sinâniyye kolunun pîr makamı olan Ümmî Sinan Tekkesi XVI. yüzyılın ortalarında kurulmuş, ancak tevhidhâne ile bunun kıble duvarına bitişik olan türbe II. Mahmud tarafından yeniden inşa ettirilmiştir. Pîr İbrâhim Ümmî Sinan ile daha sonraki tekke şeyhlerinin gömülü olduğu türbenin hâcet penceresi doğudaki Ümmüsinan sokağına açılır. Hâcet penceresi, dikdörtgen açıklıklı sövelerin çerçevelediği diğer pencerelerden farklı olarak duvara gömülü mermer dikmelerle kuşatılmış ve sepet kulpu biçiminde bir kemerle donatılmıştır. Pencerenin üzerinde günümüzde mevcut olmayan bir levhada, "Mürîd-i râh-ı Hakk'a kıblegâh-ı âşıkandır bu / Edeble gir gözün aç türbe-i Ümmî Sinan'dır bu" beytinin yazılı olduğu bilinmektedir.

İstanbul Dolapdere'de yer alan Halvetiyye'den Hüsâmeddin Uşşâkī Tekkesi XVI. yüzyılın son çeyreğinde kurulmuş olup Uşşâkıyye'nin âsitânesi ve pîr makamıdır. XIX. yüzyıl sonlarında yeniden inşa ettirilen tekkenin türbesinde, Pîr Hüsâmeddin sokağı üzerinde sıralanan üç pencereden ortada bulunan tarikatın pîri olan Şeyh Hasan Hüsâmeddin Uşşâkī'nin sandukasına bakmakta, hâcet penceresi olan bu açıklığın üzerinde Mehmed Rifat Mısrî'nin ta'lik hattı ile, "Yâ Hazreti Pîr Sultan Hüsâmeddin Uşşâkī kuddise sırruhü'l-âlî" ibaresinin yer aldığı 1266 (1850) tarihli bir kitabe bulunmaktadır.

İstanbul Karagümrük'teki Halvetiyye'nin Cerrâhiyye kolunun merkezi olan Nûreddin Cerrâhî Tekkesi XVIII. yüzyılın başlarında tesis edilmiş, aynı çatı altında yer alan tevhidhâne ile türbe II. Mahmud'un 1252 (1836) tarihindeki

yenilemesiyle bugünkü halini almıştır. Pîr Nûreddin Cerrâhî'ye ait sandukanın baş ucuna isabet eden ve Nûreddin Tekkesi sokağına açılan hâcet penceresi türbenin son yapısına göre daha eski olup Osmanlı barok üslûbuna has ince sütunçelerle kuşatılmış ve bir bileşik kemerle taçlandırılmıştır. Kemerin üzerinde uzanan 3 Şevval 1211 (1 Nisan 1797) tarihli kitâbede sülüs hatla pîrin adı yazılıdır.

Nakşibendiyye'nin İstanbul'daki en eski faaliyet merkezlerinden olan, Fâtih Külliyesi yakınındaki Emîr Buhârî Tekkesi'nde (XVI. yüzyıl başları) Hâce Emîr Ahmed-i Buhârî'nin kare açıklıklı, büyük boyutlu demir parmaklıklı hâcet penceresi 1197 (1783) tarihli manzum bir kitâbe ile taçlandırılmıştır.

İstanbul Eyüp'te bulunan ve son dönem tekke mimarisi açısından ilginç bir yapı olan Şeyh Selâmî Efendi Tekkesi, 1213'te (1798) sadâret kethüdâsı Arabacızâde İbrâhim Nesîm Efendi tarafından Nakşibendiyye meşâyihinden İzmirli Şeyh Seyyid Mustafa Selâmî Efendi için yaptırılmış, XIX. yüzyılın sonlarında ihya edilmiştir. Dış görünümü ile döneminin ahşap konaklarını andıran tekkede tevhidhâne ile aynı kanadı paylaşan türbenin şadırvan avlusuna açılan hâcet penceresi, diğer pencerelerden daha büyük tutulmuş olan boyutları ve yuvarlak kemeriyle dikkati çekmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 545; Gönül Öney, Ankara'da Türk Devri Yapıları, Ankara 1971, s. 114-116, 305, 383; Recep Akakuş, Eyyüb Sultan ve Mukaddes Emanetler, İstanbul 1973, s. 121, 128, 132; M. Baha Tanman, "Settings for the Veneration of Saints", The Dervish Lodge, Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey, Berkeley 1992, s. 139; a.mlf., "Emir Buharî Tekkesi", DBİst.A, III, 167; a.mlf., "Hüsameddin Uşşakî Tekkesi", a.e., IV, 105-106; a.mlf., "Merkez Efendi Külliyesi", a.e., V, 396-400; a.mlf., "Nureddin Cerrahî Tekkesi", a.e., VI, 97-99; a.mlf., "Ümmî Sinan Tekkesi", a.e., VII, 336-338; a.mlf., "Üsküdar Mevlevîhanesi", a.e., VII, 348-349; a.mlf. - Ekrem Işın, "Yenikapı Mevlevîhanesi", a.e., VII, 476-485.

M. Baha Tanman

# HACI

(bk. HAC).

# HACI AGUS SALİM

(ö. 1884-1954)

Endonezyalı müslüman lider ve devlet adamı.

8 Ekim 1884'te Batı Sumatra'daki Bukittinggi şehrinin Kota Gedang kasabasında doğdu. Dindar ve asil bir aileden gelmektedir. İlk öğrenimini burada yaptı. Cakarta'da bulunan bir Hollanda sömürge lisesini bitirdikten sonra Hollanda'nın Cidde Konsolosluğu'na memur olarak tayin edildi. Cidde'de kaldığı süre içinde (1906-1911) milletlerarası diplomaside edindiği bilgi ve tecrübenin yanı sıra Mescidi Harâm'da imamlık yapan amcası Şeyh Ahmed Hatîb'den Arapça ve din dersleri alarak İslâmî ilimlerdeki bilgisini arttırdı. Cakarta'ya döndükten sonra bir süre halk hizmetleri dairesinde çalıştı. Daha sonra doğduğu kasabada Hollandaca eğitim veren özel bir ilkokul açtı ve burada iki yıl öğretmenlik yaptı. 1915'te Cava'ya dönerek sömürge hükümetinden tekrar görev talebinde bulundu ve sivil polis müfettişliğine getirildi. Endonezya'nın ilk millî hareketi sayılan Sarekat Islam'ın faaliyetlerini takip etmekle görevlendirildiği zaman teşkilâtın üst düzey yöneticileriyle tanışarak onlarla ilişki kurdu ve bir süre sonra da lider Hacı Ömer Said Cokroaminato'nun tesiriyle vazifesinden istifa ederek aralarına katıldı (1915). Kısa zamanda ikinci adam durumuna yükselen Sâlim daha sonra merkez kurul üyeliğine seçildi ve sömürge yönetimine karşı yürütülen politikanın oluşturulmasında ve programların hazırlanmasında önemli rol oynadı. 1921'de Sarekat Islam'ın temsilcisi olarak Volksraad'a (halk meclisi) girdi. Ancak ileride Partai Sarekat Islam Indonesia'ya (PSII) dönüşecek olan teşkilâtın "hicret" adıyla bilinen sömürge hükümetiyle iş birliği yapmama, onlardan uzak durma politikasını benimsemediği için bu görevinden ayrıldı (1924). Kasım 1936'da da hicret politikasının başarısızlıkla sonuçlandığını ileri sürerek parti içinde sömürgecilerle iş birliğine taraftar olan Barisan Panyadar PSII (PSII'yi şuurlandırma hareketi) adıyla ayrı bir grup kurdu ve bu grup, Şubat 1937'de partiden atılması üzerine yeni bir siyasî partiye dönüştü.

17 Ağustos 1945'te Endonezya'nın bağımsızlığını ilân etmesinden sonra

hükümette görev alan Hacı Agus Sâlim, Haziran 1946 - Temmuz 1947 tarihleri arasında Dışişleri bakan yardımcılığı, Temmuz 1947 - Aralık 1949 tarihlerinde de Dışişleri bakanlığı yaptı. Bu arada, Hindistan'ın Delhi şehrinde düzenlenen Asya Konferansı'na (Mart 1947) Endonezya Cumhuriyeti heyetinin başkanı olarak katıldı. Konferanstan sonra birçok Arap ülkesini ziyaret ederek Endonezya'nın Hollanda'ya karşı verdiği bağımsızlık mücadelesini anlattı ve hükümeti adına imzaladığı dostluk antlaşmaları sayesinde devletin Mısır ve Suriye gibi ülkeler tarafından resmen tanınmasını sağladı. Birleşmiş Milletler'de temsilcilik görevi de yapan Hacı Agus Sâlim, bağımsızlık mücadelesi yıllarında (1945-1949) cumhuriyet hükümetinin başşehri olan Yogyakarta'nın Hollanda kuvvetleri tarafından işgal edilmesi üzerine (19 Aralık 1948) diğer liderlerle birlikte tutuklanarak sürgüne gönderildi. 27 Aralık 1949 tarihinde Hollanda'nın Endonezya'ya bağımsızlık vermesinden sonra ülkesine geri döndü ve hükümet danışmanı oldu. 1953'te gittiği Amerika Birleşik Devletleri'nin Cornell Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak bir yıl süreyle Endonezya'da İslâm ve millî mücadele tarihi üzerine ders ve konferanslar verdi. 1954'te Yogyakarta'daki din öğretmeni yetiştiren bir yüksek okula (Perguruan Tinggi Ağama Islam Negeri) profesör tayin edildi. 4 Kasım 1954'te Cakarta'da öldü; hayatının son yıllarında daha çok "büyük ihtiyar" lakabıyla anılıyordu. 27 Aralık 1961'de, Endonezya'nın bağımsızlık mücadelesine yaptığı katkıları sebebiyle devlet başkanı Sukarno tarafından millî kahraman ilân edildi ve adı Cakarta'da iken oturduğu caddeye verildi.

Cidde'de kaldığı yıllarda Ortadoğu ülkelerinde gelişme gösteren modern İslâmî fikir ve akımlardan etkilenen Hacı Agus Sâlim, hem Batı eğitimi alması hem de dinî ilimlerde bilgi sahibi olmasından dolayı modern görüşlü bir müslüman lider ve Endonezya'nın ilk aydın âlimi olarak kabul edilir. Genç nesillerin dinî eğitim görmelerine önem vermiş ve ülkedeki Hollanda sömürge okullarında okuyan öğrencilerin dine karşı ilgisiz kalmalarını endişeyle karşılayarak 1925'te Jang Islamieten Bond adlı müslüman gençlik teşkilâtının kurulmasına ön ayak olmuştur. Aynı şekilde müslümanların birliğine de önem vererek bu uğurdaki çalışmalarda aktif rol aldığı gibi, 1927'de Mekke'de düzenlenen hilâfet meselesiyle ilgili II. İslâm Konferansı'na Endonezya müslümanlarını temsil eden heyetin başkanı olarak katılmıştır.

“İslâmî sosyalizm” kavramının Endonezya’daki ilk savunucularından biri olan Hacı Agus Sâlim, halkın refah ve mutluluğunu ön planda tutan sosyalist fikirleri İslâmiyet’in eşitlik, kardeşlik, yardımlaşma prensipleriyle pekiştirmeye çalışmış ve Sarekat Islam’ın sosyoekonomik alandaki programlarının hazırlanması sırasında Kur’an’ı temel kaynak kabul ederek politikalarının İslâmî özellikli olmasına ağırlık vermiştir. Teşkilâtın Marksist fikirlerden etkilenen sol kanadına mensup liderleriyle ideolojik çatışmaya girdiği gibi “günahkâr kapitalizm” olarak nitelendirdiği Hollanda’nın ekonomik sömürüsüne de şiddetle karşı çıkmıştır. Aynı zamanda işçi haklarının önde gelen savunucularından olduğu için işçi hareketlerinde aktif rol almış, bütün işçi kuruluşlarını bir çatı altında toplamak gayesiyle 1919’da Persatuan Pergerakan Kaum Buruh adlı bir birliğin kurulmasını sağlamış ve genel sekreterliğini yapmıştır.

Hacı Agus Sâlim, Sarekat Islam’a girmeden önce, Hollanda birliği içerisinde Endonezya’nın bağımsızlığını savunan Nederlandsch Indische Vrijzinnigen Bond ve 1917’den sonra komünist partisine dönüşen sosyalist görüşlü Indische Socieal Democratische Partij gibi çeşitli teşkilâtlara üye yazılmış, Endonezya’da İslâmî modernizmin öncüsü olan Muhammediyye teşkilâtına da bir süre danışmanlık yapmıştı. Bu faaliyetlerinin yanı sıra özellikle 1920-1930’lu yıllarda, aralarında Sarekat Islam’ın yayın organlarının da bulunduğu Batavieasch Nieuwsblad, Neraca, Hindia Baru, Fajar Asia, Mustika adlı dergilerin editörlüğünü üstlenmiş ve Bandera Islam, Pemandangan, Duiaa Islam gibi İslâmî dergi ve gazetelerde yazılar yazmıştır. Yazılarının ve yaptığı konuşmaların önemli bir kısmı, öldüğü yıl Djedjak Langkah Hadji Agus Salim: Pilihan Karangan, Utjapan dan Pendapat Beliau dari Dulu Sampai Sekarang adlı hacimli bir kitapta toplanarak yayımlanmıştır (Djakarta 1954). Hacı Agus Sâlim Hollandaca, İngilizce, Almanca, Fransızca, Arapça ve Japonca’nın yanı sıra biraz da Türkçe biliyordu.

## BİBLİYOGRAFYA

Hadji Agus Salim, Djedjak Langkah Hadji Agus Salim: Pilihan Karangan, Utjapan dan Pendapat Beliau dari Dulu Sampai Sekarang (nşr. Mohammad Roem v.dğr.), Djakarta 1954; R. van Niel, The Emergence of the Modern Indonesian Elite, The Hague 1960, s. 118-119, 134-135; S. Salam, Hadji Agus Salim: Hidup dan Pardjuangannja, Djakarta 1961; D. Noer, The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942, London 1973, s. 109-111, 116-119, 122-126, 130-134, 142-148, 253-257, 312-313; Seratus Tahun Hajı Agus Salim (nşr. Hazil Tanzil), Jakarta 1984; Alfian, Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism, Yogyakarta 1989, s. 116-119; Ensiklopedi lndonesia, Jakarta 1980, I, 113-114; "Agus Salim Hacı", ABr., I, 177-178.

İsmail Hakkı Göksoy

# HACI AHMED EFENDİ

(bk. YOZGATLI HACI AHMED EFENDİ).

# HACI ALİ

(bk. ALİ, Hacı).

# HACI ALİ PAŞA

(ö. 1112/1700)

Osmanlı sadrazamı.

Aslen Merzifonlu'dur. Altmış yaşlarında öldüğüne göre (Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 120) 1640 yılı civarında doğduğu tahmin edilebilir. Hemşehrisi Kara Mustafa Paşa'ya intisap etti ve onun yanında yetişti. Önce silâhdarı, ardından kapıcılar kethüdası oldu. Mustafa Paşa ile birlikte Viyana kuşatmasına katıldı (1683). Seferden döndükten sonra hacca gitti. 1685'te çavuşbaşılığa, bir yıl sonra vezirlikle Sakız ve 1688 yılı sonlarında Hanya muhafızlığına tayin edildi. 1690'da Erzurum beylerbeyiliğine getirildi. Bu görevi esnasında Anadolu'dan cepheye asker sevkiyle görevlendirildi ve aynı yıl içinde İstanbul kaymakamlığına tayin edildi. Ertesi yıl Diyarbekir beylerbeyi olan Hacı Ali Paşa, doğruluk ve dürüstlüğü göz önüne alınarak 9 Receb 1103'te (27 Mart 1692) Arabacı Ali Paşa'nın yerine vezîriâzamlığa getirildi. Bu münasebetle söylediği, "Mukadder bu imiş, yoksa benim işim değil; yâ rab hayr eyle, halâs eyle!", sözlerinden (Anonim Osmanlı Tarihi, vr. 22a) bu makama fazla istekli olmadığı anlaşılmaktadır. Mayıs ayı başlarında Edirne'ye gelen Ali Paşa, şehre girerken vüzerâdan Defterdar Ali Paşa, Elmas Mehmed Paşa, Kaymakam Ali Paşa, şeyhülislâm, nakîbüleşraf, kazasker, ocak ağaları, divan mensupları ve öteki devlet ileri gelenleri tarafından karşılandı. II. Ahmed de Mevlevî şeyhi kılığında bu karşılama törenini gizlice takip etti (Silâhdar, Târih, II, 640). Daha sonra saraya giden yeni vezîriâzam, Has Oda Köşkü'nde padişahla görüşerek ondan sadâret mührünü teslim aldı. Dönemin ünlü şairlerinden Nâbî, Ali Paşa için yazdığı kasidesinde bu olay için, "Bir beşîr erdi beşâretle dedi târîhin / Ali Paşa'ya mübarek ede sadrı Mevlâ" beytiyle tarih düşürmüştür (Anonim Osmanlı Tarihi, vr. 48a).

Hacı Ali Paşa 30 Haziran 1692 tarihinde Avusturya seferine çıktı. Bu sefer için gerekli masraflar, önemli ölçüde selefi Arabacı Ali Paşa'nın müsâdere edilen metrûkâtından karşılanmıştı. Belgrad'da yapılan istişârî toplantıda uzun zamandan beri süren savaşlardan dolayı askerin yorgunluğu göz önüne

alınarak karşı taraftan bir saldırı olmadan savaşa girilmemesine, ancak muhtemel bir kuşatmaya karşı Belgrad Kalesi'nin tahkimine ve müdafaa harbi yapılmasına, ayrıca yine muhtemel bir sefer için Tuna ve Sava nehirlerinin üzerine birer köprü kurulmasına karar verildi. Belgrad Kalesi'nin tahkiminden sonra Ali Paşa Edirne'ye döndü. Rahatsız olduğundan bu sefere araba ile gidip gelmişti. 0 yıl içinde her ne kadar savaş yapılmamışsa da Belgrad Kalesi'nin tahkimi ertesi yıl gerçekleşen Avusturya kuşatmasında işe yaramıştır.

Bir müddet sonra, kendisinin tam itimadına mazhar olan Defterdar Cânib Ahmed Efendi'nin, aşırı vergi talebi yüzünden halka zulmettiği gerekçesi öne sürülerek padişah emriyle görevden alınmasına karşı çıkması azline yol açtı (20 Receb 1104 / 27 Mart 1693). Onun padişahla olan tartışmasını nakleden kaynaklara göre Ali Paşa, defterdar zulüm yapmışsa bundan kendisinin sorumlu bulunduğunu, gerçekten zulüm ve hıyaneti doğruysa azl ile yetinilmeyip hemen katledilmesi gerektiğini, ancak bunun doğru olmadığını, böyle garaz sahiplerinin sözleriyle hareket edilirse devlete hizmet edemeyeceğini söylemiş ve sadâret mührünü II. Ahmed'e teslim etmiştir. Olaya şahit olan Silâhdar Mehmed Ağa ise mührün padişah tarafından istendiğini, Hacı Ali Paşa'nın ağlayarak af dilediğini belirtir (Târih, II, 695-696). Yerine getirilen Bozoklu Mustafa Paşa'nın ricası üzerine tekrar huzura kabul edilen Ali Paşa'ya nereyi isterse oraya tayin edileceği bildirildiyse de mansıb talebinde bulunmayıp sadece geçimi için Mihaliç ve Karesi arpalıklarının gelirini istedi. Yeni vezîriâzam, yıllık geliri 15.000 kese civarında olan bu yerlerin iradıyla geçinemeyeceğini hatırlatınca böyle sefer vaktinde hazinenin darlığı sebebiyle bunun bile çok olduğunu söyleyerek kanaat edeceğini belirtti (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 441). Aynı kanaatkârlığı daha önce Diyarbekir beylerbeyiliği sırasında da göstermişti. Malları müsâdere edilmeyen Hacı Ali Paşa'nın sadece atlarına el konuldu. Emekliye ayrıldıktan sonra bir süre Küçükçekmece'deki çiftliğinde oturdu; daha sonra Bursa'ya yerleşti. 1698 yılında Hanya, ardından Kandiye muhafızlığına tayin edildi ve 12 Cemâziyelevvel 1112 (25 Ekim 1700) tarihinde burada vefat etti.

Kantemiroğlu tarafından "Serpuşçu" (Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi, III, 223, 228), fakat daha yaygın olarak "Çalık" lakabıyla da anılan Ali Paşa bir yıl sadrazamlık görevinde bulunmuş, devrin

kaynaklarına göre doğruluk, mertlik ve dürüstlüğüyle temayüz etmiştir. Sadâreti sırasında öteden beri veziriâzamlara verilmesi âdet olan câize ve hediyeleri almayıp hazineye aktarmasıyla da örnek davranış sergileyen Hacı Ali Paşa'nın oğlu Hüseyin Beyefendi ilmiye sınıfından yetişmiş, Süleymaniye medreseleri müderrisliğine ve Şam kadılığına kadar yükselmiştir (Şeyhî, II, 357).

## BİBLİYOGRAFYA

Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 347, 365, 389-390, 395, 421-422, 424, 430-432, 440-442; Anonim Osmanlı Tarihi, Berlin Staatsbibliothek, nr. Hs. 216, vr. 22a, 42b, 47a-b, 48a, 50a, 53a-56a; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 223-228, 445; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 119-120; Silâhdar, Târih, II, 633, 639-640, 647, 694 vd.; a.mlf., Nusretnâme, II, 42; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 99, 102, 117, 118, 218, 320, 357; Râşid, Târih, II, 104, 150, 188-189, 195-197; Sicill-i Osmânî, III, 523-524; IV, 808; Danişmend, Kronoloji, III, 473, 474, 476, 518-519; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 548, 549-550, 552, 588; III/2, s. 436-440.

Abdülkadir Özcan

# HACI ÂRİF BEY

(ö. 1831-1885)

Türk mûsikisi bestekârı, hanende.

1831 yılı sonlarında İstanbul Eyüp’te doğdu. Asıl adı Mehmed Ârif olup Eyüp Şer‘î Mahkemesi başkâtiplerinden Ebûbekir Efendi’nin oğludur. Daha sıbyan

mektebinde iken sesinin güzelliğiyle dikkati çekti ve mektebin ilâhicibaşısı oldu. Mûsikiye olan kabiliyetinin, komşusu bestekâr Şâhinbeyzâde Mehmed Bey tarafından anlaşılması üzerine ondan ilk mûsiki derslerini almaya başladı. Bu arada yine komşusu olan Hafız Mehmed Zekâî Efendi’den bazı eserler meşketti. Mûsikide ilerleme kaydedince hocası Mehmed Bey onu Hammâmîzâde İsmâil Dede ile tanıştırdı. Ârif’i çok beğenen İsmâil Dede kendisine bir müddet ders verdi.

Mehmed Bey tarafından Muzıka-i Hümâyun’un Türk mûsikisi kısmına kaydettirilen Ârif Bey, aynı zamanda Bâb-ı Seraskerî Kalemi’nde kâtip yardımcısı olarak göreve başladı (1844). Muzıka-i Hümâyun’da Mehmed Bey’in meşklerine, ayrıca Hâşim Bey’in derslerine katıldı. Sarayda Sultan Abdülmecid’den yakınlık gördü ve yirmi yaşlarında ona mâbeyinci oldu. Bir müddet sonra Harem-i Hümâyun’daki câriyelere meşk hocası tayin edildi. Burada tanıdığı Çeşmidilber adlı câriyeye âşık olunca onunla evlendirildi ve saraydan uzaklaştırıldı. Ancak hanımının kendisini terketmesi üzerine tekrar saraya alındı ve yine câriyelere meşk hocası olarak görevlendirildi. Onun bu sıralarda kürdîli-hicazkâr makamında bestelediği, “Niçin terkeyleyip gittin a zâlim” mısraı ile başlayan şarkısı bu ayrılıktan duyduğu üzüntüyü dile getirmektedir. Hacı Ârif Bey’in bu görevi de âşık olduğu Zülfinigâr adlı câriye ile evlenmesi ve tekrar saraydan ayrılması ile son buldu. Yeni hanımı da bir yıl sonra veremden ölünce bu defa hissiyatını segâh makamındaki, “Olmaz ilâç sîne-i sad-pâreme” ve hicaz makamındaki, “Kamer-çehre perî-rû tende cânım” mısraları ile başlayan şarkıları ile ifade etti. Sultan Abdülaziz’in tahta çıkmasıyla (1861)

tekrar Harem-i Hümâyun'daki serhânendelik ve meşk hocalığı görevine getirilen Hacı Ârif Bey, on yıl sürdürdüğü bu görevi sırasında da Pertevniyal Vâlide Sultan'ın nedîmelerinden Nigârnîk adlı kıza âşık olunca vâlide sultan onları evlendirdi. İrâde-i seniyye ile ve 40 altın maaşla saraydan çıkarılan Ârif Bey, 1876 yılına kadar beş yıl süreyle Şûrâ-yı Devlet'te kâtiplik ve Beykoz'da maliye müdürlüğü görevlerinde bulundu. II. Abdülhamid tahta çıktığı zaman Zincirlikuyu'daki çiftliğinde münzevi bir hayat yaşamaktaydı. İran'ın İstanbul büyükelçisi Mareşal Muhsin Han II. Abdülhamid'i bir ziyareti esnasında İran şahının Ârif Bey'i çok beğendiğini, daha önce şahın İstanbul'u ziyaretinde huzurunda Ârif Bey'in okuduğu Hâfız'a ait Farsça bir gazelin bestesini unutamadığını, şu sırada Osmanlı sarayında bir görevi bulunmadığından onu Tahran sarayına davet etmek istediğini ifade etti. Ancak II. Abdülhamid, Hacı Ârif Bey'i tekrar Muzıka-i Hümâyun'a alacağını söyleyerek buna izin vermedi.

Hacı Ârif Bey'in, kolağası rütbesiyle yeniden Muzıka-i Hümâyun'a alındığı bu dördüncü devresinde öncekiler kadar ilgi gördüğü söylenemez. Bestekârla II. Abdülhamid arasında evvelki padişahlarla olduğu gibi samimiyet kurulamadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bir defasında padişah birkaç yeni şarkısını bizzat Ârif Bey'den dinlemek istemiş, fakat bestekâr hastalığını ileri sürerek özür dilemişti. Padişahın bestekârı tekrar çağırtması üzerine de mâbeyinciye, "Sanatta irâde-i hümâyun olmaz" dedikten sonra II. Abdülhamid'in babasından ve amcasından daha fazla rağbet gördüğünü söylemişti. Bunun üzerine padişah bestekârın Muzıka-i Hümâyun'daki odasında hapsedilmesini emretti. Elli gün odasından çıkamayan Hacı Ârif Bey yeni bestelediği, "Ahteri düşkün garîb ü âşık-ı âvâreyim" mısraı ile başlayan nihâvend şarkısını hükümdarın huzurunda okuması için arkadaşı sermüezzin Rifat Bey'den ricada bulundu. Bunun üzerine cezası affedilen Ârif Bey miralay rütbesine yükseltildi.

Bu olaydan sonra Muzıka-i Hümâyun'a nâdiren uğrayan Hacı Ârif Bey'in geçim sıkıntısı çektiği anlaşılmaktadır. Vefatından bir yıl kadar önce kalp hastalığına yakalandı. Kürdîli-hicazkâr makamındaki, "Gurûb etti güneş dünyâ karardı" mısraı ile başlayan şarkısını besteledikten kısa bir süre sonra 28 Haziran 1885 tarihinde Muzıka-i Hümâyun'daki odasında vefat etti ve Beşiktaş'ta Yahya Efendi Dergâhı'nın hazîresine defnedildi. Rauf Yektâ Bey ise onun Kuruçeşme'de bir arkadaşının yalısında vefat ettiğini

kaydeder. Ârif Bey'in ne zaman hacca gittiğine dair bir kayda rastlanmamıştır. İbnülemin Mahmud Kemal bestekârın seyyid olduğunu ileri sürer.

Hacı Ârif Bey hiçbir sazı çalmasını, hatta nota yazısını dahi öğrenmediği halde bestekârlık dehası ile zamanının mûsikişinasları arasında müstesna bir yere sahip olmuştur. Hammâmîzâde İsmâil Dede'den sonra XIX. yüzyılın en büyük bestekârı ve özellikle şarkı formunda Türk mûsikisinin en önde gelen sanatkârı kabul edilmiştir. Şarkılarının çoğunun güftesi Mehmed Sadî Bey'e ait olan Ârif Bey velûd bir sanatkârdır. Süratle beste yaptığı, hatta bir gecede sekiz şarkı bestelediği söylenir. Sultan Abdülaziz'in verdiği bir güfteye yedi ayrı makamda beste yapması da bu alandaki gücünün bir delilidir.

Kuvvetli bir hâfızaya sahip olduğundan ezberinde binlerce eser bulunan Hacı Ârif Bey, aynı zamanda Türk mûsikisi tarihinin sayılı hânendeleri arasında yer alır. Sesinin güzelliği üstün mûsiki kabiliyeti ve sanat anlayışı ile birleşince ortaya müstesna bir icra üslûbu çıkmıştır. Okuyuşundaki güzel tavrı hocası Hâşim Bey'den aldığı söylenir.

Hacı Ârif Bey, terkip ettiği kürdîli-hicazkâr makamı ve düzenlediği müsemmen usulüyle mûsiki nazariyatı sahasında da söz sahibi olduğunu ortaya koymuş, ayrıca Mecmûa-i Ârifî (İstanbul 1290) adlı bir de güfte mecmuası tertip etmiştir. Kendisine ait güftelerin de yer aldığı bu kitapta ellinin üzerinde makamdan 1000'-den fazla eserin güftesini toplamıştır.

Hacı Ârif Bey, Türk mûsikisinde "neoklasik" ve "romantik" denilen sanat akımının kurucusudur. Kendisinden önce neoklasik tarzda III. Selim, Hammâmîzâde İsmâil Dede, Şâkir Ağa gibi bestekârlar şarkı bestelemişse de Hacı Ârif Bey bu alanda çığır açmıştır. Ritim çeşitliliği, melodi renkliliği ve zenginliğiyle dikkati çeken şarkı bestekârlığındaki üstün seviyesiyle Hacı Ârif Bey bu formun gerçek anlamda ihya edicisi kabul edilmelidir.

"Fasl-i atîk" ve "fasl-ı cedîd" olarak ikiye ayrılan Muzıka-i Hümâyun'un fasıl takımındaki fasl-ı atîk kadrosunda yer alan ve saraydan ayrı kaldığı yıllarda da bu çalışmalarını devam ettiren Ârif Bey'in tesirinde kalmayan şarkı bestekârı yok gibidir. Bunlar arasında, aynı zamanda talebesi olan ve

sanat anlayışının en güçlü temsilcisi kabul edilen Şevki Bey'in farklı bir yeri vardır. Ayrıca Kanûnî Mehmed Bey,

Mustafa Servet Efendi, Santûrî Edhem Efendi, Leon Hancıyan, Giriftzen Âsım Bey ve Lemi Atlı gibi mûsikişinaslar da onun meşhur talebelerindendir.

Şiirle de uğraşan ve bir kısım bestelerinin güftesini bizzat yazmış olan Ârif Bey 1000'i aşkın şarkı ile 100'den fazla ilâhi ve diğer formlarda eser bestelemiş, ancak bunlardan yaklaşık üçte ikisi notasızlık yüzünden unutulmuştur. Bir tesbite göre günümüze ulaşan eserleri kırk dört makamdan meydana gelmiş olup (Öztuna, I, 103-108) bunlar arasında en çok nihâvend, kürdîli-hicazkâr, hicaz, sûzinak, karcığar, uşşak, hicazkâr, muhayyer, hüzzam, rast, sabâ, ısfahan ve hüseynî makamlarının tercih edildiği görülmektedir. Suphi Ezgi'nin Hacı Ârif Bey külliyatı üzerinde tamamlanmamış bir çalışması vardır.

## BİBLİYOGRAFYA

Hacı Ârif, Mecmûa-i Ârifî, İstanbul 1290; Ergun, Antoloji, II, 560-561; Ezgi, Türk Musikisi, I, 267; IV, 265-266; V, 431-434; Mahmut R. Gazimihal, Türk Askerî Muzıkaları Tarihi, İstanbul 1955, s. 100-101; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 66-72; Yılmaz Öztuna, Hacı Ârif Bey, Ankara 1986; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Musikisi Tarihi, Ankara [1986], I, 246-253; Sadi Yaver Ataman, Mehmed Sadi Bey, Ankara 1987, tür.yer.; Rauf Yektâ, "Bestekâr ve Hânende Hacı Ârif Bey Merhum", Şehbâl, sy. 39, İstanbul 1327, s. 294; a.mlf., "Hacı Ârif Bey", a.e., sy. 53 (1328), s. 92-93; Ruşen Ferit Kam, "Hacı Ârif Bey", Radyo, sy. 33, Ankara 1944, s. 8; Avni Önsan, "Ebedileşen Dehalarımız: Hacı Ârif Bey", TMD, sy. 25 (1949), s. 2-3, 22-24; Burhanettin Ökte, "Büyük Bestekâr Hacı Ârif Bey", MM, sy. 190 (1963), s. 275-278; Eşref Edib, "Ârif, Bestekâr Hacı Ârif Bey", İTA, I, 503-507; Öztuna, BTMA, I, 96-109.

Bekir Sıdkı Sezgin

# HACI ÂRİF BEY, Kanûnî

(ö. 1862-1911)

Türk virtüözü ve bestekârı.

İstanbul Aksaray'da Hûbyâr mahallesinde doğdu. İlk öğreniminden sonra girdiği Koca Mustafa Paşa Askerî Rüşdiyesi'nden mezun oldu. 1885 yılında Posta ve Telgraf Nezâreti Muhasebe Müdürlüğü'nde kâtip olarak göreve başladı. Bu görevde iken 13 Kasım 1893'te kendisine sâlise rütbesi verildi. 1895'te eyalet Posta ve Telgraf Müdürlüğü başkâtibi olarak Yemen'e tayin edildi. Hac farîzasını da yerine getirerek San'a'ya giden Ârif Bey burada altı yıl kaldıktan sonra İstanbul'a döndü. Posta ve Telgraf Nezâreti Tahrîrât-ı Ecnebiyye Kalemi'nde başkâtip olarak çalıştı. 5 Mayıs 1905'te saniye rütbesine yükseltildi. 1910 yılında tekrar Yemen'e gönderildiyse de oradaki isyan sebebiyle kısa sürede İstanbul'a dönmek zorunda kaldı. Nezâret muhasebesinde bir müddet başkâtiplik, ardından Galata Postahanesi'nde veznedarlık yaptı. Bu sırada üçüncü defa Yemen'e gitti, ancak bu görevi de kısa sürdü ve Menâha'da koleradan öldü.

Türk mûsikisinin önde gelen kanun virtüozları arasında yer alan Hacı Ârif Bey, bestelediği eserlerle güçlü bir bestekâr olduğunu da göstermiştir. Mûsikiye, memuriyetinin ilk yıllarında aynı dairede birlikte çalıştıkları kanunî Sarı Talat Bey'den aldığı derslerle başladı. Birkaç yıl süren bu derslerin ardından kısa zamanda kendini tanıttı. Hacı Kirâmî Efendi'den din dışı eserler meşketti. Yemen'de bulunduğu sırada da sazı ile meşguliyetini devam ettiren Ârif Bey kanunu mandalsız çalardı. Başlangıçta kolay olduğu için bu sazın mandalla çalındığını, ancak ilerleme kaydedildikten sonra işin parmaklara dayandığını, bazı eserlerdeki seslerde ve özellikle şedlerde mandalın yetersiz kaldığını, bu sesleri bulmak üzere mutlaka tırnağı perdelerde kullanmak gerektiğini belirtirdi. Zira mandallı kanunun başlangıçta kolay olmasına rağmen daha sonra zorlaştığını, ilk zamanlarda güç olan mandalsız kanunun ise giderek kolaylaştığını söylerdi. Kanunu çok seri akort etmesi ve falsosuz sesler basması ile tanınan Ârif Bey bu sazı icrada yeni bir ekol meydana getirmiştir. Ayrıca bu sazda önemli bir

merhale kabul edilen “fıskeli icra” şeklinin de ilk uygulayıcısı olduğu söylenmektedir.

Zekâi Dede, Bolâhenk Nûri Bey, Kaşıyarık Hüsâmeddin Efendi, Hacı Fâik Bey, Yeniköylü Hasan Efendi, Lâmekânî Mustafa Efendi gibi mûsikişinaslarla aynı meclislerde bulunup onlardan faydalanma imkânı bulan Hacı Ârif Bey, II. Meşrutiyetin ilânından sonra Koska’da faaliyete başlayan Dârülmûsikī-i Osmânî Cemiyeti’nin kurucuları arasında yer almış ve Tepebaşı Tiyatrosu’nda Tanbûrî Cemil Bey, Santûrî Edhem Efendi ve Ûdî Nevres gibi ünlü virtüozlarla konserler vermiştir. Bu arada birçok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında kanunî İsmail Zühdü, kanûnî Nâzım, kanûnî Reşad, kanûnî Tahsin, kanûnî Sîlim, kanûnî Fethi beylerle Fahri Bey (Kopuz) ve kendi oğlu Zeki Arif Ataergin özellikle zikredilmelidir.

Yılmaz Öztuna’nın tesbitine göre Hacı Ârif Bey’den günümüze peşrev, saz semâisi, beste, semâi, marş, sirto ve şarkı formlarında doksanın üzerinde eser ulaşmış olup bunlardan yetmiş tanesi şarkıdır. Ayrıca bazı taksimleri plaklara alınan Hacı Ârif Bey, o devirde unutulmaya yüz tutmuş makamlardan sultânîyegâhı canlandırmaya çalışmıştır. Sultânîyegâh peşrevi onun en tanınmış eserlerindendir.

## BİBLİYOGRAFYA

Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1315), s. 312; a.e. (1323 r.), İstanbul 1321, s. 552-553; a.e. (1325), İstanbul 1322, s. 602-603; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 73-74; Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 81-86; Yahya Kemal Beyatlı, Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım, İstanbul 1973, s. 72; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Musikisi Tarihi, Ankara, ts. (TRT Müzik Dairesi yayını), II, 56-57; Zeki Ârif (Ataergin), “Ârif, Kanunî Hacı Ârif Bey”, İTA, I, 507-509; Öztuna, BTMA, I, 94-96.

Nuri Özcan

# HACI BAYRÂM-ı VELÎ

(ö. 833/1430)

Bayramiyye tarikatının kurucusu.

Anadolu topraklarında doğup büyüyen bir Türk mutasavvıfı tarafından kurulmuş ilk tarikat olan Bayramiyye'nin pîri Hacı Bayrâm-ı Velî, XIV. yüzyılın ilk yarısında Orhan Gazi döneminde Ankara'da doğdu. Taşköprizâde, Mecdî Efendi, Sarı Abdullah Efendi ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin verdiği bilgileri aktaran Bursalı Mehmed Tâhir'in risâlesi (Hacı Bayrâm-ı Velî, İstanbul 1329) ve Mehmed Ali Ayni'nin Bursalı Mehmed Tâhir'in eserindeki bilgileri aşmayan hacimli kitabı ile (Hacı Bayrâm-ı Velî, İstanbul 1343), Fuat Bayramoğlu'nun bu iki kitabı temel almakla birlikte daha çok Hacı Bayram ailesi adına vefatından sonra tesis edilen vakıflarla ilgili XVIII ve XIX. yüzyıl resmî belgelerini ihtiva eden ve dikkate değer bir gayret ürünü olan eseri (Hacı Bayram-ı Veli, Yaşamı-Soyu-Vakfı, I-II, Ankara 1983) dışında, hakkında kaynakların tenkidine dayalı ciddi bir çalışma yapılmamıştır. Hacı Bayrâm-ı Velî'ye

dair yazılan diğer kitaplar bu eserlerdeki sınırlı bilgilerin tekrarından ibarettir.

Doğum tarihi, adı, ailesi ve hayatının diğer safhaları hakkında bilgi yoktur. Bursalı Mehmed Tâhir, Abdülkādir b. Yûsuf el-İsfahânî'ye ait 832 (1428-29) tarihli vakfiyede Hacı Bayram'ın adının "Kutbü'l-evliyâ eş-Şeyh el-Hâc Bayram b. Ahmed b. Mahmûd el-Ankaravî" olarak geçtiğini yazar (Hacı Bayrâm-ı Velî, s. 4). Mübârek Galib, Hacı Bayram'ın babasının ve dedesinin adını tesbit açısından çok önemli olan bu vakfiyenin vaktiyle yandığını söyler. Ancak daha sonra, ölümünden iki yıl önce Ankara'da kurulan bazı vakıflara şahitlik ettiğine dair Ramazan 831 (Haziran 1428) tarihli bir başka vakfiye daha tesbit edilmiştir. Ahmed Çelebi, İbn Mehmed Çelebi, Mecdüddin Ahmed b. Abdülhak, Abdülhak b. Ahmed ve Kadı Mehmed Celâleddin tarafından tesis edilen vakfın vakfiyesinin tesciline şahitlik eden on bir kişinin başında Hacı Bayram'ın adı "Kudvetü's-sâlikîn,

kutbü'l-evliyâi ve'l-ârifîn, el-hâdî ilâ tarîkı'l-Hakkı ve'l-yakīn, vâkıf-ı esrâri'l-vâsılîn... Hacı Bayram b. Ahmed b. Mahmûd..." şeklinde geçmektedir (Bayramoğlu, I, 12, Ateş, s. 21). Bu ifadeden, Hacı Bayram'ın künyesi ve daha hayatta iken çok büyük mânevî nüfuza sahip olduğu da öğrenilmektedir.

Mehmed Ali Ayni, "Bursalı Mehmed Tâhir'in ve Mecdî'nin verdiği mâlumata ve tahmine göre" Hacı Bayram'ın 753 (1352) yılında doğduğunu söyler (Hacı Bayrâm-ı Velî, s. 50). Bu iki eserde böyle bir bilgi bulunmadığı halde bu tarih bazı yazarlarca (Gölpınarlı, s. 33) Hacı Bayrâm-ı Velî'nin doğum tarihi olarak kabul edilmiştir. Fuat Bayramoğlu, soyundan gelenler arasında hazreti pîrin doksan yıldan fazla yaşadığına inanıldığını söyleyerek Hacı Bayram'ın 740 (1339-40) yılı dolayında doğmuş olabileceğini ileri sürer (Hacı Bayram-ı Veli, I, 12). Yakın zamanda İsmail Erünsal tarafından ilim âlemine tanıtılan, Bayramî Melâmîleri'nden Abdurrahman el-Askerî'nin 957 (1550) yılında telif ettiği Mir'âtü'l-ışk adlı eserinde de Hacı Bayram'ın doksanı aşkın bir yaşta iken vefat ettiğinin bildirilmesi (vr. 80a) Bayramoğlu'nun tahminini teyit etmektedir. İsmâil Hakkı Bursevî, XVIII. yüzyıl başlarında telif ettiği Silsile-i Celvetiyye'de Hacı Bayram'ın babasının Koyunluca Ahmed diye tanındığını, Safiyyüddin ve Abdal Murad adlı iki oğlu daha olduğunu belirtir (s. 74). Bu bilgi sonraki çalışmalarda aynen tekrar edilmiştir.

Âşıkpaşazâde'nin, "Rum'dan Şeyh Hacı Bayram vâki oldu. Bunlar duaları makbul azizler idi" (Târih, s. 201) ifadesi dışında XV. yüzyıl kaynaklarında Hacı Bayram'ın hayatı hakkında bilgi yoktur. XVI. yüzyıl müelliflerinden Lâmiî Çelebi, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Ankara'da Çubuk suyu diye tanınan nehrin kenarındaki Solfasol (Zülfazl) köyünde doğduğunu, aklî ve şer'î ilimleri tahsil ettiğini, Ankara'da müderrislik yaptığını, daha sonra Somuncu Baba'ya intisap ederek kemalâtın en yüksek derecesine ulaştığını, çok etkili olan sohbetinin bereketi sayesinde birçok kimsenin yüce mertebelere vâsıl olduğunu ifade ederek bunlardan yedi kişinin (Ömer Dede, Akbıyık, Baba Nahhâs, İnce Bedreddin, Kızılca Bedreddin, Selâhaddîn-i Bolevî, Muslihuddin Halife) adını sayar (Nefehât Tercümesi, s. 684). Bu isimler dışında yukarıdaki bilgileri aynen tekrarlayan Taşköprizade Hacı Bayram'ın Ankara'da vefat ettiğini, kabrinin ziyaretgâh olduğunu, burada yapılan duaların kabul edildiğini ilâve eder (eş-Şeḳāʾiḳ, s.

55-56). Hayatı hakkında daha ayrıntılı bilgi, yine bir XVI. yüzyıl müellifi olan Mecdî'nin Şekāik Tercümesi'nde bulunmakta olup (s. 77) Bursalı Mehmed Tâhir, Mehmed Ali Ayni ve Fuat Bayramoğlu'nun Somuncu Baba'ya intisabıyla ilgili verdiği bilgiler bu esere dayanmaktadır. Mecdî, Lâmiî ve Taşköprizâde'deki bilgiye ek olarak Hacı Bayram'ın Ankara'da Melike Hatun'un yaptırdığı Kara Medrese'de müderris iken burayı terkedip Somuncu Baba'ya intisap ettiğini söyler. Mecdî'nin, "Tarikat mensubu güvenilir kişilerden rivayet edilmiştir" kaydıyla naklettiğine göre Somuncu Baba, Şeyh Şücâüddin Karamânî'ye, "Ankara'da Hacı Bayram adlı bir müderris vardır, onu buraya davet et" diyerek kendisini Ankara'ya göndermiş, emri yerine getiren Şeyh Şücâüddin Hacı Bayram ile medresesinde ders verirken görüşmüş ve Şeyh Hamîd'in (Somuncu Baba) davetini bildirmiş. Hacı Bayram da, "Davete icâbet lâzımdır" deyip Şeyh Şücâüddin ile birlikte Kayseri'ye gitmiştir. Şeyh Hamîd, zahir ulemâsının ve bâtın erbabının ölülerinin mertebelerini kendisine gösterip hangisini tercih ettiğini sormuş, Hacı Bayram da bâtın erbabının hallerini tercih ettiğini söyleyerek müderrislikten ayrılıp tasavvuf yoluna intisap etmiştir (Şekāik Tercümesi, s. 77). Hacı Bayram hakkında eser yazan adı geçen üç müellif bu olayı tartışmasız doğru kabul etmişlerdir. Mecdî, "Bazı kitaplarda 833 senesinde fevt oldu deyü bulundu" diyerek ölüm tarihine ışık tutar. XVI. yüzyıl kaynaklarında Hacı Bayram hakkında verilen bilgiler bunlardan ibarettir. Bu kaynaklarda halifesi olarak tanıtılan müridlerine, Somuncu Baba'ya ve Akşemseddin'e dair bilgi verilirken Hacı Bayram'dan da bahsedilmektedir. Hacı Bayram'la ilgili yayınlarda, bu üç eserle XVII. yüzyılda yazılan Sarı Abdullah Efendi'nin Semerâtü'l-fuâd ve XVIII. yüzyılda yazılan İsmail Hakkı Bursevî'nin Silsile-i Celvetiyye adlı kitaplarında verilen bilgiler esas alınmıştır. Abdurrahman el-Askerî'nin yeni bulunan Mir'âtü'l-ışk'ı Hacı Bayram'la ilgili çok önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Ayrıca XV. yüzyılın sonlarında veya XVI. yüzyıl başlarında yazıldığı tahmin edilen Vilâyetnâme-i Sultan Şücâüddin ile XVI. yüzyılda telif edilen Menâkıb-ı Burhâneddin Eğridirî ve Menâkıb-ı Akşemseddin'de de Hacı Bayram'a dair bazı bilgilere rastlanmaktadır.

Çocukluk ve gençlik dönemi hakkında bilgi bulunmayan Hacı Bayram'ın müderris olduğu yukarıda adı geçen kaynaklarda tekrar edilmektedir. Yıldırım Bayezid'in İsfendiyaroğulları üzerine çıktığı

sefere askerleriyle birlikte müttefik ve rehine olarak katılan Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos Ankara'da bir Türk müderrisin evinde bir ay misafir olarak kalmış, ev sahibi müderrisle aralarında yirmi altı oturum süren dinî tartışmalar cereyan etmiş, imparator bu tartışmaları diyaloglar şeklinde yazarak faydalanması için küçük kardeşi Mora despotu Theodor Palaiologos'a göndermiştir. Eski Yunanca metni Manuel II. Palaiologos Dialoge mit einem "Perser" (Wien 1966) adıyla yayımlanan bu tartışmaların 1391 yılı kış aylarında yapıldığına ve Osmanlı kaynaklarında yer almadığına dikkat çeken Fuat Bayramoğlu, adı zikredilmeyen bu müderrisin Hacı Bayrâm-ı Velî olduğunu ileri sürer. Bayramoğlu, İmparator Manuel'in 1392 Şubatında Yıldırım Bayezid'in ordugâhından kaçtıktan bir süre sonra, Yıldırım'ı beğenmeyen ve onu eleştiren müderrisin de görevinden uzaklaştırıldığını yazdığını bildirir ve Hacı Bayram'ın Mecdînin anlattığı şekliyle Hamîd-i Velî'ye intisabının bu olaydan sonra gerçekleştiğini söyler. Ancak Yunanca kaynakta müderrisin padişahı eleştirdiği için görevinden uzaklaştırıldığı ifade edilirken Mecdî, Hacı Bayram'ın davet üzerine Kayseri'ye giderek Hamîd-i Velî'ye intisap ettiğini yazar. Bayramoğlu iki rivayet arasındaki bu farkı göz ardı ederek İmparator Manuel'in adını vermediği müderrisin Hacı Bayram olduğunda ısrar eder (Hacı Bayram-ı Veli, I, 17-18).

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin adı, müderrisliği ve Hamîd-i Velî'ye intisabı konusunda Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-ışk'ında orijinal bilgiler bulunmaktadır. Emîr Sikkînî ve Bünyâmin Ayâşî'den sonra Hacı Bayram'ın makamına geçen Pîr Ali Aksarâyî'nin mensubu olan müellif bir mecliste Pîr Ali'ye, Hacı Bayram evlâdının, "Müderris idi, medreseden geldi, derviş oldu" dediklerini hatırlatarak görüşünü sorduğunda Pîr Ali, "Belî, onların dahi sözü gerçektir, aşk medresesinin müderrisidür; 've allemnâ min ledünnâ' dershânesinin kûşenişînidir. Azizlerimiz bu fakîre böyle takrîr ettiler deyü buyururlardı" diyerek (Erünsal, Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı, s. 302) Hacı Bayram'ın zâhirî anlamda müderris olmadığını açıkça ifade eder. Ayrıca bu dönemi inceleyen eserlerde (Ayverdi, Osmanlı Mi'mârisi I; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler), Ankara'da Karamedrese diye bir medreseden söz edilmediği gibi, böyle bir medrese bulunmuş olsa bile Hacı Bayram'ın burada müderrislik yaptığı kanıtlanmadıkça Pîr Ali Aksarâyî'nin verdiği bilgiye itibar edilmelidir.

XVII. yüzyıl müelliflerinden Bayramî-Melâmî tarikatına mensup Sarı Abdullah Efendi Hacı Bayram'ın müderris olduğunu, ayrıca Yıldırım'a kapıcıbaşılık yaptığına dair bir rivayet bulunduğunu söyler (Semerâtü'l-fuâd, s. 234). Mir'âtü'l-ışk, hem bu konuda hem de Hacı Bayram'ın Somuncu Baba'ya intisabı konusunda önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Abdurrahman el-Askerî, Yıldırım Bayezid'in kapıcıbaşısı olan Hacı Bayram'ın asıl adının Nûman olduğunu belirttikten sonra Anadolu'ya gelip Yıldırım'ın askerini târumar eden Timur'un Yıldırım'ı tutup hapsettiğini, Somuncu Baba'nın bu olaylar sırasında Bursa'dan göç ederek Adana'ya gidip Ceyhan nehrinin kenarındaki Sis Kalesi'nin dağ yamacında bir köyde Nebî Sûfî adlı bir alemdarın evinde ikamet ettiğini bildirir. Somuncu Baba'yı önceden tanıyan Hacı Bayram onun nereye gittiğini araştırır, "Arab evi"ne gittiğini öğrenince sarayda önemli bir protokol görevlisi olan kapıcıbaşı kıyafetini değiştirip tüccar kıyafetine bürünür, yanına aldığı beş altı hizmetkârıyla birlikte Somuncu Baba'yı bulmak için Diyârıarab'a gitmek üzere yola çıkar. Adana'ya ulaşınca bir dostundan Somuncu Baba'nın yerini öğrenir. Hizmetkârlarıyla o köye varıp Nebî Sûfî'nin evini sorar ve nihayet şeyhle mülâki olur, elini öper. Somuncu Baba Anadolu'nun durumunu sorar; o da Yıldırım'ın öldüğünü haber verir. Şeyh Hamîd ona, "Muradın nedir?" deyince Hacı Bayram kendisine hizmet etmeye geldiğini, başka muradı olmadığını söyler. Hacı Bayram, bu fetret zamanında kendisiyle birlikte bulunmasının zor olduğunu, dervişliğe hazırlanmak gerektiğini hatırlatan Somuncu Baba'ya, "Emrin neyse öyle olsun, rızâ senindir" der. Somuncu Baba ona yanındakilerin kim olduğunu sorar. Hacı Bayram bazılarının kulları, bazılarının da arkadaşları olduğunu söyleyince Adana'ya gitmesini, kullarının ve arkadaşlarının gönüllerini hoşnut ederek geri göndermesini, üzerindeki elbiseleri değiştirip dervişâne kisve ile dönmesini tavsiye eder. Akşam köye dönünce Somuncu Baba ona, "Adını da tebdil edelim" der. Birkaç gün sonra kurban bayramı olduğundan kendisine "Hacı Bayram" adını verir. Somuncu Baba bayram ertesi Hacı Bayram ile birlikte önce Şam'a, kısa bir süre sonra da Hicaz'a gider. Hac dönüşü Adana'ya uğrayıp Nebî Sûfî'yi de alarak Aksaray'a gelirler. Somuncu Baba bir yıl sonra Hacı Bayram'ı Ankara'ya gönderir (Erünsal, Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı, s. 300, 301).

Abdurrahman el-Askerî'nin verdiği bu bilgiler ışığında Hacı Bayram'ın Somuncu Baba'ya, şimdiye kadar hiçbir delile dayanmadan ileri sürüldüğü

gibi (Bayramoğlu, I, 21), 1394 veya 1397 yılında değil, Yıldırım Bayezid'in ölüm tarihi olan 13 Şaban 805'ten (8 Mart 1403) yaklaşık üç buçuk ay sonra (Haziran 1403) intisap ettiği, vefatında yaşının doksan civarında bulunduğu dikkate alınarak bu sıralarda altmış yaşlarında olduğu söylenebilir. Bu durumda Hacı Bayram'ın Somuncu Baba'nın vefatının (815/1412-13) ardından Ankara'ya geldiği (Bursalı Mehmed Tâhir, s. 3), o zamana kadar şeyhinin yanından hiç ayrılmadığı (Mehmed Ali Ayni, s. 67; Bayramoğlu, I, 22) şeklindeki görüşlerin doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Anadolu'da siyasî otorite boşluğunun yaşandığı ve halkın büyük sıkıntılar içinde bulunduğu Fetret döneminde Ankara'ya dönen Hacı Bayram'ın kaynaklarda bu yıllardaki faaliyetlerine ışık tutacak bilgi yoktur. Ancak mürşidi Somuncu Baba'nın yanından ayrılırken, "Sultanım, ne amel üzerine olalım, sanat bilmem ne işleyelim?" deyince, "Ekin ek, burçak ek" cevabını alması ve "Ankara'ya varıp burçak ekmesi" (Erünsal, Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı, s. 302), Ankara'ya dönünce tekke ve zâviye inşa etmeyip çiftçilikle meşgul olduğunu göstermektedir. Bu yıllarda mânevî şahsiyetinin insanları giderek etkilemeye başladığı ve çevresinde bir derviş grubunun oluştuğu söylenebilir. Somuncu Baba'nın vefatı ve ertesi yıl Çelebi Mehmed'in Osmanlı tahtına geçişinin ardından bu etki daha da genişlemiş, II. Murad devrinde devleti rahatsız edecek kadar büyük boyutlara ulaşmış olmalıdır. XVII. yüzyıl müelliflerinden Sarı Abdullah Efendi Hacı Bayram'ın halkı dalâlete sevkettiği, saltanat davasına kalkışma ihtimali bulunduğu ileri sürülerek padişaha şikâyet edildiğini söyler (Semerâtü'l-fuâd, s. 235). Hacı Bayram'ın, II. Murad'ın tahta geçişinden bir yıl önce aynı gerekçeyle idam edilen Şeyh Bedreddin Simâvî ile Konya'da buluşarak birlikte halvete giren Somuncu Baba'nın halifesi olması (Halil b. İsmâil, s. 87) bu şikâyetin gerçek sebebi kabul edilebilir.

Hacı Bayram'ın II. Murad tarafından o dönemde devletin merkezi olan Edirne'ye çağrılmasıyla sonuçlanan bu olayı menkıbevî tarzda geniş olarak anlatan Sarı Abdullah Efendi (Semerâtü'l-fuâd, s. 235-240) bunun hangi tarihte meydana

geldiği konusunda bilgi vermez. Bir saray çavuşu Hacı Bayram'ı Edirne'ye getirmesi, muhalefet ederse tutuklanması tenbih edilerek Ankara'ya

gönderilmiş, çavuş Ankara yakınlarına geldiğinde Hacı Bayram atına binerek çavuşu karşılamaya çıkmış, karşılaştıklarında ona nereye gittiğini sormuş, çavuş, “Hacı Bayram derler bir müddeî varmış, bazı fesâdâtı sultana arzolunduğundan onu Edirne’ye götürmeye geldim” deyince Hacı Bayram çavuşa aradığı kişinin kendisi olduğunu söylemiş, bu sırada onun mübarek yüzünde “nûr-ı Muhammedî”yi temaşa eden çavuş yaptığının büyük bir küstahlık olduğunu anlayarak kendisinden özür dilemiştir. Hacı Bayram çavuşla birlikte Edirne’ye giderken Gelibolu’da Muhammediyye müellifi Yazıcızâde Mehmed kendisine intisap etmiştir.

Sarı Abdullah Efendi, Edirne’de Hacı Bayram’la görüşen II. Murad’in, hakkında söylenenlerin iftira ve dedikodu olduğunu anlayarak kendisinden özür dilediğini ve büyük bir saygı gösterdiğini, ayrıca ondan Eskicami’de vaaz vermesini rica ettiğini, fakat Hacı Bayram’a yine de düşmanlık besleyenler olduğunu, hatta bir vezirin onu zehirlemeye kalkıştığını, vezirin kendisine sunduğu zehirli şerbeti, “Biz içelim, zararı başkasına olsun” diyerek içtiğini ve vezirin o anda düşüp öldüğünü kaydeder (a.g.e., s. 236-237).

Hacı Bayram’ın Edirne’ye gidişi muhtemelen II. Murad’ın saltanatının ilk yıllarında (1421-1424) gerçekleşmiştir. Yanında Akşemseddin’in de bulunduğu. Hacı Bayram’ın II. Murad’a Akşemseddin’i kastederek İstanbul’un fethinin “köse”nin duasıyla Şehzade Mehmed’e nasip olacağını söylediği şeklindeki rivayet (Risâle-i Beşîr Çelebi, vr. 16a) doğru değildir. Çünkü Hacı Bayram vefat ettiğinde Fâtih Sultan Mehmed henüz doğmamış (d. 835/1432, Danişmend, I, 212) veya bir rivayete göre Hacı Bayram’ın vefat ettiği 833 (1430) yılında doğmuştu (İnalcık, s. 55-56). Akşemseddin’in menâkıbını yazan Enîsî de onun Hacı Bayram ile Edirne’ye gittiğinden sözetmemektedir. Fuat Bayramoğlu, hiçbir ciddi delil göstermeden onun Edirne’ye bir defa daha gittiğini ileri sürer. Sarı Abdullah’ın ve ondan naklen Mehmed Ali Ayni’nin, Akşemseddin’in İstanbul’un fethinde askerin mâneviyatını yükseltmek üzere Hacı Bayram tarafından gönderildiğini söylemeleri de asılsız bir iddiadır (Semerâtü’l-fuâd, s. 241; Hacı Bayrâm-ı Velî, s. 55).

Ankara’ya dönüşünden sonraki dönemde Hacı Bayram’ın devletle ilişkileri konusunda bilgi yoktur. Ancak Bayramî dervişlerinin vergiden muaf

tutulduğuna bakılarak tarikatın faaliyetlerini daha güven içinde sürdürdüğü söylenebilir. Bayramiyye tarikatı bu yıllarda Ankara ve çevresinde büyük bir yaygınlık kazanmıştı. Bayramîler'in vergiden muaf tutulmaları yüzünden Ankara ve çevresinde vergi toplanamaz hale gelindiğini öğrenen II. Murad'ın, Hacı Bayram'a kaç müridi olduğunu kendisine bildirmesini istemesiyle ilgili meşhur menkıbe (Sarı Abdullah Efendi, s. 240), Bayramiyye'nin bu yıllardaki yaygınlık derecesi hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir.

Orhan Gazi, I. Murad, Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed ve II. Murad devirlerini idrak eden ve kurduğu Bayramîlik tarikatıyla Anadolu'nun mânevî yapısının şekillenmesinde büyük katkıları olan Hacı Bayrâm-ı Velî Ankara'da vefat etti; vefatından birkaç yıl önce yaptırılan ve kendi adıyla anılan caminin yanına defnedildi. "İrtihâlü'l-insân" terkibi ölümüne tarih düşürülmüştür. Kabrinin üzerine daha sonra inşa edilen türbe Ankara'nın en önemli ziyaretgâhıdır.

Eski kaynaklarda Hacı Bayram'ın evliliği ve çocuklarına dair bilgi yoktur. Sadece Abdullah b. Veliyyüddin'in Menâkıb-ı Eşrefzâde'sinde (s. 35) Eşrefoğlu'nun Hacı Bayram'ın müridi ve halifesi olduğundan. Hacı Bayram'ın kızı Hayrünnisâ'yı onunla evlendirdiğinden bahsedilmektedir. Mir'âtü'l-ışk'taki, "Sultânım, şimdi evlâdı böyle demezler" (Erünsal, Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı, s. 302), ifadesinden Hacı Bayram'ın evlendiği ve çocukları olduğu anlaşılmaktadır. Hacı Bayram'ın soyu hakkında araştırmalarda bulunan Fuat Bayramoğlu'nun bu konuda "en eski belge" dediği, düzenlenme tarihi belli olmayan, ancak Sâlih Baba'ya (ö. 1099/1687-88) kadar yürütüldüğünden XVII. yüzyılın sonları veya XVIII. yüzyılın başlarında hazırlandığı anlaşılan şecerede Hacı Bayram'ın beş erkek (Ahmed Baba, Edhem Baba, Baba Sultan, İbrâhim ve Ali) ve üç kız çocuğu olduğu görülmektedir. Ahmed Baba'nın 941'de (1534) vefat eden oğlu Şeyh Edhem Baba vasıtasıyla devam eden şecere, daha sonra çeşitli tâli kollara ayrılarak günümüze kadar ulaştırılmıştır (Bayramoğlu, I, 85, 102-104).

Tarikat silsilesi mürşidi Somuncu Baba, Ali Erdebîlî, Sadreddîn-i Erdebîlî vasıtasıyla Safeviyye tarikatının piri Safiyyüddîn-i Erdebîlî'ye ulaşan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin ilk kaynaklarda halife tayin ettiğine dair bilgi

bulunmadığı halde Akşemseddin'in menâkıbını yazan Enîsî onun Akşemseddin'e kısa zamanda hilâfet verdiğini söyler (Menâkıb-ı Akşemseddin, s. 131). Sarı Abdullah Efendi ise Hacı Bayram'ın hayatta iken hiç kimseye hilâfet vermediğini, vefatından sonra "altı neferin (İnce Bedreddin, Kızılca Bedreddin, Uzun Selâhaddin, Akbıyık, Akşemseddin, Ömer Dede Bursevî) ortaya çıktığını yazar (Semerâtü'l-fuâd, s. 143-144). Sarı Abdullah Efendi'nin "halife" yerine "nefer" ifadesini kullanması önemlidir. Çünkü müellifin de mensup olduğu Bayramî-Melâmî geleneğinde hilâfet verme âdeti yoktur. Bütün tasavvufî neşveleri temsil eden deyimiyle bir "insân-ı kâmil" olan Hacı Bayrâm-ı Velî vefat ederken kime tâbi olacaklarını soran müridlerine, kendisinden duydukları maarif ve vahdet sırları bütün kemâlâtıyla kimde tecelli ederse onun sohbetinde bulunmalarını tavsiye etmiştir (Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'den naklen Sun'ullah Gaybî, Sohbetnâme, vr. 39a). Onlara göre insân-ı kâmilin hakikati sadece bir kişide tecelli eder; gerçek halife de odur (Sun'ullah Gaybî, Bîatnâme, vr. 4a).

Hacı Bayram ile Eşrefoğlu Rûmî arasındaki münasebet, üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. XVI. yüzyıl kaynaklarında bu hususta bilgi bulunmamaktadır. Sarı Abdullah Efendi Eşrefoğlu Rûmî'den bahsederken Hacı Bayram'ın, meşrebini zühd ve riyâzete mütemayil gördüğü Eşrefoğlu'nu Kādiriyye'den Hüseyn-i Hamevî'ye gönderdiğini ifade eder (Semerâtü'l-fuâd, s. 145). Sarı Abdullah Efendi ilk olarak yukarıda aktarılan bilgiyi verir. Eşrefoğlu'nun Hacı Bayram'a

intisap ettiği, on bir yıl onun imamlığını yaptığı. Hacı Bayram'ın, kızı Hayrünnisâ'yı Eşrefoğlu ile evlendirerek onu İznik'e halife olarak gönderdiği şeklindeki bilgiler sadece, 1228'den (1813) sonra telif edildiği anlaşılan Abdullah b. Veliyyüddin'in Menâkıb-ı Eşrefzâde'sine dayanmaktadır. Menâkıbnâmedeki bu bilgiler hiçbir tarihî tenkide tâbi tutulmadan Hacı Bayram ve Eşrefoğlu ile ilgili bütün yayınlarda tekrar edilmiştir. Eşrefoğlu'nun Müzekki'n-nüfûs, Tarîkatnâme ve divanında, Hacı Bayram'la ilgili en küçük bir işaretin dahi bulunmaması, aralarında şeyh-derviş ve kayınpeder-damat ilişkisinin mevcut olmadığı ihtimalini daha da güçlendirmektedir.

Sâdık Vicdânî, adlarını vermeden Hacı Bayram'ın on dört halife bıraktığını

söylerken Fuat Bayramoğlu, kaynaklarda Hacı Bayram mensubu olarak gördüğü herkesi bu sayıya ilâve ederek halifelerinin sayısını yirmi sekize çıkarmıştır (Hacı Bayram-ı Veli, I, 48-57). Ancak bunlardan bir kısmının (İbnü'l-Mısrî, Elvân-ı Şîrâzî, Abdülkādir-i İsfahânî, Bardaklı Baba, Baba Yûsuf Seferhisârî, Abdürrahim Karahisârî, Şeyh Şâmî gibi) Hacı Bayram'a mensubiyetleri bile şüphelidir. Son zamanlarda yapılan bir araştırmadan, Hacı Bayram'ın halifesi olduğuna dair yaygın bir kanaat bulunan Şeyhî'nin Emîr Sultan'a mensup olduğu anlaşılmıştır (Bilgin, s. 123-139). Kemal Ümmîise Hacı Bayram'ın pîrdaşıdır.

II. Bayezid devri kazaskerlerinden İmam Ali Efendi'nin, Hacı Bayram'ın müridi olan babasından naklen Lâmiî'ye anlattıkları Hacı Bayram'ın kişiliğini tesbit açısından önemlidir. İmam Ali Efendi'nin babası, Akşemseddin'e, intisap etmesi için Hacı Bayram'ı tavsiye etmiş, fakat Akşemseddin, Hacı Bayram'ın nefislerini terbiye etmek için dervişleriyle birlikte halktan yardım toplamaya çıkmasını doğru bulmadığı için Zeynüddin el-Hâfî'ye intisap etmeyi tercih ederek Halep'e doğru yola çıkmıştı. Ancak rüyasında boynunda bir zincir bulunduğunu, zincirin ucunun da Hacı Bayram'ın elinde olduğunu gören Akşemseddin geri döner ve İmam Ali Efendi'nin babasına giderek rüyasını anlatır. Akşemseddin ile birlikte Hacı Bayram'ın bulunduğu yere gittiklerinde Hacı Bayram'ın köylüler ve birçok dervişle birlikte burçak imecesi yapmakta olduğunu görürler. Yemek vakti teknelerle yoğurt ve buğday aşı getirilir. Hazret herkese bunu bizzat dağıtır, köpeklere de bir miktar verir (Nefehât Tercümesi, s. 685). Bu olay sonraki kaynaklarda (meselâ bk. Mecdî, s. 240; Enîsî, s. 130) daha farklı şekillerde anlatılır. Mecdî, Akşemseddin'in Hacı Bayram'ı müridleriyle birlikte orak biçerken bulduğunu, çarşı ve pazarda tabl, nakkāre, tuğ ve alemle dolaşarak fakirlere, muhtaçlara ve borçlulara yardım topladığını, onun maksadını anlamayan Akşemseddin'in dilencilik yaptığını sanarak intisap etmekten vazgeçtiğini söyler. Bu rivayetlerden, mürşidi Somuncu Baba'nın "burçak ek" tavsiyesine uyan Hacı Bayram'ın çiftçilik yapıp elinin emeğiyle geçindiği, halkla birlikte yaşadığı anlaşılmaktadır. Tabi, nakkāre, tuğ, alemin fütüvvet alâmetleri ve Ankara'nın o dönemde bir ahî merkezi olduğu, fütüvvetin melâmetle yakın ilişkisi bulunduğu hatırlanacak olursa Hacı Bayram'ın kişiliğini tesbit etmek daha da kolaylaşır. Hacı Bayram, melâmet neşvesini Anadolu'ya getiren mürşidi Somuncu Baba gibi tekke kurmamış, vakıf tesis etmemiş ve

vakıf gelirleriyle geçinmemiştir. Tarikatlarda çok yaygın olan bu iki müesseseye rağbet etmemesi onun melâmet neşvesine sahip oluşuyla ilgilidir.

Seyyid Nesîmî'nin Hacı Bayram'ı ziyarete gelmesi şahsiyetini tesbit açısından önemli bir olaydır. Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi, bir dervişin, "Sultânım, Nesîmî diye biri geldi, bazı kemâlâtı var, meselâ 'ene'l-hak' demek ister" deyince Hacı Bayram'ın, "Yâ beyim, bu oturan kelle-i himâr mı?" diye cevap verdiğini söyler (bk. Gaybî, Sohbetnâme, vr. 18a). Hacı Bayram'ın bu cevabından, onun "ene'l-hak" konusunda Nesîmî'den çok daha ileri noktalarda olduğu anlaşılmaktadır. İbrâhim Efendi'nin yukarıdaki ifadesinden Hacı Bayram'ın Nesîmî ile görüşüp görüşmediği pek anlaşılmıyorsa da Abdülbaki Gölpınarlı Nesîmî'nin Hacı Bayram tarafından kabul edilmediğini yazmış (Nesimi, Usuli, Ruhi, s. 27), bu bilgi başka yazarlarca da tekrar edilmiştir (Nesîmî Dîvânı, hazırlayanın önsözü, s. 31).

Vilâyetnâme'de Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Sultan Şücâüddin'i ziyaret etmek istediği, müridlerinden bazılarının Şücâüddin gibi kaşı kirpiği yoluk bir kimseyi ziyaret etmesinin doğru olmayacağını söylemelerine rağmen onları dinlemeyip yanında müridleri olduğu halde Ankara'dan kalkıp Eskişehir tarikiyle şeyhin zâviyesine giderek Şücâüddin'in elini öptüğü, şeyhin Hacı Bayram'ı çok iyi ağırladığı. Hacı Bayram'ın üç gün, üç gece Şeyh Şücâüddin ile sohbet ettikten sonra Ankara'ya döndüğü rivayet edilmektedir.

Mecdî'nin, Şeyh Hamîd'in sohbetinde bulunduğunu, II. Murad'ın hayatını kurtardığı için Edirne'de adına bir mescid ve zâviye inşa edildiğini söylediği (Şekāik Tercümesi, s. 94) Şücâüddin Karamânî ile Hacı Bayram'ı Ankara'ya davet etmek için gönderdiği Şeyh Şücâüddin'in aynı kişi olması mümkündür. Müridlerinin bile hoş görmediği "kaşı kirpiği yoluk" (kalenderî) Şeyh Şücâüddin'in Somuncu Baba'nın Hacı Bayram'a gönderdiği kişi olması Hacı Bayram'ın meşrebini göstermesi bakımından önemlidir. Vilâyetnâme'de ayrıca Şeyh Şücâüddin'in Kemal Ümmî ve Seyyid Nesîmî ile münasebetlerinden söz edilmektedir. Hacı Bayram'ın Şeyh Şücâüddin ve Kemal Ümmî ile aynı mürşide mensup bulunması yakın çevresini belirleme açısından ehemmiyetli bir husustur.

Şerîfîzâde Mehmed'in 1005 (1596) yılında kaleme aldığı Menâkıb-ı Burhâneddin Eğridirî'de, Şeyhülislâm Berdeî adlı bir sûfînin Hoy'dan Anadolu'ya gelirken önce Ankara'ya uğrayıp Hacı Bayram'ı ziyaret ettiği, Hacı Bayram'ın onun geleceğini önceden haber verdiği anlatılmaktadır ki bu olay, onun Safeviyye tarikatının merkeziyle yakın ilişkisini sürdürdüğünü ve o bölgelerde de tanındığını ortaya koymaktadır.

Hacı Bayrâm-ı Velî ile ilgili ilk kaynaklarda sohbetinin çok etkili olduğu söylenmekteyse de bu sohbetlerin muhtevası hakkında bilgi verilmemektedir. Vahdet neşvesinin en yetkin örneklerinden olan Fahreddîn-i Irâkī'nin Lemaʿât adlı eserini Türkçe'ye tercüme eden müridlerinden İnce Bedreddin eserin başında. Hacı Bayram'ın sohbetlerinde Lemaʿât'ın rumuz ve esrarını anlattığını, dervişlerin birçoğunun Farsça ve Arapça bilmediklerinden dolayı üzülüp durumu kendisine bildirdiklerini ve eseri Türkçe'ye çevirmesi için kendisini zorladıklarını, bu durumu öğrenen Hacı Bayram'ın ona "kudret vere, kudret vere" diye hitap ettiğini, böylece tercümeyi onun himmeti berekâtıyla yaptığını anlatır (Tercüme-i Lemeât, vr. 2a-b). Hacı Bayram'ın sohbetleriyle ilgili bu ilk elden ve tek kaynağın verdiği bilgilerden onun Arapça ve Farsça bildiği, sohbetlerinin yüksek bir ilim ve irfan meclisi olduğu anlaşılmaktadır.

Süleyman Kefevî, XVI. yüzyılın sonlarında kaleme aldığı Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr adlı eserinde Hacı Bayram'ın vefatının ardından önde gelen iki müridi Akşemseddin ile Emîr Sikkînî arasında meşrep farklılığından dolayı bir soğukluk ortaya çıktığını, Akşemseddin'in Emîr Sikkînî'ye,

meclislerine katılmadığı takdirde Hacı Bayram'ın taç ve hırkasını kendisinden alacağını söylemesi üzerine Emîr Sik-kînînin bir ateş yakarak içine oturduğunu, taç ve hırkanın yanıp kendisine bir şey olmadığını anlatır (vr. 524b-526b). Bu rivayet daha sonra Sarı Abdullah Efendi (Semerâtü'l-fuâd, s. 241 vd.) ve La'lîzâde Abdülbâki (Sergüzeşt, s. 18-19) tarafından da kaynak gösterilmeden bazı değişikliklerle anlatılmıştır. Müstakimzâde ise olayı Süleyman Kefevî'nin eserinden iktibas ederek yeniden ele almış (Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, vr. 4a vd.), Sâdık Vicdanî de bu kaynaklarda verilen bilgileri kendince yorumlamıştır (Tomar-Melâmîlik, s. 35).

Ketâ͗ib'den daha önce kaleme alınan Mir'âtü'l-ışk'ta bu konuda farklı bilgiler bulunmaktadır. Eserde olayın. Hacı Bayram'ın vefat ettiği gece bazı dervişlerin Emîr Sikkînî'nin gönlünü kırmaları üzerine meydana geldiği, taç ve hırkanın kül olduğu, ancak kendisine ve Hacı Bayram'ın ona verdiği "ak çuka"ya bir şey olmadığı, bu olaydan sonra Emîr Sikkînî'nin taç ve hırka giymediği anlatılmakta ve en önemli nokta olarak da hadisenin bir tarafı olduğu rivayet edilen Akşemseddin'den söz edilmemektedir (vr. 80b-81a).

Hacı Bayram'ın vefatından sonra dervişlerinin bir kısmı ilâhî aşk, cezbe ve melâmeti temsil eden Emîr Sikkînî'ye; zühd, takvâ ve riyâzete temayülü olanlar da Akşemseddin'e tâbi olmuştur.

Taç, hırka, tekke, evrad, ezkâr ve vakıf müessesesini kabul etmeyip tam bir melâmet kisvesine bürünen, sohbeti esas alan, vahdeti vücûd neşvesini ve Ehl-i beyt muhabbetini ön plana çıkararak Emîr Sikkînî yolunu takip eden sûfîlere Bayramî Melâmîleri adı verilmiştir. Bayramî Melâmîleri. Hacı Bayram'ın silsilesinin devletin önemli bir problemi haline gelmiş olan Safevîler'e ulaşması, esnaf teşkilâtıyla yakın ilişkileri sebebiyle geniş halk kitlelerini etkilemeleri tehlikesi, resmî-Sünnî düşünceyle bağdaşmayan mehdî ve kutub inancı, vahdeti vücûd ve Ehl-i beyt konusundaki görüşleri yüzünden XVI ve XVII. yüzyıllarda devletin sıkı takibatına uğramışlardır.

Akşemseddin yolundan giden Şemsiyye tarikatı ise silsilelerinden Safeviyye'yi çıkararak (Enîsî, s. 140) devletle ittifak edip klasik Sünnî bir tarikat haline gelmiştir. Ankara'daki pîr makamını temsil eden şeyhler Şemsiyye hilâfetine sahip oldukları için devlet tarafından desteklenmiş, Hacı Bayram adına tesis edilen zengin vakıflar tasarruflarına verilmiştir.

İsmâil Hakkı Bursevî, Celvetiyye'yi Muk'ad Hızır Dede vasıtasıyla doğrudan Hacı Bayram'a bağlar (Silsile-i Celvetiyye, s. 76). Celvetî şeyhlerinden Yâkub Avfî de bu görüşü tekrar eder (Hediyyetü's-sâlikîn, s. 4).

Sade bir dille ve hece vezniyle yazılmış, vahdet neşvesini terennüm eden dört şiiri dışında Hacı Bayram'ın günümüze intikal eden eseri yoktur (şiirlerin karşılaştırmalı metinleri için bk. Mazıoğlu, s. 103-108). Ömer b.

Mezîd tarafından 840'ta (1437) derlenen Mecmûatü'n-nezâir'deki Bayram mahlaslı dört nazîre gazeli Fuat Bayramoğlu bir hüküm belirtmeden kitabına almıştır (Hacı Bayram-ı Veli, II, 234-237). Hasibe Mazıoğlu, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin bunları zâhir ilimleriyle uğraştığı sırada yazmış olabileceği görüşündedir (I. Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri, s. 109-113). Bu şiirlerin ve yine Fuat Bayramoğlu'nun çok muahhar bir dönemde tertiplenmiş bir cönkte bulup yayımladığı tasavvufî muhtevalı beş gazelin ona ait olması pek mümkün görünmemektedir (a.g.e., s. 39-49).

Hacı Bayram'a ait olduğu kaydıyla bazı yazma mecmualarda rastlanan (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 619, vr. 205a-206b; Hacı Mahmud Efendi, nr. 267, vr. 169b-172a), dil ve üslûbundan XVII. yüzyılda veya sonrasında yazıldığı anlaşılan iki mektup (çevriyazı metinleri için bk. Bayramoğlu, II, 238-241) kesinlikle ona ait değildir.

Enîsî'nin Akşemseddin'in eserleri arasında zikrettiği (Menâkıb-ı Akşemseddin, s. 131), adı Hacı Bayram'ın bazı sözlerinin şerhi olduğu intibaını veren Şerh-i Akvâl-i Hacı Bayrâm-ı Velî adlı eser, Akşemseddin'in Ḥall-i Müşkilât adlı eserinin bazı bölümlerinden ibarettir.

## BİBLİYOGRAFYA

Nesîmî Dîvânı (haz. Hüseyin Ayan), Ankara 1990, hazırlayanın önsözü, s. 16, 31; Ömer b. Mezîd, Mecmûatü'n-nezâir (nşr. Mustafa Canpolat), Ankara 1982, s. 29, 275, 327, 362; Aşıkpaşazâde, Târih, s. 201; İnce Bedreddin, Tercüme-i Lemeât, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Ulucami, nr. 1715/1, vr. 2a-b; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 684-685; Abdurrahman el-Askerî, Mir'âtü'l-ışk, İsmail Erünsal özel kütüphanesi, vr. 80a-82b; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 55-56; Süleyman Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 263, vr. 524b-526b; Latîfî, Tezkire, s. 215-217, 286; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 77, 94, 129, 240, 241; Mehmedzâde Şerîf, Menâkıb-ı Burhâneddin Eğridirî, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 4552, vr. 5a vd.; Derviş Ahmed, Menâkıb-ı Kemâl Ümmî, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 1323, vr. 2a;

Menâkıb-ı Hacı Bayram Sultan bâ Sultan Murad Gazi, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 443, vr. 19b-20a; Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi, Divan, İÜ Ktp., TY, nr. 333, vr. 67, 98; a.mlf., Müfîd ü Muhtasar, İÜ Ktp., TY, nr. 698, vr. 16a; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 143-144, 234-240, 241 vd.; a.mlf., Cevheretü'l-bidâye ve dürretü'n-nihâye, İÜ Ktp., nr. 175, vr. 161b-164b; Halil b. İsmâil, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı - İsmet Sungurbey), İstanbul 1968, s. 87; İbn Îsâ Saruhânî, Füsûl-i Aşere, Nihat Azamat özel kütüphanesi, vr. 3b-4a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 437; III, 31; Abdullah b. Veliyyüddin, Menâkıb-ı Eşrefzâde (nşr. Abdullah Uçman - Önder Akıncı), İstanbul 1976, s. 35; Sun'ullah Gaybî, Sohbetnâme, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 3137, vr. 18a, 39a; a.mlf., Bîatnâme, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 3435, vr. 3a; Risâle-i Beşîr Çelebi, TSMK, Hazine, nr. 1783, vr. 16a-b; Enîsî, Menâkıb-ı Akşemseddin (haz. Ali İhsan Yurd - Mustafa Kaçalin, Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri içinde), İstanbul 1995, s. 129-149; İsmâil Hakkı Bursevî, Silsile-i Celvetiyye, İstanbul 1291, s. 73-75; La'lîzâde Abdülbâki, Sergüzeşt, İstanbul, ts., s. 14-18; Müstakimzâde, Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3755, vr. 1a-10b; a.mlf., Risâle-i Tâciyye, İÜ Ktp., TY, nr. 6700, vr. 26b; a.mlf., Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 628, vr. 177b; Ahmed Hasîb Efendi, Silkü'l-leâl-i Âl-i Osmân, İÜ Ktp., TY, nr. 104, vr. 308a; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 173b-175a; Yâkub Avfî, Hediyyetü's-sâlikin, İstanbul 1329, s. 4; Bursalı Mehmed Tâhir, Hacı Bayrâm-ı Velî, İstanbul 1329; Tomar-Melâmîlik, s. 35; Mübârek Galib, Ankara, İstanbul 1341, s. 5; Mehmed Ali Ayni, Hacı Bayrâm-ı Velî, İstanbul 1343; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 251-253; Abdülbâki [Gölpınarlı], Melâmilik ve Melâmiler, İstanbul 1931, s. 33-39; a.mlf., Nesimi Usuli, Ruhi, İstanbul 1953, s. 27; a.mlf., "Hacı Bayram-ı Velî", TDl. (Halk Edebiyatı Özel Sayısı), XIX/207 (1968), s. 384-387; Danişmend, Kronoloji, I, 212; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 538; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1954, s. 55-56; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârisi I; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I; Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram-ı Veli, Yaşamı-Soyu-Vakfı, I-II, Ankara 1983; a.mlf., "Hacı Bayram-ı Veli Hakkında Yeni Bilgiler Bulunan İki El Yazması Eser", I. Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri: 8-9 Mart 1990, Ankara 1991, s. 37-54; İbrahim Ateş, "Hacı Bayram-ı Velî Vakfı ile İlgili Üç Yeni Belge", a.e., s. 21; Hasibe Mazıoğlu, "Hacı Bayram'ın Şiirleri

ve Mektupları", a.e., s. 102-113; İsmail Erünsal, "Yeni Bir Kaynağın Işığında Somuncu Baba", Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı, İstanbul 1995, s. 298-314; a.mlf., "Abdurrahman el-Askerī's Mir'ātü'l-'ışḳ: A New Source for the Melâmî Movement in the Ottoman Empire during the 15th and 16th Centuries", WZKM, sy. 84 (1993), s. 95-115; Orhan Köprülü, "Velâyet-nâme-i Sultan Şücâeddin", TM, XVII (1972), s. 177-184; W. C. Hickman, "Who was Kemal Ummi", Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, IV-V, İstanbul 1976, s. 57-79; Orhan Bilgin, "Şeyhî Hakkında Yeni Bilgiler", Türklük Araştırmaları Dergisi, sy. 7, İstanbul 1993, s. 123-139.

Nihat Azamat

# HACI BAYRÂM-ı VELÎ KÜLLİYESİ

Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 833/1430) tarafından Ankara'da kurulan külliye.

Ankara'nın en muteber ziyaretgâhı olan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin türbesini de bünyesinde barındıran bu tarikat külliyesi, zaman içinde çeşitli onarımlar geçirip ek binalarla donatılan yapı topluluğu tarikatın âsitânesi ve pîr makamı olarak varlığını sürdürmüştür. Âsitânenin meşihatı Hacı Bayrâm-ı Velî'nin neslinden gelen postnişinlerin tasarrufunda bulunmuştur. Külliyenin vakıfları ve iradı padişahlar, hânedan mensupları ve devlet ricâli tarafından yapılan ilâvelerle arttırılmış, Osmanlı Devleti'ndeki emsali içinde en geniş kapsamlı olan vakıflar arasına katılmıştır.

Külliyenin bünyesinde yer alan Roma dönemine ait Augustus Tapınağı'nın (Augusteum) Bizans çağında kiliseye, Türk döneminde Akmedrese adıyla eğitim yapısına dönüştürüldüğü bilinmektedir. 1554 yılının Mart ayında Ankara'yı ziyaret eden Hans Dernschwam tapınağın içinde on hücre bulunduğunu kaydetmektedir. 1832 dolaylarında yapıyı görmüş olan Charles Texier'nin seyahatnâmesinde yer alan gravürde tapınağın birtakım binalarla kuşatıldığı, girişin iki yanında yükselen sofalarda da Osmanlı dönemine ait mezar taşlarının bulunduğu dikkati çekmektedir. XX. yüzyıl başlarına ait fotoğraflarda yapının içinde de bazı mezarların mevcut olduğu görülür. Bu tapınak, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin hemen yanı başında kurduğu tekkenin hazîresiyle kuşatılmış ve tesisin bir parçası haline gelerek günümüze kadar kısmen de olsa korunabilmiştir.

Külliyenin merkezini teşkil eden ve aynı zamanda tekkenin tevhidhânesi olarak kullanılan caminin kaynakların çoğunda 831'de (1427-28), bazılarında ise 828'de (1425) inşa ettirildiği ileri sürülmektedir. Ancak binanın zemini altındaki halvethânelerin, caminin inşasından önce 1393 dolaylarında Ankara'ya dönerek irşad faaliyetine başlayan Hacı Bayrâm-ı Velî ile ilk dervişleri tarafından kullanılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu durum, aynı yerde bugünkü camiye göre daha ufak boyutlu bir mescid-

tevhidhânenin bulunması gerektiğini düşündürmektedir. Külliyenin özünü teşkil eden tekkenin kuruluşu da Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Ankara'ya dönüşü ve "neşr-i tarîk"a başlaması ile bağlantılı olmalıdır. Altında halvethânelerin bulunduğu bir mescid-tevhidhâne ile bunun çevresinde zaviye ölçeğinde mütevazi bir tekkeyi oluşturan birtakım birimlerin Hacı Bayrâm-ı Velî tarafından XV. yüzyılın ilk çeyreği içinde yaptırılmış olduğu kabul edilebilir. Daha sonra aynı yüzyılın ikinci çeyreğinin başlarında inşa edilen bugünkü cami ile birlikte, bu dönemde Hacı Bayrâm-ı Velî'nin çevresinde oluşan kalabalık mürid topluluğunu hesaba katarak geniş kapsamlı bir tarikat merkezinin mimari programında yer alması gereken derviş hücreleri, selâmlık, mutfak-kiler-taamhâne birimleri, misafirhane, harem, hamam gibi diğer yapıların da tasarlanmış olduğu söylenebilir.

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin vefatından sonra kabrinin üzerine bir türbe inşa edilmiş, zaman içinde türbe ile caminin doğu yönünde Augustus Tapınağı'nın içinde ve çevresinde, bir de külliyenin kuzeybatı yönünde iki hazîre teşekkül etmiştir. Türbenin kıble yönünde yer alan ve en azından Osmanlı döneminin sonlarında muvakkithâne görevini ifa ettiği bilinen yapının hangi tarihte, kimin tarafından ve ne amaçla inşa ettirildiği tam olarak belli değildir. Söz konusu yapı günümüzde Hacı Bayram Camii'ni Yaşatma Derneği olarak kullanılmaktadır. Külliyenin bünyesinde yer alan medresenin de kuruluş tarihi bilinmemektedir. Bu tesis, bir zamanlar Augustus Tapınağı'nın içinde faaliyet gösteren Akmedrese'nin devamı olmalıdır.

Hacı Bayrâm-ı Velî Külliyesi'nin kuruluşundan Cumhuriyet dönemine kadar geçirmiş olduğu değişimler ve onarımlar henüz bütünüyle aydınlatılamamıştır. Ancak mevcut kitâbelerden, birtakım mimari ve süsleme özelliklerinden, ayrıca kaynaklardan bazı bilgiler elde edilebilmektedir. Evliya Çelebi caminin Mimar Sinan'ın eseri olduğunu söylemekte, aynı iddia Ch. Texier tarafından tekrar edilmektedir. Ernest Mamboury ile M. Orhan Bayrak ise yapının XVI. yüzyılda Sinan tarafından onarıldığını ileri sürmekte, Mamboury minarede gözlenen zarif oranlan da ona mal etmektedir. Ancak caminin Mimar Sinan tarafından tasarlanmış ya da XVI. yüzyılda yenilenmiş olması imkânsızdır. Çünkü hemen bütünüyle tuğladan inşa edilen cami Ankara'ya has mahallî bir mimari geleneğe bağlanmaktadır. Ayrıca tasarımının ana hatları XV. yüzyılın ikinci

çeyreğinin başlarında, yani Sinan'ın doğumundan en az elli yıl önce, mihrapla minber ve kalem işi bezemeleri ise XVIII. yüzyıl başlarında şekillenmiştir. Bu arada Ankara'da Mimar Sinan'ın günümüze ulaşmış tek eseri olan ve döneminin klasik üslûbunu yansıtan 973 (1565-66) tarihli Cenâbî Ahmed Paşa Camii ile Hacı Bayrâm-ı Velî Camii arasında hiçbir benzerlik bulmak mümkün değildir. Mimar Sinan'ın eserlerinin dökümünü veren tezkirelerde Hacı Bayrâm-ı Velî Camii'nin adı geçmediği gibi bu iddiayı destekleyen hiçbir belge de bulunmamaktadır. Diğer taraftan Ankara'nın Türk dönemine ait bütün kitâbelerini derlemiş olan Mübârek Galib'in kısmen okunabilen metnini verdiği Arapça bir kitâbede, yalnızca minarenin Muhammed b. Ebû Bekir el-Hemedânî adında bir mimar tarafından yenilendiği belirtilmekte, ancak bu yenilenmenin tarihi tesbit edilememektedir. Kitâbenin tarihsiz olması ya da tarih ibaresinin okunamamış olması söz konusudur. Günümüzde nerede bulunduğu bilinmeyen bu kitâbe Mamboury, Akok ve Bayrak gibi bazı müelliflerce yanlış yorumlanmış, bütün caminin tasarımı kitâbede adı geçen mimara mal edilmiştir. Cami kitlesinden tamamen bağımsız olarak türbenin güneydoğu köşesinde yükselen minarenin, camiden kısa bir süre sonra inşa edilmiş olan türbeden bile daha sonra yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Bu arada Ekrem Hakkı Ayverdi'nin işaret ettiği gibi söz konusu minarenin sadece selâtin camilerinin minarelerine has bir ayrıcalık olan iki şerefe ile donatılmış olması dikkat çekicidir. Bu husus, Osmanlılar'ın Hacı Bayrâm-ı Velî'ye duydukları büyük saygı ile açıklanabileceği gibi minarenin bizzat bir padişah tarafından ilâve ettirilmiş olması ihtimalini de hatıra getirmektedir.

Caminin geçirmiş olduğu iki önemli onarımdan ilki III. Ahmed döneminde, tekkenin o tarihteki postnişini Şeyh Mehmed Baba tarafından 1126 (1714) yılında gerçekleştirilmiştir. Harimin batı yönünde çıkıntı yapan fevkanî mahfilin kıble cephesindeki iki kitâbe tarafından belgelenen bu onarımın oldukça geniş kapsamlı tutulduğu söylenebilir. Bu sırada harimin kuzeyindeki fevkanî mahfilin kemerler üzerinde batıya doğru genişletildiği, ayrıca mihrabın, minberin ve harimdeki süslemenin de yenilendiği anlaşılmaktadır. Külliyenin tarihçesiyle ilgili kaynakların bir kısmında caminin III. Mustafa devrinde de (1757-1774) bir onarım geçirdiği ileri sürülmektedir. Ancak bu husus ne belgeler ne de yapının mimari ve süsleme özellikleriyle kanıtlanabilmiştir. İkinci onarım ise 1940-1941 yıllarında

Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından ve mimar Alâeddin Bey eliyle gerçekleştirilmiştir. Bu onarımda yapının planı ve üst yapısı büyük ölçüde korunmuş, ancak son cemaat yerinde ve batı cephesinde değişiklikler meydana gelmiş, ayrıca cephelerdeki doku ve ayrıntılar aslına sadık kalınmaksızın yenilenmiştir. Daha sonra 1960'larda vuku bulan diğer bir onarımda da caminin giriş (kuzey) cephesinde yapının mimari kimliğine ters düşen oldukça bilinçsiz değişiklikler yapılmıştır.

Külliyenin diğer binalarının geçirmiş olduğu onarım ve değişimlere ilişkin şu tesbitler yapılabilmektedir: Texier'nin seyahatnâmesinde yer alan bir gravürde, caminin batı yönünde tekke müştemilâtına ait yapının tepe pencerelerinde, aynı yöndeki fevkanî mahfil çıkmasını taşıyan kaş kemerlerin benzerlerinin kullanıldığı dikkati çekmekte, bu husus binanın 1126 (1714) onarımı sırasında inşa edilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Diğer taraftan bugün mevcut olmayan cümle kapısının özellikleri II. Mahmud döneminin (1808-1839) sonlarında veya Abdülmecid döneminin başlarında yenilendiğini gösterir. Tekke şeyhlerinin ikamet ettiği, halk arasında "şıh konağı" olarak anılan harem binasını en son III. Mehmed Tayyib Baba XX. yüzyılın başlarında yeniden inşa ettirmiş, ayrıca annesi Nezihe Hanım için bir çeşme yaptırmıştır.

Türbenin bünyesinde, asıl türbenin batı yönünde yer alan çatı ile örtülü bölümde küçük bir kütüphanenin teşekkül ettiği bilinmektedir. Tekkelerin kapatıldığı 1925 yılını takip eden dönemde caminin batısındaki tekke birimlerinden harem binası, cümle kapısı, Nezihe Hanım Çeşmesi, medrese ve hazîre ortadan kaldırılmış, mezar taşları Ankara'nın diğer hazîrelerine nakledilmiştir. Hacı Bayrâm-ı Velî Türbesi'nde bulunan değerli ahşap kapılar 1932'de Ankara Etnografya Müzesi'ne taşınmıştır. Türbe 1947'de, Müzeler Genel Müdürlüğü ve Türkiye Anıtlar Derneği tarafından arkeolog Mahmut Akok'un denetimi altında esaslı bir onarıma tâbi tutulmuş, içindeki ahşap aksam ve kalem işleri tamamen yenilenmiştir. Bu arada türbenin batı yönünde yer alan ve zamanla içi Hacı Bayrâm-ı Velî neslinden gelen postnişinlerin kabirleriyle dolan çatılı giriş bölümü de yıktırılmıştır. Böylece bir yandan külliyenin en önemli iki binası olan cami ile türbe ihya edilirken söz konusu yapı topluluğunun diğer birçok unsuru tarihe karışmış, ayrıca son yıllarda gerçekleştirilen çevre düzenlemeleri sırasında külliyeyi kuşatan eski mahalle dokusunun son izleri de silinmiştir. Bugün Hacı

Bayrâm-ı Velî Camii ve Türbesi ile muvakkithâne tarihî çevrelerinden tamamen soyutlanmış bulunmaktadır.

Külliyenin Yerleşimi. Hacı Bayrâm-ı Velî Külliyesi'ni oluşturan yapıların, Osmanlı mimarisinin erken dönemine ait hemen bütün külliyelerde olduğu gibi herhangi bir simetri eksenine riayet etmeksizin ancak aralarındaki fonksiyon ilişkileri doğrultusunda arsaya dağıldıkları gözlenmektedir. Fonksiyon şeması açısından bu yapı topluluğunun merkezini oluşturan cami arsanın doğu sınırında yer alır. Binanın güneydoğu köşesi, yaklaşık 40 derecelik bir açı ile Augustus Tapınağı'nın "pronaos"unu (ön revak) batı yönünde sınırlayan "ante" (köşe ayağı) duvarına saplanmaktadır. Hacı Bayrâm-ı Velî Türbesi caminin mihrap duvarına bitişiktir. Kubbeli olan asıl türbenin batı cephesi boyunca uzanan ve bugün mevcut olmayan ahşap çatılı bölüm de kuzey yönünde caminin mihrap duvarı ile sınırlıydı. Aynı bölüm, asıl türbenin güney duvarından sonra bir miktar daha ilerlemekte, bu yönde teşkil ettiği çıkıntı ile türbenin güneydoğu köşesinde yükselen minare arasında kalan saha bir duvarla güney yönünde sınırlandırılmış bulunmaktaydı. Cenazelik olarak kullanılan bu kesimde tekke şeyhlerinin ve mensuplarının naaşlarının yıkandığı bilinmektedir. Cenazeliği sınırlayan duvarın hizasında doğu yönünde, minarenin kaidesine bitişik küçük boyutlu bir müezzin meşrutası yer almakta, bu hattı takip eden dar bir sokağın diğer (güney) yakasında da medrese bulunmaktaydı. Yine bu kesimde yaklaşık Hacı Bayrâm-ı Velî Türbesi ile aynı eksen üzerinde muvakkithâne, bunun da güney yönünde Nezihe Hanım Çeşmesi yer almakta, çeşmeden sonra medreseyi batı yönünde sınırlayan avlu duvarı uzanmaktaydı. Muvakkithâne ile çeşmenin önünde külliyenin cümle kapısının açıldığı küçük bir meydan uzanmakta, bu meydanın karşı (batı) yakasında ise harem binası yükselmekteydi. Daha önceki harem binasının bu yapının batısında yer aldığı ve külliye arazisinin bu yönde Hükümet caddesine kadar uzandığı bilinmektedir. Haremin kuzey yönündeki bahçeyi sınırlayan duvarla Hacı Bayrâm-ı Velî Türbesi'nin önündeki çatılı bölüm arasına külliyenin cümle kapısı yerleştirilmişti.

Cümle kapısından girildiğinde sağda Hacı Bayrâm-ı Velî Türbesi ile cami, karşıda caminin kitlesinden batıya doğru taşan fevkanî mahfilin altındaki kemerli geçitle solda (batıdan) buna bitişen, külliyenin imareti olması muhtemel yapı görülmekteydi. Fevkanî mahfilin altındaki kemerli geçitten

caminin kuzeyindeki avluya ve hazîreye ulaşıldığı gibi, imaret olması muhtemel yapının arkasında yer alan ve batıya doğru ilerleyen üstü açık diğer bir geçide de varılmaktaydı. Bu geçidin üzerinde imaretin sırasında tekkenin selâmlık dairesiyle birlikte muhtemelen dervişler ve misafirlere mahsus ikamet birimleri sıralanmaktaydı. Şadırvan da bu yöndeydi. Külliyenin hazîresi iki bölüme ayrılmıştı. Daha büyük olan ve daha eski tarihli mezarları barındırdığı anlaşılan bölüm cami ile Hacı Bayrâm-ı Velî Türbesi'nin arkasında (doğusunda), Augustus Tapınağı'nın çevresinde ve içinde yayılmakta, nisbeten yakın tarihli mezarların bulunduğu diğer bölüm ise caminin kuzeyinde yer almaktaydı.

Cami ve Halvethâneler. Caminin mimari özellikleri incelenirken 1940-1941 onarımından önceki durumu esas alınmalıdır. Duvarların alt kesimi moloz taş, üst kesimi ahşap hatıllı tuğla örgü ile meydana getirilmiş, yapı alaturka kiremit kaplı bir kırma çatı ile örtülmüştür. Binanın kuzeyinde enine dikdörtgen planIı (13,45 × 3,10 m.) kapalı bir son cemaat yeri bulunur. Üst katı fevkanî mahfil tarafından işgal edilmiş ve yapının kitlesiyle

kaynaşmış olan son cemaat yerinin batı duvarında bir kapı, doğu duvarında caminin altındaki halvethânelere geçit veren diğer bir kapı, kuzey duvarında da sivri kemerli dört pencere bulunmaktadır. Sivri kemerli pencereler 1940-1941 onarımına aittir. Daha önce bu cephenin nasıl olduğu tesbit edilememekte, ancak Texier'nin gravüründe bu yönde yuvarlak kemerli bir revak seçilmektedir. Son cemaat yerinin doğu kesimindeki merdivenlerden biri fevkanî mahfile, diğeri halvethânelere aittir. Son cemaat yerinin güney duvarının ekseninde harime açılan dikdörtgen kapı, bunun yanlarında da aynı şekilde iki pencere yer alır.

Kıble ekseninde gelişen dikdörtgen planlı (20,25 x 13,45 m.) harim, çatılı camilerde emsaline az rastlanan geniş ve ferah bir mekândır. Harimi son cemaat yerinden ayıran kuzey duvarının önünde girişin iki yanında, zemini bir seki ile yükseltilmiş ve ahşap korkuluklarla sınırlandırılmış bulunan iki mahfil uzanır. Batıdaki müezzin mahfili olarak kullanılmaktadır. Doğu ve batı duvarlarının alt kesiminde dörder pencere ile birer yan giriş vardır. Alt sıradaki pencereler kesme taş sövelerle çerçevelenmiş, demir parmaklıklarla donatılmış ve tuğladan sivri hafifletme kemerleriyle taçlandınlmıştır. Güneyden kuzeye doğru batı duvarında ilk iki pencerenin, doğu duvarında

da ilk üç pencerenin üzerine ahşap pervazlı dikdörtgen tepe pencereleri yerleştirilmiştir. Güney duvarında mihrabın yanlarında da aslında aynı düzende ikişer pencerenin tasarlandığı, ancak türbenin inşa edilmesi üzerine soldaki (doğudaki) pencerelerden alttakinin iptal edilerek bir nişe dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır. Texier'nin gravüründe bu cephedeki tepe pencereleri diğerlerinden farklı olarak sivri kemerli gösterilmiştir. Fakat sonradan bunlar da dikdörtgene dönüştürülmüştür.

Kuzeydeki mahfillerin üzerinde yer alan fevkanî mahfiller hem son cemaat yerinin üstünde devam etmekte, hem de batı yönüne doğru dikdörtgen planlı (16,15 x 6,68 m.) büyük bir çıkma ile genişletilmiş bulunmaktadır. Ayrıca zemindeki mahfillerin arasındaki kesintiye (giriş ekseni) isabet eden küçük boyutlu bir çıkma daha yapılmıştır. Mahfilleri taşıyan kare kesitli ahşap dikmeler nakışlı Bursa kemerleriyle kirişlere bağlanır. Batı yönündeki çıkma, cümle kapısıyla son cemaat yerinin bağlantısını sağlayan geniş kaş kemerlere oturur. Fevkanî mahfilin güney ve doğu duvarlarında ikişer adet, batı duvarında dört, kuzey duvarında da yedi adet ikili pencere grubu teşhis edilir. Bütün bu pencereler dikdörtgen açıklıklı olup ahşap pervazlarla kuşatılmıştır. Batıdaki çıkmanın avluya bakan güney cephesinde çıkmayı taşıyan geniş kemerin iki yanında, caminin 1126 (1714) yılında Hacı Bayrâm-ı Velî'nin neslinden Şeyh Mehmed Baba tarafından tamir ettirildiğini gösteren iki kitâbe levhası konmuştur. Sülüs hattı ile yazılmış olan manzum kitâbelerden sağdaki Türkçe, soldaki Arapça'dır. Kitâbeler tuğladan sivri kemerlerle taçlandırılmış, bu kemerlerin arasına tuğla bir çerçeve içine mermerden yuvarlak bir "maşallah" levhası yerleştirilmiştir. Daha yukarıda yer alan pencere sıralarının arasında yeşil çiniyle yazılmış celî-sülüs bir kelime-i tevhid çıkmanın bütün cephesi boyunca devam etmekte, alt sıradaki iki pencerenin arasında da aynı türde yazılmış olan "yâ veliyyellah" ibaresi bulunmaktadır.

Camide 1940-1941 onarımı sırasında ve daha sonra meydana gelen değişiklikler şöyle özetlenebilir: Cephelerin malzemesi ve dokusu hemen tamamıyla değiştirilmiş, duvarların alt tarafı kesme taşla örülmüş, cephelerdeki bütün tuğlalar yenilenmiş, bu arada ahşap hatıllar iptal edilerek harimin güney ve batı cepheleriyle fevkanî mahfil çıkmasının güneye bakan cephesine üç sıra yeşil sırlı tuğladan meydana gelen hatıllar konulmuştur. Kitâbelerin üzerindeki kemerlerle bunların arasındaki

“maşallah” levhası da ortadan kaldırılmıştır. Bütün tepe pencereleri sivri kemerli ve alçı revzenli olarak yenilenmiştir. En önemli değişiklik ise fevkanî mahfil çıkmasının altındaki kemerlerin örülmesi ve bu kesimin harime katılmasıdır. Yapının dış görünümünü olumsuz yönde etkileyen bu tâdilât sırasında kemerlerin içine örülen duvarlarda birer dikdörtgen pencere açılmıştır. Ayrıca kuzey cephesine, kapalı son cemaat yerinin önüne sivri kemerli ve kırma çatılı bir revak eklenmiş, doğu cephesindeki girişler de kesme taştan ve basık kemerli olarak yenilenmiştir. Gerek kuzeye eklenen revakta gerekse bu girişlerde birinci ulusal mimarlık üslûbunun izleri farkedilir. 1960’larda fevkanî mahfil, 1940-1941 onarımına ait sivri kemerli revakın üzerine doğru genişletilmiş, söz konusu revak cephe boyunca devam etmediğinden köşelere betonarme kolonlar dikilerek yapının kuzey cephesine son derece çirkin bir görünüm verilmiştir.

Güney ve kısmen batı cephelerine 1940-1941 onarımında konmuş olan sırlı tuğla hatıllar dışında caminin cephelerinde teşhis edilebilen bezeme unsurları, mahfil çıkmasındaki çini yazılarla kitâbelerin arasında bulunan “maşallah” levhasından ibarettir. Cephelere hâkim olan bu sadeliğe karşılık harimde oldukça zengin bir süsleme programı uygulanmıştır. Harimdeki süslemeleri tavanlarda, kapılarla pencerelerin çevresinde ve minberde bulunan kalem işleri, alt sıradaki pencerelerin üst hizasına kadar duvarları kaplayan çiniler ve mihraptaki alçı bezeme olarak üç grupta toplamak mümkündür.

Harimin ve mahfillerin tavanları ince çıtalarla karelere bölünmüş, harim tavanındaki karelerin köşelerine birer çiçek motifi barındıran küçük kareler konmuş, kuzey yönündeki mahfil çıkmasının tavanındaki karelerin merkezine de yaldızlı küçük yarım küreler oturtulmuştur. Alt sırada yer alan pencereler, harim

tavanıyla kuzeydeki çıkmanın tavanı, ayrıca harimin, kuzey mahfilinin ve batıdaki mahfil çıkmasının tavanlarındaki göbekler son derece itinalı kalem işlerinin süslediği pervazlarla kuşatılmıştır. Lâcivert, patlıcan moru, koyu yeşil, koyu sarı ve kırmızıyla renklendirilmiş, ayrıca yer yer yaldızlanmış olan bu bezemelerde hançer yaprağı, şakayık, hatâyî, karanfil ve birbirine düğümlenmiş rûmîli şemse gibi klasik Osmanlı üslûbuna bağlanan motifler kullanılmıştır. Harim tavanıyla kuzey mahfilinin tavanındaki göbekler

altıgen, batıdaki mahfil çıkmasının tavanındaki göbek ise dikdörtgen biçimindedir. Bunların içi kesişen kırık çizgilerin meydana getirdiği, çeşitli yıldızlardan ve çokgenlerden oluşan geometrik kompozisyonlarla doldurulmuştur. Kapılar ve pencereler sülüs hatlı zerendûd kelime-i tevhid ve âyet panolarıyla taçlandırılmıştır. Bazı kaynaklarda caminin kalem işleri XV. yüzyıla, bazılarında da XVI. yüzyıla tarihlenir. Herhangi bir kaynak gösterilmeden bunların, Mimar Sinan'ın dostu olan Ankaralı Nakkaş Mustafa'nın eseri olduğu ileri sürülmektedir. 1714 onarımında eklendiği anlaşılan batıdaki mahfil çıkmasının tavan göbeği söz konusu bezemenin aynı onarım sırasında yapıldığına işaret eder. Bunların yanı sıra tepe pencerelerinin çevresinde 1940-1941 onarımına ait diğer kalem işleriyle yaklaşık aynı üslûpta, ancak işçiliği çok daha basit olan kalem işleri bulunur. Aynı dönemde bu pencereler alçı revzenlerle donatılmış, ahşap kapı ve pencere kanatlarıyla mahfil korkulukları da yenilenmiştir.

Ahşap minber, klasik üslûbu yansıtan tasarımı ve kalem işleriyle harimin süslemesine uyum sağlamaktadır. Sivri kemerli kapısı, üçgen yan yüzeyleri, dilimli kemerleri ve sivri külâhı olan köşk kısmı, köşkün altında kalan sivri kemerli geçit ve bunun üzerindeki dikdörtgen pano, tavanlarda ve pencerelerde bulunanların eşi olan nakışlı pervazlarla çerçevelenmiştir. Pervazların kuşattığı yüzeylerde yalancı kündekârî tekniğiyle meydana getirilmiş geometrik kompozisyonlar görülür. Kapının lentosunda sülüs hatlı zerendûd bir kelime-i tevhid, ajurlu palmetlerin kuşattığı yarım daire biçimindeki alınlığın ortasında da tuğra şeklinde istiflenmiş bir âyet bulunmaktadır. Köşkün altındaki geçitle dikdörtgen panonun üstlerinde kırık kaş kemerli kartuşlar içinde, beyaz zemin üzerine siyahla sülüs hatlı çeşitli dualar yer almakta, korkuluklar geometrik şebekelerden meydana gelmektedir.

Harimin duvarları, alt sıradaki pencereleri taçlandıran âyet panolarının üst hizasına kadar sır altı tekniğinde kare çini levhalarla kaplıdır. En altta üç sıra lâcivert çini süpürgelik kısmını meydana getirmekte, bundan sonraki çinilerde içleri lâlelerle dolgulanmış dilimli şemseler görülmektedir. Kirli beyaz zemin üzerine soluk mavi ile resmedilen bu motifler, levhaların merkezine ve birleşme noktalarına gelecek şekilde yerleştirilmiştir. En yukarıda ise yine çiniden yapılmış lâcivert zemin üzerine beyazla sülüs hatlı bir âyet kuşağı uzanır. Bu çinilerden, harimin kuzeybatı köşesindeki

müezzin mahfilinde yer alanların 1714 onarımı sırasında Kütahya'da imal edildiği anlaşılmakta, diğerlerinin Cumhuriyet dönemi onarımına ait olduğu tahmin edilmektedir. Nitekim söz konusu mahfildeki çini yazı kuşağının sonunda, 1714 yılında camiyi tamir ettiren Şeyh Mehmed Baba'ya ait olması muhtemel "ketebehû el-fakir eş-şeyh Mehmed" imzası okunmaktadır. Ayrıca İbrahim Hakkı Konyalı, "Hasan Geliboluvî" şeklinde bir çini ustası imzasının da bulunduğunu kaydeder.

Alçı kalıplama tekniğiyle yapılmış ve pastel renklerle boyanmış olan mihrabın malzemesi, âbidevî boyutları, oranları ve süsleme ayrıntılarıyla Ankara'ya has özellikler sergilemekte, buna benzer örneklere Ankara'da XVII ve XVIII. yüzyıllara ait başka camilerde de rastlanmaktadır. Tavana kadar yükselen mihrap yanlardan ve üstten dört adet kuşakla çerçevelenmiştir. En dıştaki kuşak yanlarda mukarnaslı, üstte ise palmetlidir. İkinci ve dördüncü kuşaklarda kırık kaş kemerli kartuşlar içinde sülüs hatla kelime-i tevhidler, ikincisinde on köşeli yıldız geçmeler sıralanmaktadır. Çokgen mihrap nişi dört sıra mukarnas dolgulu kavsara ile son bulur. Nişin üzerinde kalan büyük boyutlu dikdörtgen yüzey, birbiri ardınca sıralanan palmetli kuşaklar ve âyet panoları ile doldurulmuştur.

Caminin zemini altında yer alan halvethâne (çilehâne) birimleri, hariminin tasarımı ve süslemeleriyle tamamen cami mimarisinin çerçevesine giren bu yapının tekke mimarisiyle olan bağlantısını somutlaştırmaktadır. Son cemaat yerinin doğu kesiminde yer alan merdivenlerle önce bir tür mescid niteliğindeki mekâna inilir. Bu mekânın batı duvarından abdest alma mahalline, küçük bir mihrabın bulunduğu güney duvarından bu yönde uzanan dar bir koridora geçilmekte, koridorun solunda da (doğusunda) dört adet halvethâne sıralanmaktadır. Bunlar, kenarlarının uzunluğu 1,10-1,20 m. arasında değişen, 1,30 m. yüksekliğinde, içinde ancak bir kişinin oturarak ibadet edebileceği küçük birimlerdir. Söz konusu halvethâneler, toprak kotunun altında yer alan ve en erken örneklerine Batı Türkistan'da Ahmed Yesevî'nin tekkesinde rastlanan "tahtanî" halvethânelerin geleneğine bağlanmaktadır.

Hacı Bayrâm-ı Velî Türbesi, Kütüphane ve Minare. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin yanı sıra kendisinden sonra gelen şeyhlerden sekiz kişinin gömülü olduğu asıl türbe kare planlı (içten 6,70 × 6,70 m.) ve kubbeli bir birimdir. Kuzey

yönünde caminin mihrap duvarına bitişen mekân, diğer üç yönde yaklaşık 1 m. kalınlığındaki duvarlarla kuşatılmıştır. Girişin ve hacet penceresinin yer aldığı batı duvarı beyaz Afyon mermerinden, güney duvarı ise aynı renkteki kum taşından kesme iri bloklarla örülmüş, doğu (arka) cephesinin alt kesiminde moloz taş örgü, 2 metreden itibaren de iki sıra tuğla ile bir sıra moloz taştan oluşan almaşık örgü kullanılmıştır. Kurşun kaplı kubbe, iki sıra tuğla ve bir sıra kesme taşla örülmüş olan sekizgen bir kasnak üzerinde yükselmektedir. Kare mekândan kubbeye geçiş mukarnas dolgulu üçgen pandantiflerle sağlanmış, kasnağın içi prizmatik üçgenler kuşağı şeklinde değerlendirilmiştir. Kubbenin ağırlığı kuzeyde caminin mihrap duvarına bitişik olan bir sivri kemerle, diğer üç yönde duvarların içine gömülmüş olan aynı türde kemerlerle zemine aktarılmaktadır. Mahmut Akok kuzeydeki kemeri, caminin yenilenmesinden önce cami harimiyle türbe arasında mevcut bir açıklığın izi olarak yorumlamıştır.

Nitekim birçok başka tarikat yapısında da ibadet hacimleriyle türbeler arasında, dervişlerin velîlere olan bağlılığından kaynaklanan bu tür doğrudan ilişkilerin kurulmuş olduğu bilinmekte, mihrap duvarının hemen arkasındaki sandukanın Hacı Bayrâm-ı Velî'ye ait olması da bu ihtimali desteklemektedir. Ancak mihrap duvarının doğu kesiminde yer alan ve türbenin inşa edilmesi üzerine iptal edilerek nişe dönüştürüldüğü anlaşılan pencerenin mevcudiyeti, ayrıca mihrap duvarının ekseniyle söz konusu açıklığın eksenlerinin çakışmaması, gerek teknik gerekse estetik açısından bu var sayımı imkânsız kılmaktadır.

Türbenin batı cephesi asimetrik tasarımı ile dikkati çeker. Giriş cephenin sağına kaydırılmış, hacet penceresi de girişin simetriğini oluşturmayacak şekilde cephenin soluna yerleştirilmiştir. Girişi kuşatan dikdörtgen çerçeve cepheden hafifçe taşırılmış ve üç dilimli bir kemerle taçlandırılmıştır. Bu kemer, dört adet mermerle bunların arasında yer alan beş adet ok ucu biçiminde kırmızı taştan meydana gelir. Kapının basık kemerini teşkil eden dokuz adet mermerle kırmızı taş da geçmeli olarak örülmüştür. Türbenin girişinin ayrıntılarında birtakım tasavvufî sembolleri ifade eden üç, beş, dokuz gibi sayıların kullanılmış olması büyük bir ihtimalle tesadüf eseri değildir. Hâcet penceresinin dikdörtgen açıklığı mukarnaslı sövelerle çerçevelenmiş, mukarnasların arasındaki küçük yüzeylere birbirinden farklı yuvarlak rozetler ve yıldız motifleri kondurulmuştur.

Batı duvarının iç yüzünde girişle hâcet penceresi arasında bir niş, güney duvarının ekseninde dikdörtgen planlı mihrap nişi, aynı duvarın batı kesimiyle kasnağın batı, güney ve doğuya bakan kenarlarında sivri kemerli ve alçı revzenli tepe pencereleri yer almaktadır. Mihrabın beş sıra mukarnasla dolgulu kavsarası onarımda yenilenmiştir. Ahşap sandukalar zeminden 50 cm. kadar yükseltilmiş olan bir setin üzerinde sıralanır. Ön sıradaki dört sanduka arasında diğerlerinden daha yüksek tutulmuş ve bir Bayramî tacı ile donatılmış olan en soldaki Hacı Bayrâm-i Velî'ye aittir. Aynı sırada en sağda yer alan sandukanın baş ucunda, köşeleri mukarnaslar ve helezonî rozetlerle süslü, sütun başlığı görünümünde olan bir şâhidenin üzerindeki sülüs hattı ile yazılmış "târîh-i vefât-ı Edhem Baba, 941" (1534-35) ibaresinden, burada Hacı Bayrâm-ı Velî'nin torunu ve tekkenin postnişini Şeyh Edhem Baba'nın gömülü olduğu anlaşılmaktadır. Sandukaların baş uçlarında duran levhalar tekke ve türbelerin kapatılmasının ardından kaldırılmış, türbede kimlerin gömülü olduğunu bilenler de vefat ettiğinden sandukaların sahipleri unutulmuştur. Ancak Fuat Bayramoğlu, ön sıradakilerden birinin Hacı Bayrâm-ı Velî'nin oğlu Şeyh Ahmed Baba'ya, diğerinin de müridlerinden birine ait olduğunu nakletmektedir.

Asıl türbenin önünde (batı yönünde) yer alan ve son onarımda ortadan kalkan bölüm, gerek Texier'nin gravüründe gerekse eski tarihli fotoğraflarda kısmen görülmektedir. Yaklaşık 3,70 m. derinliğinde olduğu anlaşılan bu birim türbenin batı (giriş) cephesi boyunca uzanmakta ve güneye doğru bir miktar ilerlemekteydi. Gravürde kesme taş örgülü olduğu görülen duvarların fotoğraflarda ahşap kaplama ile örtülmüş bulunduğu dikkati çeker. Batı ve güney yönlerinde dikdörtgen açıklıklı ve parmaklıklı geniş pencereler bulunmaktadır. Alaturka kiremitlerle kaplı olan ahşap çatısı kubbenin eteğinden başlamakta ve mihrap duvarının hizasına kadar ilerleyen geniş bir saçakla sona ermekteydi. Aslında türbenin giriş bölümü olarak tasarlanmış olması gereken bu mekâna daha sonra, muhtemelen asıl türbe hariminin dolmasını müteakip Hacı Bayrâm-ı Velî soyundan gelen âsitâne şeyhleri defnedilmiş, zaman içinde burası da türbeye dahil edilmiştir. Son olarak III. Mehmed Tayyib Baba'nın (ö. 1920) defnedildiği bu bölümdeki kabirler onarım sırasında başka yerlere taşınmıştır. Türbenin kapısı ile hacet penceresinin süslemesine gösterilmiş olan itina dikkate

alındığında yapının giriş cephesini tamamen gizleyen bu bölümün sonradan eklendiği ortaya çıkar. Türbenin ahşap kanatlarına dair aşağıda temas edilen bazı gözlemler bu bölümün II. Bayezid dönemine ait olduğunu düşündürmektedir.

Türbenin en ilginç bezeme unsurları, halen Ankara Etnografya Müzesi'nde teşhir edilen ahşap kapı kanatlarıdır. Bu kanatlardan biri batıdaki giriş bölümüne açılan dış kapıda, diğeri türbe harimine açılan iç kapıda yer almaktaydı. Dış kapıya ait olan kanatlarda düz yüzeyli derin oyma tekniğiyle, XII ve XIII. yüzyıllardaki Selçuklu ahşap oymacılığının özelliklerini devam ettiren bezemeler yapılmıştır. Türbenin mimarisi gibi II. Murad dönemine ait olduğu anlaşılan bu kanatlarda rûmîli kuşakların çerçevelediği yüzeylerin ortasına, rûmîlerle dolgulanmış ve sa'lbeklerle donatılmış yuvarlak şemseler konmuş, bunların üstündeki dikdörtgen panolar içine Selçuklu neshiyle Hz. Peygamber'e ithaf edilen Arapça bir beytin mısraları yazılmış, şemselerin altında kalan dikdörtgen panolara da kûfî hatlı mısralar yerleştirilmiştir. Gerek hat panolarının gerekse binilerin zeminleri rûmîlerle bezelidir. Ahşap bezemenin

arasında dövme demirden mamul kabaralar ve pullar bulunmaktadır.

İç kapıda duran kanatlar ise yalancı kündekârî ve ahşap üzerine kakma teknikleriyle meydana getirilmiş olup son derece ince bir işçiliğe sahiptir. II. Murad döneminden ziyade II. Bayezid döneminin özelliklerini sergileyen, Amasya'da II. Bayezid'in 891 (1486) yılında tamamlanan camisinde benzerlerine rastlanan bu kanatların yüzeyi bezemesiz kayıtlarla üç panoya ayrılmıştır. Üstte yer alan enine dikdörtgen panolarda, içleri ahşap kakmalarla bezeli dik hatlı küçük parçalardan oluşan bir çerçeve içinde, "İyi bilin ki Allah dostları için korku yoktur ve onlar asla üzülmeyeceklerdir" meâlindeki âyet (Yûnus 10/62) sülüs hattıyla yazılmıştır. Ortada yer alan dikey konumdaki panolar kompozisyonun en girift ve bezemenin en yoğun olduğu bölgelerdir. Merkezdeki on köşeli yıldızlardan dağılan hatların kesişmesi sonucunda baklavalardan, beş kollu yıldızlardan ve kaz ayağı motiflerinden oluşan geometrik bir taksimat elde edilmiş, parçalardan bazıları ahşap kakma, bazıları da kemik kakma ile bezenmiştir. Bezemesiz olan kemik kakmaların merkezlerine küçük yeşim taşları kakılmıştır. Rûmîli bezeme dolgularının yanı sıra baklavalardan

dördüne ahşap kakma tekniği ve ma‘kılî hatla kelime-i tevhid yazılmıştır. En altta kalan kare panolar diğerlerine oranla daha yalın olup bunların yüzeyi, merkezdeki sekiz kollu yıldızdan dağılan bir geometrik kompozisyonla doldurulmuştur. Düşey çubuklarla bezeli biniler de oldukça sadedir. Yatay kayıtlarda helezonî yivlerle süslü üçer adet bronz kabara görülür.

Türbe ile çağdaş olduğu anlaşılan kanatların sonradan eklenen giriş bölümünün kapısında, XV. yüzyıl sonlarına veya XVI. yüzyıl başlarına tarihlenebilen kanatların ise türbenin asıl girişi olan iç kapıda yer alması ancak şöyle açıklanabilir: Büyük bir ihtimalle II. Bayezid döneminde türbenin batısına mâlum giriş bölümü eklenmiş, bu arada türbe ile çağdaş olan kapı kanatları ek bölümün kapısına (dış kapıya) taşınmış, yerlerine yeni yaptırılan kanatlar konulmuştur. İç kapıya konan kanatların ihtişamı bunların ancak bir padişah tarafından hediye edilebileceğini düşündürmektedir. Ayrıca türbenin güneydoğu köşesinde yükselen ve selâtin camilerinin minareleri gibi iki şerefeli olması ile dikkati çeken minarenin bu sırada II. Bayezid tarafından inşa ettirilmiş olması da muhtemeldir. Bu hükümdarın tasavvufa olan meyli ve tarikat ehline gösterdiği yakınlık bu ihtimali güçlendirmektedir.

Türbenin içinde görülen kalem işleri 1947 onarımında, Konya’da Mevlânâ Türbesi ile Bursa Yeşilcami’deki kalem işleri esas alınmak suretiyle tamamen yenilenmiştir. Kubbeyi taşıyan kemerler yalancı somaki boyama ile bezelidir. Ortasında mihrabın bulunduğu güney duvarı dışında kalan duvarların ekseninde stilize çiçeklerle dolgulu serviler, yanlarda rûmî dolgulu kandil motifleri yer alır. Prizmatik üçgenler kuşağındaki yüzeyler çerçeve içine alınarak içleri rûmîli ve çiçekli küçük süsleme unsurlarıyla doldurulmuştur. Kubbenin eteğinde alttaki çiçekli, üstteki rûmîli olmak üzere iki kuşak arasında birbirine düğüm motifleriyle bağlanan yuvarlak madalyonlar ve uçları yarım daire kemerlerle son bulan dikdörtgen kartuşlar birbiri ardınca sıralanır. Kartuşların içine sülüsle “Lâ ilâhe illallāhü’l-melikü’l-hakku’l-mübîn” ve kûfî ile” Muhammedün Resûlullah sâdıku’I-va‘di’l-emîn” ibareleri yazılmış, madalyonların içine ise kûfî ile altı defa tekrar edilen “Allah” ve “Muhammed” kelimelerinden oluşan bir kompozisyon konmuştur. Kubbenin yüzeyinde, aralarında palmetler meydana getiren tahrirli rûmîler, irili ufaklı şakayıklar ve küçük çiçeklerden

oluşan oldukça girift bir kompozisyon görülür. Kalem işlerinde kullanılmış olan başlıca renkler kırmızı, lâcivert, mavi ve beyazdır.

Külliyenin küçük kapsamlı kütüphanesi için bağımsız bir binanın tasarlanmadığı, kitapların türbenin batısındaki bölümde yer alan ahşap dolaplarda muhafaza edildiği bilinmektedir.

Kesme taş örgülü çokgen minare kaidesinin beş kenarı türbenin kitlesinden dışarı taşmaktadır. Kaş kemerli minare girişi batıya bakan kenardadır. Kaideden silindir biçimindeki gövdeye geçiş tuğla örgülü üçgen yüzeylerle sağlanmıştır. Gövdenin tuğla örgüsü içinde, bir tanesi iki şerefe arasında olmak üzere toplam dört adet kesme taş hatıl görülür. Alttaki ikisinin yüzeyi üçgenlerle bezelidir. Kesme taştan yalın korkulukların çevrelediği şerefelerin altında tuğladan testere dişi dolgular bulunmaktadır. Koni biçiminde, kurşun kaplı ahşap bir külâhla son bulan minarenin ilk şerefeden yukarısı geç tarihli onarımlarda yenilenmiş olsa gerektir.

Diğer Birimler. Caminin batısında yer alan tekke birimleri içinde yalnızca camiye en yakın olan bir tanesi, gerek Texier'nin gravüründe gerekse XIX. yüzyılın sonlarına ve XX. yüzyılın ilk çeyreğine ait fotoğraflarda görülebilmektedir. Kuzeydoğu köşesi, fevkanî mahfil çıkmasını taşıyan geçidin güneybatı köşesindeki pâyeye bitişen bu yapının asıl fonksiyonu kesin olarak tesbit edilememiştir. Ancak son postnişin Şeyh Şemseddin Efendi'nin kardeşi olan Fuat Bayramoğlu, bu yapının tekkenin son faaliyet yıllarında tahıl ambarı olarak kullanıldığını, Hacı Bayrâm-ı Velî evkafından olan Hasanoğlan köyünden gelen hububatın burada depolandığını belirtmiştir. Bu bilgiden hareketle söz konusu binanın mutfak, kiler, ambar ve yemekhâne birimlerinden oluşan imaret bölümü olduğu ileri sürülebilir.

Texier'nin gravüründe bu binanın kesme taş duvarlı ve üzerinin alaturka kiremit kaplı bir kırma çatı ile örtülü olduğu görülür. Düşey eksenlere ikili gruplar halinde yerleştirilmiş pencerelerden camiye bakan doğu cephesinde dört, güney cephesinde iki adet mevcuttur. Alt sıradaki pencereler almaşık örgülü sivri kemerler, daha dar olan tepe pencereleri ise kaş kemerlerle taçlandırılmıştır. Ekrem Hakkı Ayverdi'nin yayımladığı 1925'lere ait bir fotoğrafta ise yapının cephesinde, zaman içinde vuku bulan onarımlar sonucunda olumsuz değişimler meydana gelmiş olduğu dikkati çeker. Alt

sıradaki pencerelere ahşap pervazlar konarak kemer aynaları örülmüş, tepe pencereleri de bütünüyle örülerek iptal edilmiş ve cephe sıvanmıştır.

Bu yapının batısında kalan diğer tekke birimlerinin mimari özelliklerini aydınlatacak herhangi bir belge bulunmamaktadır. Bunların, Ankara'nın geleneksel sivil mimarisinde kullanılan kerpiç ve ahşap gibi malzemelerle inşa edilmiş mütevazi yapılar olduğu tahmin edilebilir.

Muvakkithâne (İsmail Fâzıl Paşa Türbesi). Planı ve kitlesiyle tamamen Osmanlı türbelerinin özelliklerini yansıtan muvakkithâne sekizgen planlı ve kubbeli bir yapıdır. Sekizgenin kenarları dışarıdan yaklaşık 2,50 m. uzunluğundadır. Duvarların kasetli almaşık örgüsü bir sıra kesme taşla üç sıra tuğladan oluşmakta, taşlar dikey konumdaki tuğlalarla kuşatılmış bulunmaktadır. Batı cephesinin eksenindeki basık kemerli giriş sivri kemerli bir nişin içine alınmıştır. Kıbleye bakan kenarda sivri kemerli mihrap, bunun sağındaki (güney) kenarda bir dolap nişi, geriye kalan

beş kenarda ise duvarların alt kesiminde dikdörtgen açıklıkları mermer sövelerle çerçevelenmiş, demir parmaklıklarla donatılmış ve sivri hafifletme kemerleriyle taçlandırılmış birer pencere yer alır. Hafifletme kemerleri iki renk mermerle örülmüştür. Girişin bulunduğu kenarla bunun yanlarındaki kenarlar dışında kalanlarda sivri kemerleri içeriden kubbe eteğine teğet olan revzenli birer tepe penceresi bulunmaktadır. Kasnaksız, doğrudan duvarlara oturan basık kubbe dışarıdan kurşunla kaplanmış, içeriden duvarlarla birlikte sıvanmıştır. XX. yüzyılın başlarına ait fotoğraflarda kubbenin alaturka kiremitlerle kaplı, basık sekizgen prizma biçiminde bir çatı altına alınmış olduğu görülmektedir. Bu çatı muhtemelen XIX. yüzyıla ait bir onarımda konulmuştur.

Muvakkithânenin mimarisi ve özellikle içinde bir mihrap bulunması buranın aslında türbe olarak tasarlanmış olabileceğini, ancak bilinmeyen bir sebepten ötürü sonradan muvakkithâneye dönüştürüldüğünü düşündürmektedir. Bazı araştırmacılar tarafından XVIII. yüzyıla tarihlenen bu yapının başlangıçta devlet ricâlinden, Bayramiyye tarikatının mensubu veya muhibbi bir kişinin türbesi olmak üzere inşa ettirilmesi de ihtimal dahilindedir.

Medrese. Hakkında hiçbir belge bulunmayan medrese Fuat Bayramoğlu'nun hatırladığı kadarıyla açık avlulu, basit bir yapı idi. Avlunun çevresinde ahşap dikmeli bir sundurma, bunun gerisinde de duvarları kerpiç ve üstleri çatı ile örtülmüş hücreler sıralanmaktaydı.

Cümle Kapısı. Doğu yönünde Hacı Bayrâm-ı Velî Türbesi'nin önündeki ahşap ek bölüme, batı yönünde ise harem bahçesini külliyenin ana avlusundan ayıran duvara yaslanmakta ve cami-tevhidhânenin batısındaki fevkanî mahfilin altındaki kemerle yaklaşık aynı eksen üzerinde yer almaktaydı. Kapıyı yanlardan kuşatan kare kesitli ahşap dikmelerin üzerinde bir ahşap lento, bunun da üzerinde kavisli ve dalgalı bir saçak bulunmaktaydı. Açıklığın üst köşeleri çeyrek güneş motifleriyle dolgulanmıştı. Cümle kapısının saçağı, İstanbul'da Bâb-ı Seraskerî'nin günümüzde mevcut olmayan 1827 tarihli Nizâmiye Kapısı ve Bâbıâli'nin Alay Köşkü'ne bakan 1259 (1843) yılında yenilenen kapısındaki saçaklarla büyük benzerlik göstermekteydi. Ancak Hacı Bayrâm-ı Velî Külliyesi'nin cümle kapısı İstanbul'daki bu örneklere göre boyutları ve ayrıntıları ile çok daha mütevazidir. Gerek bu benzerlik gerekse köşelerdeki güneş motifleri, söz konusu kapının II. Mahmud döneminin sonlarında veya Abdülmecid döneminin başlarında nihai şeklini almış olduğunu kanıtlamaktadır.

Harem. Son dönem Ankara konaklarının özelliklerini gösteren harem binası, duvarları kesme taş örgülü bir zemin kata oturan hımış duvarlı iki kattan oluşmaktaydı. Eski fotoğraflarda yapının ancak doğu cephesi görülebilmekte, simetrik bir tasarımın hâkim olduğu bu cephenin gerisinde iç sofalı (karnı yarık) bir plan şemasının bulunduğu tahmin edilmektedir. Zemin katın köşeleri çıkıntılı taşlarla örülmüş, doğu cephesinin eksenine dikdörtgen açıklıklı kapı ile bunun yanlarına basık kemerli ikişer pencere yerleştirilmiştir. Pencerelerin alt hizasında bulunan silme, kapı sövesine saplanmakta, kapının üzerinde, muhtemelen zemin katın eksenindeki taşlığı aydınlatan enine dikdörtgen bir tepe penceresi bulunmaktadır. Birinci katın ortasında sofaya tekabül ettiği anlaşılan bölüm içerlek tutulmuş, yanlarına çıkmalı odalar yerleştirilmiş, bu kattaki dikdörtgen giyotin pencereler sürme kafeslerle donatılmıştır. Çıkmalar taştan konsollara oturmakta, cephe kısa bir saçakla son bulmaktadır. Duvarları sıvanmamış olan ve tavan arası gibi kullanıldığı bilinen ikinci kat yalnızca birinci kat sofasının üzerine isabet eder.

Nezihe Hanım Çeşmesi. Eski fotoğraflardan görülebildiği kadarıyla ampir (empire) üslûbunu yansıtan bu çeşmenin cephesi iki yandan pilastrlarla kuşatılmış ve basık kemerli bir alınlıkla taçlandırılmıştı. Yüzeylerinin karelere bölündüğü, pilastrların üzerinde korint veya kompozit türde başlıkların yer aldığı, alınlığın iki yanında da üstlerinde küreler bulunduğu, kupa biçiminde süsleme unsurlarının yükseldiği seçilmektedir. E. Mamboury çeşme cephesinde çini bezemenin bulunduğunu kaydetmiştir. Bunlar büyük bir ihtimalle, birinci ulusal mimarlık üslûbunun gelişmesine paralel olarak XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Kütahya'da üretilen ve klasik dönem Osmanlı çinilerinin motiflerini tekrar eden çinilerden olmalıdır.

## BİBLİYOGRAFYA

H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1992, s. 26; Ch. Texier, Asie mineure, Paris 1862, s. 482, 485, plan 47; Bursalı Mehmed Tâhir, Hacı Bayrâm-ı Velî, İstanbul 1341, s. 6; Mübârek Galib, Ankara, İstanbul 1925-28,1, lv. 22-30; II, 41; E. Mamboury, Ankara: Guide touristique, Ankara 1934, s. 221-224, 246-248; İ. Hakkı Konyalı, Ankara Abidelerinden Karacabey Mamuresi, Vakfiyesi, Eserleri ve Tarihi, İstanbul 1943, I, 48-49; a.mlf., Ankara Camileri, Ankara 1978, s. 39-43; Nurettin Can Gülekli, Ankara: Tarih ve Arkeoloji, Ankara 1948, s. 118; Oktay Aslanapa, Osmanlılar Devrinde Kütahya Çinileri, İstanbul 1949, s.70 vd.; Hamit Zübeyir Koşay - Mahmut Akok, Ogüst (Augustus) Mabedi-Hacı Bayram Camii ve Türbesi Kılavuzu, Ankara 1956, s. 13-16; Tuncer Güven, Ankara'da Osmanlı Devri Mimari Anıtları (lisans tezi, 1969), İÜ Ed.Fak., s. 13-18, 35-36, 40; Semavi Eyice, "Ankara'nın Eski Bir Resmi", Atatürk Konferansları IV, Ankara 1971, s. 61-124; Gönül Öney, Ankara'da Türk Devri Yapıları, Ankara 1971, s. 66-69, 114-116, 119; a.mlf., "Anadolu Selçuklu ve Beylikler Devri Ahşap Teknikleri: Die Holztechniken der Seldschuken und Beylikler Periode in Anatolien", STY, III (1970), s. 145-146; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 232-243; Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 352-358, 435; Belkıs Birkan, Ankara Camilerinde Mihrablar (lisans tezi, 1972), İÜ

Ed.Fak., s. 19-20; Gülizar Tezsüren, Ankara Camilerinin Minberleri (lisans tezi, 1972), İÜ Ed.Fak., s. 56-60; M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihî Yerler Kılavuzu, İstanbul 1979, s. 56-57; Şerare Yetkin, "Kütahya Dışındaki Kütahya Çinileri ile Süslü Eserler", Kütahya: Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan, İstanbul 1982, s. 90, 104; Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram-ı Veli: Yaşamı-Soyu-Vakfı, Ankara 1989, I, 22, 91; a.mlf., "Hacı Bayrâm-ı Velî Camiine Dair", Ulus, Ankara 31.5.1949; Beyhan Karamağaralı, "Ereğli Şeyh Şihabü'd-din Sühreverdî Külliyesi Kazısı", VII. Vakıf Haftası: 5-7 Aralık 1989, Ankara 1990, s. 258, 268; a.mlf., "Hacı Bayram Zaviyesi", I. Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildirileri: 8-9 Mart 1990, Ankara 1991, s. 91-101; İ. Ateş, "Hacı Bayrâm-ı Velî Vakfı ile İlgili Üç Yeni Belge", a.e., s. 20-31; Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayram Velî, Ankara 1991, s. 50-53; a.e., Ankara 1994, s. 23-25; K. Alemdar, "Seyahatnâmelerde Ankara", Ankara Ankara, İstanbul 1994, s. 253, 256, 259-260; İsmail E. Erünsal, "Yeni Bir Kaynağın Işığında Somuncu Baba", Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı, İstanbul 1995, s. 304; Bahaeddin Ögel, "Selçuk Devri Anadolu Ağaç İşçiliği Hakkında Notlar", Yıllık Araştırmalar Dergisi, I, Ankara 1957, s. 206.

M. Baha Tanman

# HACI BEKTÂŞ-ı VELÎ

(ö. 669/1271 [?])

Bektaşîlik tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Türkmen şeyhi.

Asıl adı Bektaş olup muhtemelen ölümünden sonra Hacı Bektâş-ı Velî diye şöhret bulmuştur. XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolusu'nda Babaî hareketinin lideri Baba İlyâs-ı Horasânî'nin çevresine, XIV. yüzyılda Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşuna, XVI. yüzyılda kendi adını alacak olan Bektaşîlik tarikatının teşekkülüne adı karışan Hacı Bektâş-ı Velî'nin, devrinin kaynaklarında hemen hiçbir iz bırakmadığına bakılırsa yaşadığı dönemde yaygın bir şöhrete sahip olmadığı söylenebilir. Öte yandan Yeniçeri Ocağı'nın ve Bektaşîliğin pîri kabul edilmesi ve Alevî-Bektaşî kesiminde bir iman esası olan güçlü konumu onu çözümlenmesi gereken tarihî bir problem haline dönüştürmektedir. Bu durum, hakkındaki yetersiz tarihî bilgilerle menkıbelerin yarattığı çift yönlü (tarihî-menkıbevî) şahsiyetinin birbiriyle uyuşmazlığından kaynaklanmaktadır.

Menkıbevî Hacı Bektaş Rum abdallarının pîridir; Diyâr-ı Rûm'un (Anadolu) büyük evliyasındandır. Tarihî şahsiyetini menkıbevîleştiren anlaşılması ve tahlili güç bu dönüşüm süreci, onu daha XIV. yüzyıldan itibaren zamanımızda da bütün gücüyle varlığını koruyan çok önemli bir kültün, Anadolu'daki heterodoks Müslümanlığın merkez şahsiyeti yapmıştır. Mesele, Baba İlyas'ın sayısı oldukça fazla halifelerinin arasından yalnızca bu mütevazi Türkmen babasına nasip olması noktasında odaklanmaktadır. Ne Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ne Yûnus Emre ne de Anadolu'da yaşamış başka hiçbir sûfî onun kadar güçlü bir kutsallaştırmanın konusu olmuştur. Bu bağlamda, bugünkü Hacı Bektâş-ı Velî'nin tarihî Hacı Bektâş-ı Velî'nin ölümüyle doğduğunu söylemek tarihî bir gerçeği ifade etmek olacaktır. Dolayısıyla Hacı Bektâş-ı Velî'yi bu iki paralel (yaşarken ve öldükten sonraki) kimliğiyle ele almak zarureti vardır. Ancak yaşadığı dönem ve çevreden hiçbir yazılı kaynak veya belge bugüne intikal etmediğinden onun tarihî hüviyetini belirleyebilmek mitolojik şahsiyetini tahlil etmekten çok daha zordur. Dönemin resmî kronikleri, hatta

sûfî kaynaktan bile ondan bahsetmez. Bu bilgi kıtlığı, Hacı Bektâş-ı Velî'yi Türkiye'de zaman zaman siyasî-ideolojik spekülasyonların itibarlı malzemesi haline getirmiştir. Bundan dolayı Hacı Bektâş-ı Velî problemini iyi anlayabilmek için hakkında bilgi veren kaynakların mahiyetinden söz etmek gerekir.

Hacı Bektâş-ı Velî'yi ancak kendi zamanından epeyce sonra yazılmış ikinci dereceden kaynaklardan incelemek mümkündür. Bu kaynakların en eskisi, XIV. yüzyılın ünlü sûfîlerinden Âşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi'nin Menâkıbü'l-kudsiyye adlı menkıbevî aile tarihidir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin şeyhi olup 1239 veya 1240 yılında Selçuklu yönetimine karşı Babaî İsyanı diye bilinen büyük sosyal hareketi gerçekleştiren Vefâî şeyhi Baba İlyâs-ı Horasânî'nin torunu olan bu sûfî şair, eserinde Hacı Bektâş-ı Velî'den kısaca bahsetmesine rağmen çok önemli ipuçları verir.

Hacı Bektâş-ı Velî hakkında ikinci kaynak, vefatından yaklaşık yüz yıl sonra Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin torunu Ulu Ârif Çelebi'nin emriyle Ahmed Eflâkî tarafından kaleme alınan Menâḳıbü'l-ʿârifîn adlı Farsça eserdir. Dönemin Anadolu'su ve Mevlevîliğin tarihi bakımından çok önemli olan bu eserde Hacı Bektâş-ı Velî hakkında kısa bir pasaj vardır. Bu pasaj, hem onun sûfî kimliği hem de öteki kaynakları kontrol etme bakımından büyük değer taşır.

XIV. yüzyıla ait bu iki kaynaktan sonra kronolojik olarak sırayı, Hacı Bektâş-ı Velî adına düzenlenmiş olup XV. yüzyılın son çeyreği içinde kaleme alındığı kesin gibi görünen Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî alır. Eser XV. yüzyılın son çeyreği içinde yazıya geçirilmiş olmakla beraber ihtiva ettiği bilgiler şüphesiz, Hacı Bektâş-ı Velî'nin yaşadığı dönemden itibaren mensuplarının arasında ağızdan ağıza dolaşarak XV. yüzyıla intikal etmiştir. Ayrıca bu eserin Menâkıb-ı Hâce Ahmed-i Yesevî, Menâkıb-ı Lokmân-ı Perende, Menâkıb-ı Ahî Evran ve Menâkıb-ı Seyyid Mahmûd-ı Hayranı gibi XIII. yüzyıldan kalma yazılı kaynakları da vardır. Daha çok Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş veya sadece Vilâyetnâme diye tanınan bu eserin ehemmiyeti, Hacı Bektâş-ı Velî'nin tarihî şahsiyetini tesbite yarayacak çok önemli veriler ihtiva etmesinin yanı sıra Bektaşîlik ve Alevîlikte bugün de mevcut olan inançların çoğunun kaynağını oluşturmasından ileri gelir. Dolayısıyla bu çevrelerde yarı kutsal niteliği olan bir kitaptır. Ayrıca Hacı

Bektâş-ı Velî’yi Ahmed Yesevî geleneğine bağlayan önemli metinleri içinde bulunduran eser, Hacı Bektâş-ı Velî’nin şahsiyeti ve Bektaşîliğin tarihçesi bakımından tarihî gerçeklerle menkıbelerin birbirine karıştığı değerli bir kaynaktır (bk. HACI BEKTAŞ VİLÂYETNÂMESİ).

Aynı yüzyılda yaşayan Lâmiî Çelebi’nin Nefehât Tercümesi’nde üç dört cümleyi geçmeyen ifadeleri Hacı Bektâş-ı Velî’nin mistik şahsiyeti hakkında dikkate değer kayıtlar ihtiva eder. XV. yüzyılın sonlarına ait bir başka önemli kaynak ise yine Baba İlyâs-ı Horasânî’nin soyuna mensup bir sûfî tarihçi olan Âşıkpaşazâde’nin Tevârîh-i Âl-i Osman adlı eseridir. Burada müellifin büyük dedesinin halifesi olan Hacı Bektâş-ı Velî’ye dair aile içinden gelen şifahî bilgiler kaydedilmiştir. Bunlar, büyük bir ihtimalle tarihî Hacı Bektâş-ı Velî’yi anlatan gerçeğe en yakın bilgilerdir.

Son olarak XVI. yüzyıldan Taşköprizâde’nin eş-Şeḳāʾiḳu’n-nuʿmâniyye adlı eserini de kaydetmek gerekir. Hacı Bektâş-ı Velî bu kitapta diğer kaynakların aksine tam anlamıyla Sünnî bir velî olarak tanıtılır. Sonraki yüzyıllara ait bazı eserlerde de Hacı Bektâş-ı Velî’ye dair bilgilere rastlanır. Ancak bunlar esas olarak adı geçen eserlere ve özellikle Vilâyetnâme ve eş-Şeḳāʾiḳu’n-nuʿmâniyye’ye dayanır.

Tarihî Hacı Bektâş-ı Velî. Hacı Bektâş-ı Velî’nin tarihî şahsiyeti ve Anadolu’ya gelmeden önceki hayatı hakkında Vilâyetnâme’de yer alan menkıbevî bilgiler dışında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak onun “Horasan erenleri” diye bilinen Kalenderiyye akımına mensup safîlerden biri, dolayısıyla Horasan Melâmetiyye mektebinden olduğuna muhakkak nazarıyla bakılabilir. Bu sebeple XIII. yüzyılda Cengiz istilâsı sebebiyle Anadolu’ya vuku bulan derviş göçleri arasında, aynı mektebe mensup Yesevî veya daha kuvvetli bir ihtimalle Haydarî dervişlerinden biri olarak Anadolu’ya gelmiş olmalıdır. Burada bugüne kadar gözden kaçan önemli bir nokta, benzeri bütün Türkmen şeyhleri gibi muhtemelen Hacı Bektâş-ı Velî’nin de kendine bağlı bir Türkmen aşiretiyle birlikte Anadolu’ya gelmiş olduğudur. Çünkü genellikle bu aşiretler (Dede Garkın’a bağlı Garkın aşireti örneğinde olduğu gibi) başlarındaki şeyhin adıyla anılıyordu. Nitekim Osmanlı tahrir defterlerine dayalı yeni bir araştırma, Hacı Bektâş-ı Velî’ye bağlı geniş bir Bektaşlı oymağının mevcut olduğunu ortaya koymuştur (Beldiceanu-Steinherr, sy. 81 [1991), s. 21-79).

Hacı Bektâş-ı Velî muhtemelen aşiretiyle birlikte Anadolu'da yeni bir sûfî çevreye intisap etmiş olmalıdır. Bu çevre, onun içinden geldiği Yesevîlik ve Haydarîliğe çok benzeyen ve XIII. yüzyılda Anadolu'da önce ünlü Türkmen şeyhi Dede Garkın, sonra da onun halifesi Baba İlyâs-ı Horasânî tarafından temsil edilen Vefâîlik tarikatı çevresidir. Nitekim Âşıkpaşazâde'nin kaydından, Hacı Bektâş-ı Velî ve kardeşi Menteş'in Baba İlyâs-ı Horasânî'ye intisap ettikleri, Elvan Çelebi ve Eflâkî'nin ifadelerinden de Hacı Bektaş'ın halifelik makamına kadar yükseldiği anlaşılmaktadır. Hacı Bektaş'ın kardeşi Menteş'in 1239'da başlayan Babaî İsyanı'na iştirak ettiği ve Sivas'ta Selçuklu kuvvetleriyle yapılan muharebede öldürüldüğü, Hacı Bektâş-ı Velî'nin ise ya tasvip etmediğinden veya başka bir sebeple bu isyana katılmadığı hem Elvan Çelebi'den hem de Âşıkpaşazâde'den öğrenilmektedir. Fiilen katılmamış olsa bile isyan liderinin bir halifesi olduğundan isyanı takiben başlatılan tâkibattan kurtulabilmek için bir süre izini kaybettirmiş olmalıdır. Âşıkpaşazâde'ye göre Hacı Bektaş daha sonra Karayol'da (o zaman Sulucakarahöyük, bugün Hacıbektaş) ortaya çıkmıştır. Bu ortaya çıkışın Anadolu'nun Moğol hâkimiyeti altına girmesinden, yani yaklaşık 1250'lerden sonra olduğu tahmin edilebilir.

Hacı Bektâş-ı Velî, Vilâyetnâme'den anlaşıldığı kadarıyla o zamanlar yan göçebe Çepni oymağına mensup bir kolun (muhtemelen kendine bağlı Bektaşlı kolunun) yaşadığı bir yer olduğu için bu küçük Türkmen köyünü tercih etmiş olmalıdır. Muhtemel bir diğer sebep de Babaî İsyanı'ndan sonra Selçuklu merkezî yönetiminin gayri Sünnî (heterodoks) Türkmenler'e karşı takip ettiği politika sonucu olabildiğince gözden uzak bir yerde bulunma arzusudur. Ayrıca büyük şehirlerdeki Sünnî meslektaşlarının eleştirilerinden uzak kalmayı istemiş olması da düşünülebilir. Nitekim Mevlânâ'nın bile gıyaben tanıdığı bu Türkmen şeyhine hiç de iyi gözle bakmadığı bilinmektedir.

Bu dar çevre içinde cereyan eden hayat tarzı yüzünden Hacı Bektâş-ı Velî, Selçuklu başşehrinin veya önemli kültür merkezlerinin ilgisini çekecek ve dolayısıyla bu büyük şehirlerdeki tekkelerde yaşayan meslektaşları gibi zamanın belgelerinde iz bırakacak kadar şöhret yapmamıştır.

Vilâyetnâme'ye göre Sulucakarahöyük'te tıpkı şeyhi Baba İlyas'ınkine

benzer bir hayat tarzı süren, zaman zaman bugün bir ziyaret yeri olan yakındaki bir mağarada inzivaya çekilen, zaman zaman da köyün hayvanlarını otlatmak gibi oymağının günlük işleriyle uğraşan Hacı Bektâş-ı Velî'nin asıl tarihî rolü de burada başlamaktadır. Onun buradaki hayatı artık sadece Vilâyetnâme'den takip edilebilir. Vilâyetnâme onu, Baba Resul diye meşhur Baba İlyâs-ı Horasânî'ye değil Ahmed Yesevî'ye bağlar ve doğrudan onun halifesi olarak takdim eder. Halbuki Hacı Bektaş'ın Ahmed Yesevî'nin ölümünden en az bir yarım asır sonra dünyaya geldiği muhakkaktır. Bununla birlikte Vilâyetnâme'de Hacı Bektaş'ın halifelerinden bahseden kısımda Baba Resul'ün (veya Resul Baba) adına rastlanması, Hacı Bektaş'la Baba Resul arasındaki halifelik ilişkisinin büsbütün unutulmadığını göstermektedir. Ancak Hacı Bektaş Baba Resul'ün halifesi iken Vilâyetnâme bu ilişkiyi tersine çevirmektedir. Bu durumu, 1240'ta öldürülen Baba Resul'den sonra Anadolu'da Hacı Bektaş'ın mânevî nüfuzunun giderek üstünlük kazanmaya başlamasına paralel olarak ötekinin nüfuzunun giderek zayıflamasıyla açıklamak mümkündür. Vilâyetnâme böylece, XV. yüzyılda Anadolu'daki gayri Sünnî sûfî çevrelerde artık bir tek ismin, Hacı Bektâş-ı Velî'nin hâkim olduğunu da göstermiş olmaktadır.

Hacı Bektâş-ı Velî, yine Vilâyetnâme'ye göre Sulucakarahöyük'te bir Türkmen şeyhi olarak bir yandan kendi cemaati içinde mürşidlik görevini sürdürürken bir yandan da bugünkü Ürgüp yöresindeki hıristiyanlarla sıkı ilişkiler geliştirip onların ihtidâsına zemin hazırlamıştır. Ayrıca şamanist Moğollar'ın da Müslümanlığı kabul etmeleri için yoğun faaliyet göstermiş, halifelerini bu amaçla Anadolu'nun dört bir köşesine yollamıştır.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin bu faaliyeti, gerek kendisinin yaşadığı dönemin sosyal şartlarının gerek kaynakların verdiği bilgilerin tahlilinin, gerekse Bektaşîlik ve Alevilîğin klasik tarihi ve aktüel çizgisinin tabii bir gereği olarak İslâm fıkhının sıkı kurallarıyla sınırlandırılan Sünnî bir anlayışı değil, Horasan Melâmetiyyesi'nin kuru zühd karşıtı cezbeci karakteriyle karışık gayri Sünnî bir yorumunu yansıtmaktaydı. Bu yorum, muhtemelen, Türkmenler arasında hâlâ kuvvetle yaşamakta olan eski İslâm öncesi dinî-mistik inançlarla karışık yarı hurafevî bir İslâm anlayışının telkin ve tâlimini de ihtiva ediyordu. Bu anlayış, tasavvufun yapısından kaynaklanan geniş bir hoşgörüye dayanmakla beraber, aynı zamanda mühtedileri birden

bire kendi kültür çevrelerinden koparıp ürkmelerine sebebiyet vermeden eski inançlarını da kendi içerisinde değerlendiren bağdaştırmacı (syncrétique) bir İslâm anlayışıydı. Onun bu yönteminin Anadolu'nun müslüman ve gayri müslim toplumları arasında önemli bir yakınlaşma ortamının doğmasına yol açtığı söylenebilir. Nitekim bölge hıristiyanlarının da ona büyük bir yakınlık duyduğu ve kendisini Aziz Charalambos adıyla takdis ettikleri bilinmektedir. Öyle görünüyor ki Hacı Bektâş-ı Velî, zaman zaman bazı Moğol idarî otoritelerine karşı çıkmak durumunda kalmış olsa da Sulucakarahöyük'teki mütevazi zâviyesinde bu şekilde

ömrünü tamamlamıştır. 691 (1292) tarihli bir vakfiye kaydında kendisinden "merhum" diye bahsedildiğine göre (Birge, s. 41) bu tarihten önce muhtemelen 669'da (1271) vefat etmiştir.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin nasıl bir sûfî kimliği temsil ettiği, hangi tarikat çevresine dahil olduğu, kendi adını verdiği yeni bir tarikat kurup kurmadığı, Bektaşîliğin onunla ilgisi gibi sorulara gelince, önce eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye hariç yukarıda sayılan kaynakların hiçbirinin onu klasik anlamda Sünnî bir sûfî olarak görmediği özellikle vurgulanmalıdır. Kendini Hacı Bektâş-ı Velî'ye bağlayan Bektaşîliğin ve Alevîliğin gayri Sünnî yapısı da bunun en kuvvetli delilidir. Bektaşîliğin önceleri Sünnî bir tarikat olduğunu, fakat Balım Sultan tarafından bugün bilinen hüviyetine sokulduğunu ileri süren tezin ilmî ve tarihî hiçbir temeli yoktur. Hacı Bektâş-ı Velî'nin Sünnî bir mutasavvıf olduğunu ileri sürenler onun nasıl bir sosyal tabanın mensubu bulunduğunu, bu tabanın sosyokültürel ve dinî yapısının karakteristiklerini hiç hesaba katmadan genellikle ona izâfe edilen Maḳālât adlı esere dayanırlar. Bugüne kadar değişik araştırmacılar tarafından birkaç defa yayımlanmış olup tasavvufa yeni intisap eden müridler için basit seviyede bir el kitabı niteliğini taşıyan bu eserin muhteva kritiği yapılmamıştır. Maḳālât üzerinde en kapsamlı çalışmayı gerçekleştiren Esat Coşan bir tasavvuf edebiyatçısı gözüyle eserin yalnız muhteva tasvirini yapmış, tarihî tenkidine girişmemiştir. Halbuki klasik tasavvuf edebiyatında Maḳālât ve Varidat adlarını taşıyan benzeri eserlerin hemen hepsi daha sonraları anonim derleyiciler tarafından kitap haline getirilmiştir. Nitekim Maḳālât'ta da, bu tür bir eser olduğunu açıkça gösteren ibareler vardır (s. 14, 35). Dolayısıyla bu eserlerin asıllarından uzaklaşmaları ihtimali çok yüksektir. Hacı Bektâş-ı Velî'ye izâfe edilen

diğer eserler gibi Maḳālât'ın da onun kaleminden çıkmış olduğu tarihen ispat edilmemiştir. Ayrıca Hacı Bektâş-ı Velî konumundaki konar göçer bir Türkmen sûfîsinin bu tarz eserler yazıp yazamayacağı tartışılabilir. Öte yandan bu çevrelerdeki tasavvuf geleneğinin yazılı eserlerden çok sözlü geleneğe dayandığı bilinmektedir.

Hacı Bektaş'ın tasavvufî şahsiyetine gelince, başta Âşıkpaşazâde olmak üzere daha sonraki birtakım kaynaklar da onu meczup bir derviş olarak tanıtırlar.

Âşıkpaşazâde, Hacı Bektaş'ın bir şeyh olacak ve bir tarikat kuracak durumda olmayıp kendini bilemeyecek kadar cezbe sahibi bulunduğunu kaydederken XV. yüzyıl müelliflerinden Emînüddin b. Dâvûd Fakīh onun hakkında "meczûb-ı mutlak" tabirini kullanır. XVI. yüzyılda ise Vâhidî, hiçbir şeyin farkına varamayacak derecede meczup olan Hacı Bektaş'ın "bu hal ile âhirete irtihal ettiğini" yazar. Bu kaynakların Hacı Bektaş hakkındaki mütalaaları gibi, Vilâyetnâme'ye dayanan M. Fuad Köprülü'nün Hacı Bektaş'ın İslâmî ilimlerde otorite olacak derecede âlim bir mutasavvıf olduğunu ileri sürmesi de kolay kabul edilecek bir fikir değildir. Eğer Hacı Bektaş gerçekten kendini bilemeyecek kadar meczup olsaydı Vilâyetnâme'de anlatılanlarla bir ilgisi bulunamazdı. Öte yandan, onun gibi göçebe bir Türkmen şeyhinin ne böyle bir ortamda İslâmî ilimlerde otorite olacak bir ilmî seviyeye yükselme imkânını bulması, ne de böyle bir imkân bulduktan sonra bu çevrelere geri dönmesi pek kolay kabul edilecek bir şeydir. Ayrıca bir Türkmen şeyhinin âlim olması da gerekli değildir. Vilâyetnâme'nin bu yoldaki ifadelerinin Hacı Bektâş-ı Velî'yi yüceltmeye yönelik bir tutumun eseri olduğu söylenebilir.

Vilâyetnâme'nin ortaya koyduğu bir başka problem de Hacı Bektaş'ın İmâmiyye mezhebine mensup olup olmadığı meselesidir. Vilâyetnâme, Hacı Bektâş-ı Velî'yi İmam Mûsâ el-Kâzım soyuna nisbet etmek suretiyle hem onu bir seyyid yapar hem de böylece Şiî bir mutasavvıf olarak takdim eder. Ancak Hacı Bektâş-ı Velî'nin yaşadığı XIII. yüzyıl Anadolusunda İmâmiyye veya İsmâiliyye mezhebinin mevcudiyetine dair herhangi bir ipucuna bugüne kadar rastlanmadığı göz önüne alınarak bu telakki, XV. yüzyıl sonlarında Vilâyetnâme'nin kaleme alındığı yıllarda bu çevrelere artık nüfuz etmiş bulunan İmâmiyye inançlarının bir etkisi olarak

değerlendirilmelidir. Bektaşîlik XVI. yüzyılda bu etkileri almış olarak kurulduğundan bugün Hacı Bektâş-ı Velî'nin böyle bir kimliğe nisbeti Alevî-Bektaşî çevrelerce tereddütsüz kabul görmektedir.

Vilâyetnâme'nin dikkatli bir tahlili, Hacı Bektâş-ı Velî'nin, hem Ahmed Yesevî hem de Yesevîlik etkilerini geniş ölçüde taşıyan Kutbüddin Haydar geleneklerini sıkı sıkıya koruyan bir Haydarî şeyhi olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan Elvan Çelebi, Ahmed Eflâkî ve Âşıkpaşazâde'nin eserleri de onun Vefâî şeyhi olan Baba İlyâs-ı Horasânî'nin halifesi bulunduğunu açıkça göstermektedir. Kaynaklardaki bu kayıtlara güvenmek gerekirse, Hacı Bektâş-ı Velî'nin büyük bir ihtimalle Yesevîlik ile Kalenderîliğin karışımından oluşan Haydarîlik tarikatının bir mensubu olarak Anadolu'ya geldiği, daha sonra Baba İlyâs-ı Horasânî çevresine girerek Vefâîlik tarikatına intisap ettiği ve hayatının sonuna kadar da böyle yaşadığı söylenebilir. Bu durumda adını taşımasına rağmen Bektaşîliği kendisinin kurmadığı muhakkaktır.

Hacı Bektâş-ı Velî'ye başta Maḳālât olmak üzere (bu eserin pek çok nüshası mevcuttur, meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1500) birtakım eserler izâfe edilir. Bunlar şöyle sıralanabilir: 1. Kitâbü'l-Fevâid (İÜ Ktp., TY, nr. 55). 2. Nesâyih-i Hacı Bektâş-ı Velî (Hacıbektaş İlçe Halk Ktp., nr. 29'daki mecmua içinde). 3. Risale (Staatsbibliothek, Marburg, MS, Or, Oct, nr. 3049). Bunların dışında Hacı Bektâş-ı Velî'ye Tefsîr-i Fâtiha, Şathiyye, Şerh-i Besmele gibi birkaç eser daha mal edilirse de bunların onun tarafından yazıldığına dair hiçbir ilmî delil ortaya konulamamıştır.

Menkıbevî Hacı Bektâş-ı Velî. Bektaşîlik'ten başka hiçbir tarikatın pîri bu derece muazzam bir kültün, güçlü bir imanın ve kutsallığın konusu olmamıştır. Hemen hiçbir tarikatın pîri Hacı Bektâş-ı Velî'nin Bektaşîlik'teki yeriyle karşılaştırılamaz. Tarihî Hacı Bektâş-ı Velî'nin menkıbevî, hatta menkıbevîlikten de öte mitolojik Hacı Bektâş-ı Velî'ye dönüşerek böyle bir kutsallık kazanması ve bir iman konusu olması hadisesinin nasıl meydana geldiği ve hangi sürecin ürünü olduğu ve bu sürecin nasıl gerçekleştiği gibi önemli soruların cevabı, Antalya-Elmalı yakınındaki Tekkeköy'de bulunan türbesinde medfun Abdal Musa'da düğümlenmektedir. M. Fuad Köprülü, XIV. yüzyılda Hacı Bektâş-ı Velî'nin Sulucakarahöyük'teki tekkesinden yetişen bu mühim şahsiyetin Hacı

Bektâş-ı Velî kültünün yayılmasında nasıl büyük bir rol oynadığını ortaya koymuştur. Köprülü'nün incelemelerinden ve daha sonraki araştırmalardan çıkan sonuca göre yaşadığı dönemde pek tanınmayan bu mütevazi Türkmen şeyhini, gerek hayatta iken gerekse ölümünden kendi zamanına kadar geçen süre içinde üretilen menkıbeler aracılığıyla yeni kurulmakta olan Osmanlı Beyliği başta olmak üzere bütün Orta ve Batı Anadolu'da tanıtarak âdeta tekrar hayata kavuşturan Abdal Mûsâ olmuştur. XIV. yüzyılın

ilk çeyreğinden sonra Hacı Bektâş-ı Velî Tekkesi'nin şeyhi olan Abdal Mûsâ, beraberindeki bir kısım Haydarî dervişleriyle birlikte yeni kurulmakta olan Osmanlı Beyliği topraklarına gitmiş, orada Orhan Gazi'nin hizmetine girerek fetihlere katılmış ve başarılı olmuştur. Fakat onun gerçekleştirdiği asıl büyük iş, birlikte savaştığı Osmanlı gazilerine Hacı Bektâş-ı Velî'nin menkıbelerini anlatarak onu tanıtması olmuştur. Abdal Mûsâ bunu önce Bursa havalisinde yapmış, daha sonra buradan Bergama ve yakınlarına geçmiş, oradan da Antalya'ya giderek yerleştiği bugün Tekkeköy adını taşıyan yerdeki zaviyesinde sürdürmüştür.

Bu süreç içinde menkıbeleşen tarihî ve efsanevî geleneklerin XV. yüzyılın son yıllarında yazıya geçirilmiş şeklinden ibaret olan Vilâyetnâme çoğunluğu itibariyle bu mitolojik Hacı Bektâş-ı Velî'yi yansıtır. Ancak bu husus eserin tarihî hiçbir temeli bulunmadığı anlamına gelmez. Vilâyetnâme'de Hacı Bektâş-ı Velî'nin tarihî şahsiyetini aydınlatmaya yarayacak oldukça değerli ipuçları da vardır. Alevî-Bektaşî toplulukları bugün Hacı Bektâş-ı Velî'yi Vilâyetnâme'nin takdim ettiği mitolojik çerçevede tanırlar.

Vilâyetnâme'deki Hacı Bektâş-ı Velî'nin en belirgin niteliği on iki imam soyuna nisbet edilmesi, yani Peygamber soyuna mensup bir seyyid olmasıdır. Babası İbrâhîm-i Sânî, İmam Mûsâ el-Kâzım neslindendir ve Horasan hükümdarıdır; dolayısıyla Hacı Bektâş-ı Velî bir şehzadedir. Küçükken önce ünlü sûfî Lokmân-ı Perende'nin, ardından onun tavsiyesiyle Ahmed Yesevî'nin yanında eğitilir. Daha o zamanlar birçok kerâmet göstererek herkesi hayretler içinde bırakır. Ahmed Yesevî'nin "nefes evlâdı" olan Kutbüddin Haydar'ı esir düştüğü Bedahşan ilindeki kâfirlerin elinden kurtarır. Daha sonra onun artık olgunlaştığını gören Ahmed Yesevî, kendisine halifelik sembolleri olan cihâz-ı fakrı (taç, şamdan, seccade, sofra

ve alem) teslim eder, beline tahta kılıcını kuşatır ve Diyârırûm'u irşad etmekle görevlendirir. Önce Mekke'ye giderek hac görevini ifa eden Bektaş "hacı" unvanını alır. Dönüşte Necef'i ve Kerbelâ'yı ziyaret edip Anadolu'ya geçer. Buradaki Rum erenleri onun gelişinden haberdar olurlarsa da buna pek sevinmezler. Hacı Bektâş-ı Velî, Çepni oymağına mensup konar göçer birkaç evin kışlığı durumundaki Sulucakarahöyük'e gelir ve Kadıncık Ana'nın evine misafir olur. Bu arada kerâmetleriyle dikkat çeker. Geçimini sağlamak için köyün sığırlarını güder. Bir müddet sonra bugünkü dergâhın yerinde ilk inziva mahalli olan Kızılca Halvet'i yapar. Hacı Bektâş-ı Velî artık kendini kabul ettirmiş ve mürid edinmeye başlamıştır. Ünü çabuk yayılır. Çevredeki velîler onu kıskanır ve çeşitli sınavlardan geçirirlerse de hepsini utandırır. Avucundaki yeşil beni göstererek Hz. Ali'nin mazharı olduğunu, yani onun kendi bedeninde zuhur ettiğini ispat eder. Böylece Rum'un en büyük evliyası olduğu anlaşılır.

Hacı Bektâş-ı Velî buradaki ikameti esnasında Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî, Ahî Evran gibi büyük Rum velîleriyle yakınlık kurar; çevredeki gayri müslimlerle yakın ilişkiler içine girer. Tanıştığı Moğol otoritelerinden bir kısmının müslüman olmasını sağlar. Birçok halife yetiştirir; ölümünden az önce her birine icâzetnâmesini vererek Anadolu'nun bir yöresine yollar ve kendisi de kerâmetine yakışır bir şekilde vefat eder.

Buraya kadar anlatılanlardan çıkan sonuca göre Hacı Bektâş-ı Velî'nin asıl şöhreti ve etrafında teşekkül eden muazzam kült onun vefatından sonra oluşmuştur. Bu kültün esas kaynağı da o zamanlar çok muhtemel olarak bir Haydarî zaviyesi olan Sulucakarahöyük'teki dergâhıdır.

Bu tarihî hadise Hacı Bektâş-ı Velî kültünün önce, hayatta iken bizzat Hacı Bektaş'ın da mensubu bulunduğu Haydarî tarikatı dervişleri arasında ortaya çıkıp geliştiğini ve onlar vasıtasıyla her tarafa yayıldığını gösterir. Osmanlı gazileri aracılığıyla Hacı Bektâş-ı Velî'yi tanıyan Osmanlı sultanları Yeniçeri Ocağı'nı kurarken gaziler arasında yaygın olan güçlü kült sebebiyle ocağı ona bağlamışlar, böylece Hacı Bektâş-ı Velî'nin hâtırası Osmanlı topraklarında giderek gelişmek suretiyle büyüyüp ünlenmiştir. XVI. yüzyılın başlarına gelindiğinde ise Balım Sultan, Haydarîlik'ten ayrılıp Osmanlı hükümet merkezinin desteğini de alarak Bektaşîlik tarikatını Hacı Bektâş-ı Velî'nin adına bugün bilinen şekliyle kurmuştur.

Böylece Anadolu Türk gayri Sünnîliği, merkezine Hacı Bektâş-ı Velî'yi yerleştirerek teşekkül sürecini fiilen tamamlamıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Hacı Bektâş-ı Velî, Maḳālât (nşr. Esad Coşan), İstanbul 1986, s. 17-61; Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî: Vilayet-nâme (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1958; Elvan Çelebi, Menâkıbü'l-kudsiyye, s. 169-170; Eflâkî, Menâḳıbû'l-ʿârifîn, I, 381; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 204-205; Vâhidî, Menâkıb-ı Hâce-i Cihan, Bibliothèque Mationale, suppl. turc, nr. 1585, vr. 72a; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 671-672; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 44; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1286, V, 54 vd.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I-III; VI-VIII, tür.yer.; Derviş Burhan, Vilâyetnâme-i Hâcım Sultân: Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan (nşr. Rudolf Tschudi), Berlin 1914, s. 1-24; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1966, s. 39-47; a.mlf., "Les origines du Bektachisme: Essai sur le développement historique de l'hétereodoxie musulmane en Asie mineure", Extrait des actes du congrès international d'histoire des religions, Paris 1926, s. 20-25; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1980, s. 249-250; a.mlf., "Anadolu'da İslâmiyet", DEFM, II/4-6 (1922), s. 405-406; a.mlf., "Bemerkungen zur religiongeschichte Kleinasiens", MOG, II (1922), s. 203-222; a.mlf., "Bektaşîliğin Menşe'leri", TY, II/8 (1341), s. 136-140; a.mlf., "Bektaş", İA, II, 461-464; Hilmi Ziya (Ülken), Türk Tefekkür Tarihi, İstanbul 1934, II, 255-262; a.mlf., "Hacı Bektaş-ı Velî", Mihrab, II/15-16, İstanbul 1922, s. 515-530; J. K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1937, s. 33-51; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1959, s. 238-239; a.mlf., "Bektaş", TA, VI, 32-34; E. Behnan Şapolyo, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1964, s. 298-301; Cl. Cahen, Pre Ottoman Turkey, London 1968, s. 354; a.mlf., "Le problème du Shiisme en Asie mineure pré-ottomane", Le Shiisme imamite, Paris 1970, s. 122 vd.; a.mlf., La Turquie pré-ottomane, İstanbul 1988, s. 334; Jr. S. Vryonis, The Decline of Medieval Heilenisme in Asia Minor, Los Angeles 1971, s. 369-381; H. J. Kissling, "Bektaş, Hacı", Biographisches Lexikon, München 1974, I, 170-171; Irène Mélikoff, "Un ordre de derviches colonisateurs: Les

Bektashis”, Mémorial Ömer Lûtfi Barkan, Paris 1980, s. 149-157; a.mlf., “L’Ordre des Bektaşis et les groupes relevant de Hacı Bektaş: Survol du problème”, Sur les traces du soufisme turc: recherches sur l’lslam populaire en Anatolie, İstanbul 1992, s. 5-10; a.mlf., “Yunus Emre ile Hacı Bektaş”, TDED, XX (1973), s. 29 vd.; Ahmet Yaşar Ocak, La révolte de Baba Resul ou la formation de l’hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle, Ankara 1989, s. 87-96; a.mlf., “Anadolu Heterodoks Türk Sûfîliğinin Temel Taşı: Hacı Bektaş-ı Velî el-Horasanî (?-1271)”, Yunus Emre, Nasrettin Hoca ve Hacı Bektaş Velî Düşüncesinde Hoşgörü, Ankara 1995, s. 185-201; Ahmet T. Karamustafa, “Early Sufism in Eastern Anatolia”, Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi (ed. Leonard Lewisohn), London 1993, s. 186-190; Martin van Bruinessen, “When Haji Bektash still Bore the Name of Sultan Sahak”, Bektachiyya: Etudes sur l’ordre mystiques des Bektachis et les groupes se relevant de Hadji Bektach (ed. A. Popovic - G. Veinstein), İstanbul 1995, s. 117-138; Tevfik Sincânî - Kāsım Ensârî, “Ḥâcî Bektâş-ı Velî ve Ṭarîḳat-ı Bektâşiyye”, Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ʿ Ulûm-ı İnsânî, XXVIII/120, Tebriz 1977, s. 505-513; Mürsel Öztürk, “Hacı Bektaş-ı Veli”, TTK Belleten, L/198 (1986), s. 885-894; I. Beldiceanu-Steinherr, “Les Bektašī la lumière des recensements ottomans (XVe-XVIe siecles)”, WZKM, sy. 81 (1991), s. 21-79; R. Tschudi, “Bektās̲h̲iyya”, EI² (İng.), I, 1161-1163; Hamid Algar, “Bektāš, Ḥāji”, Elr., IV, 116-122.

Ahmet Yaşar Ocak

# HACI BEKTÂŞ-ı VELÎ KÜLLİYESİ

Nevşehir'in Hacıbektaş ilçesinde Hacı Bektâş-ı Velî'nin (ö. 669/1271 [?]) türbesi etrafında teşekkül eden külliye.

Bektaşîliğin "pîr evi" olan bu külliyenin tarihî gelişimi oldukça karmaşık bir yapı arzetmektedir. XIII. yüzyılın ortalarından XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar uzanan geniş bir zaman dilimi içinde teşekkülünü tamamlayan bu yapı topluluğu, hemen bütün unsurları ile günümüze intikal edebilen nâdir tarikat külliyelerinden biri olarak Türk mimari tarihinde önemli bir yer işgal eder. Buna rağmen külliyenin bazı birimlerinin inşa tarihleri, bânilerinin kimliği ve zaman içinde geçirdikleri değişimler yeterince aydınlatılamamıştır. Külliyenin gelişimini Bektaşîliğin tarihçesindeki dört ana devre içinde incelemek mümkündür.

1. Hacı Bektâş-ı Velî'nin Sulucakarahöyük'e Yerleşmesinden Balım Sultan'ın Postnişin Olmasına Kadar Geçen Devre (XIII. yüzyıl ortaları-XVI. yüzyılın başı). Hacı Bektâş-ı Velî'nin, mürşidi Baba İlyâs-ı Horasânî'nin öldürülmesinden sonra o zamanki adı Sulucakarahöyük olan Hacıbektaş'a gelerek burada kendi adına bir zâviye kurduğu bilinmektedir. Özellikle yabancı yazarlar, külliyenin Aziz Haralambos (Charalambos) Manastırı'nın yerinde kurulduğunu ileri sürerse de bunun doğruluğu tesbit edilememiştir. Bu görüşler, XVIII ve XIX. yüzyıllarda buraya uğrayan yabancı seyyahların Hacı Bektâş-ı Velî'nin türbesinin müslümanların yanı sıra yerli hıristiyanlar tarafından da ziyaret edildiğini ve türbeyi Aziz Haralambos'un makamı olarak telakki ettiklerini nakletmesinden kaynaklanmış olmalıdır.

Müslüman Türkler tarafından fethedilen hıristiyan topraklarında, özellikle halk üzerinde büyük mânevî nüfuzu olan velîlerin türbelerinde ve tekkelerinde bu gibi devamlılıklara sıkça rastlanır. Çok defa bu devamlılığın altında, söz konusu velîlerin bölgenin fethine ve müslümanlaştırılmasına fiilen katkıda bulunmaları, tekke veya zâviyelerini bilhassa yerli halkın ziyaretgâhlan üzerinde tesis etmeleri gibi gelenekleşmiş uygulamalar yatmaktadır. Hacı Bektâş-ı Velî'nin zâviyesini Anadolu'da Ortodoks

mistisizminin en yoğun biçimde yaşandığı Kapadokya bölgesinde Bizans dönemine ait bir manastır kalıntısının üzerinde kurmuş olması bu bakımdan muhtemel görünmektedir. Ancak külliyede Bizans mimarisinin özelliklerini yansıtan herhangi bir mekâna rastlanmadığı gibi Hacıbektaş ilçesine dair arkeolojik araştırmalar da henüz bu hususu kanıtlayacak düzeyde bulunmamaktadır.

Başlangıçta mütevazi bir kuruluş olduğu tahmin edilen ilk zâviyeden günümüze intikal eden tek unsur, Hacı Bektâş-ı Velî tarafından kullanıldığı rivayet edilen ve mimari özellikleri de bu rivayete uygun düşen Kızılca Halvet adındaki halvethânedir. Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi'nin güney duvarına bitişik olan bu halvethâne ile türbeyi külliyenin çekirdeği olarak kabul etmek gerekir. Bir zâviye yalnızca halvethâneden ibaret olamayacağına göre vaktiyle bunun çevresinde ibadet, sohbet, barınma ve iâşe ihtiyaçlarına cevap veren birtakım birimlerin bulunduğu kesindir. Ancak Kızılca Halvet dışında ilk zâviyenin mimari özellikleri tesbit edilememektedir.

Gerek tasarımı ile gerekse girişinde ve külâhının eteğinde görülen taş süslemeleriyle tamamen Selçuklu üslûbunu yansıtan Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi'nin, pîrin vefatından az sonra XIII. yüzyılın son çeyreğinin başlarında inşa edildiği söylenebilir. Türbenin girişindeki kemerin üstünde yer alan stilize edilmiş çift başlı kartal kabartması Selçuklu üslûbunu pekiştiren bir unsur kabul edilebilir. Peygamberlerle şehidlerin vefat ettikleri yerde defnedilmeleri yanında bazı rivayetlere dayanan ve daha çok tarikat ehli tarafından benimsenen, kişinin yaşadığı veya öldüğü mekâna defnedilmesi geleneği dikkate alınarak Kızılca Halvet'in kuzey yönünde türbenin mevcut olduğu yerde Hacı Bektâş-ı Velî'nin ikamet ettiği bir hücrenin bulunduğu ileri sürülebilir.

Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi'nin doğu duvarına bitişik olan ve Kırklar Meydanı'na açılan Resul Bâlî'nin (ö. 677/1278-79 [?]) kümbeti de külliyenin en eski birimlerinden olmalıdır. Remzi Gürses, Hacı Bektâş-ı Velî'nin halifelerinden Resul Bâlî'ye ait sandukanın "müteharrik" olduğunu, bunun altında dikdörtgen planlı bir mumyalığın içinde mumyalanmış bir cesetle cesedin ayak ucunda 677 (1278-79) tarihli bir şâhideyi gördüğünü bildirmektedir.

Diğer taraftan Kızılca Halvet ile türbenin batısında, bu iki birim boyunca uzanarak kuzeydeki Kırklar Meydanı'na geçit veren dikdörtgen planlı mekânın dış kapısında da çift başlı kartal kabartması yer alır. Ancak bu kapı, oranlan ve taş süsleme ayrıntıları ile Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi'ne göre daha geç tarihli olduğunu belli etmektedir. Kapının Selçuklu hânedanının kesin olarak çökmesinden (1308) az önceye veya Karamanoğulları'nın erken dönemine (XIV. yüzyılın ilk yarısına) ait olması muhtemel görünmektedir. Söz konusu kapı ile girilen bu mekânın sağında (doğu) Kızılca Halvet, solunda ise Hacı Bektâş-ı Velî'nin halifelerinden olduğu rivayet edilen Güvenç Abdal'ın kümbeti bulunur. Aynı mekânın kuzeyinde Kırklar Meydanı'na açılan kapı Osmanlı dönemine aittir. Üzerindeki kitâbede bugünkü Kırklar Meydanı'nın 960 (1553) yılında inşa edildiği belirtilmektedir.

Külliyenin ikinci avlusunda batı yönündeki kanadın merkezinde yer alan ve Bektaşî erkânında çok önemli bir yeri olan meydan evinin kapısı üzerinde külliyenin en eski tarihli kitâbesi bulunmaktadır. Oldukça kötü bir hatla ve girift bir istifle yazılmış bu Arapça mensur kitâbe

araştırmacılar tarafından değişik şekillerde okunmuştur. Bunların içinde en çok güven telkin eden Halim Baki Kunter'e göre kitâbenin tercümesi şöyledir: "Bu imareti meşâyihin meliki, evliya soyu olan Ahî Murad - devleti dâim olsun-yedi yüz altmış dokuz senesi Ramazanının arifesinde yaptırdı". Kunter de dahil olmak üzere birçok araştırmacı burada "Ahî Murad" olarak anılan baninin, kitabenin verdiği 769 (1367-68) yılında Osmanlı tahtında bulunan I. Murad Hüdâvendigâr olduğunu iddia etmiştir. I. Murad'ın fütüvvet ehli (ahî) olması, Ahîler ile XIV. yüzyılda Hacı Bektâş-ı Velî Zâviyesi'ne bağlı olan Rum abdalları arasındaki ilişkiler ve ayrıca kitâbede bâninin adından sonra gelen "dâime devletühû" ibaresi bu görüşü desteklemektedir. Ancak I. Murad'ın, o tarihte Osmanlı sınırları dışında, Anadolu'daki en zorlu rakibi Karamanoğulları'nın topraklarında bulunan bir zâviyede kendi adına imar faaliyetinde bulunması garip görünmektedir. Bu dönemde Karamanoğlu tahtında I. Murad'ın damadı I. Alâeddin Ali Bey bulunmaktadır. Kitâbede geçen "sülâletü'l-evliyâ" tabiri I. Murad'ın, Hacı Bektâş-ı Velî gibi Vefâî-Babaî kökenli olan Şeyh Edebâli'nin soyundan gelmesiyle açıklanabilirse de "melikü'l-meşâyih"

terkibine mâkul bir açıklama getirilememektedir. Ne kadar mütevazı olursa olsun bir Osmanlı sultanının yaptırdığı binanın kitâbesinde kendisinden "Ahî Murad" şeklinde söz ettirmesi de pek alışılmış bir uygulama değildir. Bununla birlikte meydan evinin 769 (1367-68) yılında I. Murad tarafından yaptırıldığını kabul etmek şimdilik en doğrusu olmalıdır.

Ahmet Yaşar Ocak'ın "Bektaşîliğin teşekkül devresi" olarak tanımladığı Hacı Bektaş-ı Velî'nin vefatını takip eden dönemde ve özellikle XIV. yüzyılda Hacı Bektâş-ı Velî kültü ve bu kültün kaynağı olan zâviye Anadolu'nun tasavvufî hayatında giderek önemli bir merkez haline gelmiş; Yeseviyye, Vefâiyye, Kalenderiyye, Haydariyye gibi çeşitli tarikatlara bağlı olan Rum abdalları ile Batı Anadolu'da, Rumeli'de fetih ve kolonizasyon faaliyetlerinin başını çeken Rum gazilerinin tâbi oldukları önemli bir tarikat merkezi niteliğine bürünmüştür.

Bu gelişmelerin zâviyenin mimari tekâmülüne de yansıdığını kabul etmek gerekir. Böylece XIV. yüzyılın başlarında veya ilk yarısında Kızılca Halvet'in, Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi'nin, Resul Bâlî ve Güvenç Abdal kümbetlerinin yanı sıra büyük bir ihtimalle bugünkü Kırklar Meydanı'nın işgal ettiği alanı da kapsayan eskisinden daha geniş bir yapı topluluğunun inşa edildiği anlaşılmaktadır. Çok sayıda ziyaretçisi olan bir tarikat tesisinin mimari programı ve fonksiyon şeması göz önüne alındığında, külliyenin günümüzde arzettiği üç avlulu yerleşimin bu gelişme sırasında şekillendiğini tahmin etmek mümkündür. Nitekim en azından ikinci avlunun XIV. yüzyılın ikinci yarısında teşekkül ettiği, burada bulunan 769 (1367-68) tarihli meydan evinin varlığı ile ortaya çıkmaktadır. İkinci avluyu kuşatan kiler evi, aşevi, ekmek evi vb. diğer birimlerin yerinde de yaklaşık aynı ihtiyaçları karşılayan yapıların tasarlandığı söylenebilir.

2. Balım Sultanın Postnişin Olmasından Bektaşîliğin Lağvedildiği Tarihe Kadar Geçen Devre (1501-1826). Bektaşîliğin ikinci pîri olarak kabul edilen ve 907 (1501) yılında II. Bayezid'in desteğiyle Hacı Bektâş-ı Velî Zâviyesi'nin meşihatını üstlenen Balım Sultan, zâviyenin mânevî nüfuzu altındaki yarı bağımsız derviş taifelerini belirli bir erkân ve merkeziyetçi bir idare çerçevesinde teşkilâtlandırmıştır.

Balım Sultan'ın meşihatını takip eden yüzyıllarda pîr evinin sahip olduğu

iktisadî gücü göstermek bakımından çoğu Anadolu'da ve Rumeli'de olmak üzere 362 civarında köyün, çevrelerindeki on binlerce dönüm tarım arazisiyle birlikte bu tesise vakfedilmiş olduğunu hatırlatmak yeterlidir. Bunların yanı sıra Hacıbektaş yakınlarındaki Tuzköy'de bulunan ve Hacı Bektâş-ı Velî'nin bir kerâmeti sonucunda bulunduğu rivayet edilen kaya tuzu madeninin geliri de pîr evine aitti. Ayrıca pîr evinin çevresinde, dervişler tarafından işlenen geniş vakıf arazilerindeki bostanlarla meyve ve çiçek bahçelerinin de önemli bir gelir kaynağı teşkil ettiği bilinmektedir. Diğer taraftan Bektaşîliğe bağlı devlet ricâli, Yeniçeri Ocağı ileri gelenleri, zengin arazi sahipleri ve tâcirler de yaptıkları bağışlarla bu gelire katkıda bulunmaktaydı. Mevlevîliğin merkezi olan Konya Mevlânâ Külliyesi'nde olduğu gibi Bektaşîlik'te de bütün bu vakıf gayri menkullerin gelirleri pîr evinde toplanmakta, burada postnişin olan ve Bektaşîliğin reisi kabul edilen dedebabanın tasarrufu altında pîr evine bağlı zâviyelere ihtiyaçları ölçüsünde bölüştürülmekteydi.

Balım Sultan'ın ikinci pîr olarak tarikatı şekillendirmesi ve "mücerredlik erkânını" tesis etmesinden sonra Bektaşîliğin bünyesinde, aralarında günümüze kadar süren bir rekabetin gözlendiği iki kol ortaya çıkmıştır. Mücerred babaların tasarrufundaki tekkelerin mensupları pîr evindeki dedebabayı, çoğunluğunu köylülerin ve göçebelerin meydana getirdiği Anadolu Alevîliği'ne bağlı Bektaşîler ise Hacı Bektâş-ı Velî'nin neslinden geldiklerini iddia eden ve pîr evinin dışındaki konaklarında ikamet eden çelebileri tarikatın gerçek reisi olarak tanımaktaydı. Kümbetinin kitâbesinde Balım Sultan'dan tarihî gerçeklere aykırı olarak Hacı Bektâş-ı Velî'nin torunu diye söz edilmesi, büyük bir ihtimalle Balım Sultan'ı bütün Bektaşîler'in gözünde meşrûlaştırma gayretinden kaynaklanmaktadır.

Bu gelişmelerin sonucunda Hacı Bektâş-ı Velî Zâviyesi, XVI. yüzyılın ikinci ve üçüncü çeyrekleri içinde birçok yeni yapıyla donatılarak tam teşekküllü bir tarikat külliyesine dönüşmüştür. Birçok kaynakta, Balım Sultan'ın vefatından sonra Anadolu'da yaşanan Sünnî-Alevî gerginliği sebebiyle Yavuz Sultan Selim tarafından kapatılan zâviyenin Kanunî Sultan Süleyman döneminde 958 (1551) yılında tekrar faaliyete geçtiği ifade edilmektedir. Ancak külliyedeki kitâbelerden bu iddianın doğru olmadığı, söz konusu süre içinde (1516-1551) birtakım önemli birimlerin inşa edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Dulkadıroğulları'nın Osmanlılar'a tâbi son emîri

olan Şehsuvar Bey'in oğlu Ali Bey 925 (1519) yılında Balım Sultan Kümbeti'ni, 926 (1520) yılında da külliyenin bünyesindeki mescidi yaptırmıştır. Balım Sultan Kümbeti'nin iç kapısı üzerinde yer alan Arapça mensur kitâbenin tercümesi şöyledir: Bu mübarek kubbeyi (türbeyi), Şehsuvar Bey'in oğlu Emîr Ali Bey velîlerin kutbu, abdalların özü, Horasanlı Hacı Bektâş'ın oğlu Resul Bâlî'nin oğlu Hızır Bâlî için -Allah kabrini nurlandırsın-dokuz yüz yirmi beş yılında yaptırdı.

Bazı müellifler, mescidin yerinde Ak Cennet olarak anılan bir meydanın bulunduğunu, burada yeniçerilerin sefere çıktıklarında veya İstanbul'dan pîr evini ziyarete geldiklerinde törenlerin yapıldığını, mescidin ise II. Mahmud tarafından; Bektaşîliğin ilgası ve tekkenin Nakşibendiyye tarikatına devredilmesi üzerine şeyhülislâmlık makamının ısrarıyla 1250'de (1834-35) inşa ettirildiğini ileri sürmüşlerdir. Günümüzde büyük ölçüde kabul görmekle birlikte bu iddia tamamen yanlıştır. Çünkü mescidin tasarımı, basık oranları, özellikle de ayrıntıları, Osmanlı

mimarisinin henüz klasik üslûbun tam olarak teşekkül etmediği devresine, yani Mimar Sinan'ın Hassa başmimarlığı döneminden (1538-1588) öncesine aittir. Ayrıca mihrabı, basık köşe trompları ve üç merkezli kemeriyle, uzun süre Memlûk Devleti'ne tâbi olan ve Memlûk sanatının etkisinde kalan Dulkadıroğulları'nın bazı camilerindeki mihrapları andırmakta, mescidin önündeki son cemaat revakı ile Balım Sultan Kümbeti'nin girişindeki revakın aynı mimarın eseri olduğu ise ilk bakışta farkedilmektedir. Nitekim külliyeyi, tekkelerin kapatılması ile (1925) onarımın başlaması (1958) arasındaki dönemde 1948'de ziyaret etmiş olan Cevat Hakkı Tarım, "Aşevinin yanındaki Cuma Camii'nin kitâbesi" başlığı altında günümüzde yerinde bulunmayan ve düzeltilerek aktarılan şu metni vermektedir: Benâ hâze'l-mescid fî eyyâmi sultâni'l-a'zam Selîm Şâh bin Bâyezîd Hân Ali bin Şehsuvâr Bek fî sene 926" (bu mescidi Şehsuvâr Bey oğlu Ali, Bayezid Han oğlu ulu sultan Selim Şah zamanında 926 yılında yaptırdı).

Ayrıca ikinci avlunun doğu revakında, girişten (güney) itibaren birinci ve ikinci kemerin arasında ziyaretçilere hitaben kaleme alınmış 951 (1544-45) tarihli, "Ey günahkâr örtün yüzü kara / Ne yüzle hazrete karşı vara" beyti dikkati çekmektedir. Mermer bir levha üzerinde yer alan bu beytin sonradan

buraya konmuş olması muhtemeldir. Ancak ikinci avluda, gerek doğu gerekse batı yönündeki revakların tasarımı ve basık oranları, bu tarihten daha sonraya ait olmalarına pek ihtimal bırakmamaktadır. Kırklar Meydanı ile Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi'ni barındıran yapının girişindeki üç kemerli revak da bunlarla aynı yıllara ait olmalıdır.

Külliye, XVI. yüzyılın ortalarında postnişin olan Sersem Ali Baba'nın meşihatı sırasında (1551-1570) yoğun bir imar faaliyetine sahne olmuştur. Külliyenin en önemli birimlerinden olan Kırklar Meydanı'nın girişi üzerinde yer alan Arapça mensur kitâbeden, "mescidü'l-mübârek" olarak anılan bu yapının 960 (1553) yılında Yâsinâbâd sancak beyi Murâd b. Abdullah tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır.

İkinci avluda yer alan Arslanlı Çeşme, çeşmenin sağındaki duvar payesinde yer alan manzum kitâbeye göre 962'de (1554-55) Malkoçoğulları'ndan Bâlî Bey'in adına yaptırılmıştır. Aynı şekilde aşevinin iç kapısında yer alan kitâbede bu bölümü de Malkoçoğlu Bâlî Bey'in 968 (1560-61) yılında yaptırdığı belirtilmektedir.

Kitâbeleri Malkoçoğlu Bâlî Bey'in vefatından (1514) sonraya ait olan pîr evindeki bu hayrat, neslinden gelenler tarafından onun ruhu için yaptırılmış olmalıdır. Kitâbelerin işaret ettiği önemli husus, XVI. yüzyılın ikinci yarısında Rumeli'de gāziyân-ı Rûm geleneğini sürdüren akıncı beylerinin Hacı Bektâş-ı Velîye olan bağlılıklarını devam ettirmeleridir.

Meydan evinin kuzeyindeki kiler evi, güneyindeki çamaşır evi ile küçük mihman evi, ayrıca birinci avluda yer alan ekmek evi ile at evi de büyük bir ihtimalle bu dönemde şekillenmiştir. Sonuç olarak Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi'nin XVI. yüzyılın üçüncü çeyreği içinde yaklaşık olarak bugünkü şeklini aldığı söylenebilir.

Külliyenin XVI. yüzyılın ortalarından itibaren çeşitli onarımlar geçirdiği anlaşılmaktadır. Tesbit edilebildiği kadarı ile Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi, 1019 yılının Muharrem ayında (Nisan 1610) Kırşehir Valisi Mirlivâ Ezrad (?) b. Ali tarafından gümüş kaplamalı kapı kanatları ile donatılmış, aynı yapının alemi 1028'de (1619) yeniçeri kethüdası Ali (?) tarafından yenilenmiştir. Ayrıca ikinci avlunun batısındaki revakta meydan evi

girişinin önündeki pâyede yer alan Türkçe manzum kitâbede, 1238 (1822-23) yılında Sivaslı Seyyid Mehmed Nebî Dedebaba tarafından yaptırılan bir onarıma işaret edilmekte, ancak bu onarımın revaka mı yoksa meydan evine mi ait olduğu belirtilmemektedir.

3. Bektaşiliğin Lağvedilmesinden Tekkelerin Kapatılmasına Kadar Geçen Devre (1826-1925). II. Mahmud tarafından Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektaşîlik de lağvedilince, "kadîm" addedilerek yıktırılmayan diğer Bektaşî tekkeleri gibi pîr evi de Nakşibendiyye tarikatına devredilmiştir. V. Cuinet, XIX. yüzyılın sonlarında pîr evine bağlı 362 vakıf köyünden birçoğunu devletin çeşitli bahanelerle müsadere etmesi sonucunda ancak kırk iki tanesinin kaldığını, bunlardan elde edilen gelirin dedebaba ve çelebi efendi arasında paylaştırıldığını, pîr evinin çevresindeki çiftliklerin gelirinin yanı sıra Düyûn-i Umûmiyye İdaresi'nin işlettiği tuz madeninden pîr evine yılda 1435 kg. tuz verildiğini bildirmektedir. F. W. Hasluck, tekkelerin son döneminde pîr evinin yıllık gelirini yaklaşık 60.000 sterlin olarak belirtmiştir. Bu dönemde pîr evi, eski zenginliğini epeyce kaybetmiş olmasına rağmen hâlâ Osmanlı dünyasının en itibarlı tarikat merkezlerinden biriydi.

Bektaşiliğin lağvedilmesinden sonra Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi'ni meydana getiren birimler birçok onarım geçirmiş, ayrıca külliyenin birimleri arasına bazı yeni unsurlar da katılmıştır. Bunlardan tesbit edilebilenler şöylece sıralanabilir:

Arslanlı Çeşme 1270'te (1853-54) yenilenmiştir. Onarım kitâbesinde adı

verilmeyen hayır sahibinin Mısırlı Kara Fatma Hatun / Sultan adında bir hanım olduğu rivayet edilmektedir. Bu hanımın, üyeleri içinde birçok Bektaşî muhibbinin bulunduğu Kavalalı Mehmed Ali Paşa hânedanına mensup olması ihtimali vardır. Sülüs hatlı ihyâ kitâbesinin metni Hilmî mahlaslı bir şaire aittir.

İkinci avlunun batı revakında girişten (güney) itibaren dördüncü ve beşinci kemerlerin arasında yer alan kitâbe, söz konusu revakın 1282 (1865-66) yılında Yanbolulu el-Hâc Türâbî Dedebaba tarafından yenilendiğini belgelemektedir.

Türâbî Dedebaba’nın halefi olan Selânikli el-Hâc Hasan Dedebaba da 1286’da (1869-70) aşevini ve önündeki revaki tamir ettirmiştir. Girişten itibaren üçüncü ve dördüncü kemerlerin arasında yer alan onarıma ait kitâbede bu husus belirtilmektedir.

Meydan evinin güney duvarına bitişik olan ve gerektiğinde muhabbet divanı olarak da kullanılan şeyh odasının kapısı üzerindeki “hû 1298” (1881) yazısı, II. Abdülhamid dönemine ait bir onarıma işaret ediyor olmalıdır. Aynı döneme ait diğer bir onarım da 1304 (1886-87) yılında mescidde gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Bedri Noyan, Kırklar Meydanı’na girildiğinde solda yer alan ve sahibi bilinmeyen sekiz kabrin bulunduğu kısmı asıl meydandan ayıran sivri kemerin üstünde, “ta‘mîr-i Sultân el-Gāzî Abdülhamîd-i Sânî 1311” şeklinde sıva üzerine yazılmış bir kitâbenin bulunduğunu bildirmektedir. Bu onarımda. Kırklar Meydanı ile bu mekânı kuşatan türbelerin duvarlarında ve örtülerinde dönemin zevkini yansıtan eklektik kalem işlerinin yapıldığı anlaşılmaktadır. Bütün bu bezemeler Cumhuriyet dönemindeki büyük onarımda ortadan kaldırılmış, yerlerine klasik Osmanlı üslûbuna uygun kalem işleri yapılmıştır.

Külliyenin birinci avlusunda sağda (doğu) yer alan Feyzi Baba (Üçler) Çeşmesi’nin, Tepedelenli Hacı Feyzullah Dedebaba’nın delâletiyle Sadrazam Halil Rifat Paşa’nın eşi Fatma Fikriye Hanım tarafından 1320 (1902) yılında yaptırıldığı kitâbesinde belirtilmektedir. Metni Kâmî’ye ait olan kitâbe, Nevşehirli Mustafa Vasfı adlı bir hattat tarafından sülüs hattıyla yazılmıştır.

İkinci avlunun girişinde yer alan ve Meydan Havuzu olarak anılan havuz, 1326 (1908) yılında yine Tepedelenli Hacı Feyzullah Dedebaba’nın delâletiyle Arnavut asıllı Bektaşîler’den Beyrut Valisi Halil Paşa’nın eşi Nazlı Hanım tarafından yaptırılmıştır. Mehmed Esad Mucûrî adında bir hattatın imzasını taşıyan sülüs hatlı kitâbenin üzerinde damla şeklinde istiflenmiş bir “mâşallah” ibaresi, bunun yanlarında hicrî 1326 ve rûmî 1324 tarihleri yer alır. Kitâbenin metnini yazan Remzî mahlaslı kişi, Üsküdar Mevlevîhânesi’nin son postnişini Ahmed Remzi (Akyürek) olmalıdır.

Remzi Gürses, birinci avlunun Çatal Kapı olarak anılan ve Cumhuriyet dönemi onarımında yenilenmiş olan kapısının içeriden bakıldığında birkaç metre kadar solunda muhdes bir cümle kapısının yer aldığını, bu girişin avlu tarafındaki kemeri üzerinde “mimar Ali Rızâ 1340” (1921-22) şeklinde bir kitâbenin bulunduğunu, ayrıca tekkelerin kapatılmasından az önce, son postnişin Yanyalı Sâlih Niyazî Dedebaba’nın arzusu üzerine Çatal Kapı’nın batı yönünde büyük boyutlu bir mihman evinin yapımına başlandığını, ancak tekkelerin kapatılması üzerine inşaatın yarım kaldığını bildirmektedir.

4. Tekkelerin Kapatılmasından Külliyenin Müzeye Dönüştürülmesine Kadar Geçen Devre (1925-1964). Tekkelerin ve türbelerin kapatılmasından sonra Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi bir müddet Numune Ziraat Okulu olarak kullanılmış, tekke eşyasından bazıları derviş odalarında korumaya alınmış, bazıları da Vakıflar Genel Müdürlüğü’ne teslim edilmiştir. Bu sırada Maarif Vekâleti Âsâr-ı Atîka ve Hars müdürü olan H. Zübeyir Koşay’ın gayretleriyle tekkedeki eşyalar dağılmaktan kurtarılmış, bunlar arasında sanat değeri olanlar envanterleri yapılarak önce Ankara Kalesi’ndeki bir depoya, Ankara Etnografya Müzesi’nin kurulması üzerine de bu müzeye taşınmıştır. Bu arada şahıslara intikal eden bazı eşya satın alınarak müstakbel müzenin koleksiyonu tamamlanmaya çalışılmış, diğer taraftan külliyenin derviş odalarında bulunan, içlerinde Bektaşîliğin tarihine ilişkin önemli kaynakların yer aldığı kitaplar da kütüphaneler genel müdürü H. Fehmi Turgal tarafından tasnif edilerek Millî Kütüphane’ye intikal ettirilmiştir.

Tekkelerin kapatılmasını takip eden yıllarda külliye yapıları ihmale uğramış, içlerinden bazıları yıkılıp yok olmuştur. Külliyenin girişinde inşaatı yarım kalan mihman evi önce ihaleye çıkarılarak satılmış, ardından yıktırılarak yeri park haline getirilmiştir. Birinci avludaki at evi, ikinci avludaki ekmek evi ve buna komşu olan erzak evi de tekkelerin kapatılması ile onarımın başlaması arasındaki dönemde tarihe karışmıştır. Külliyenin geniş kapsamlı onarımına 1958’de Millî Eğitim Bakanlığı tarafından başlanmış, 1959’dan itibaren Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından devam edilmiş, büyük ölçüde aslına uygun biçimde tamir edilen külliye, Ankara Etnografya Müzesi’nde bulunan özgün eşyası ile tefriş edilerek 16 Ağustos 1964’te müze olarak ziyarete açılmıştır.

Külliyenin Yerleşimi ve Fonksiyon Şeması. Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi, eski Türk saraylarında gözlenen üç avlulu bir yerleşim düzeni gösterir. Külliyenin barındırdığı birimler, sahip oldukları fonksiyonlara uygun biçimde bu avluların çevresine yerleştirilmiştir. İç düzenine âdeta askerî bir disiplinin hâkim olduğu pîr evinde her ihtiyaç için bir birim düşünülmüş, bu birimlere Bektaşîliğe has terminolojiye uyularak “mihman evi, at evi, ekmek evi” gibi isimler verilmiştir. Kendi içinde birer “ocak” şeklinde teşkilâtlanmış olan bu birimlerin başında “mihman evi babası, at evi babası, ekmek evi babası” diye anılan bir “baba” ile bunun maiyetinde dervişler faaliyet göstermekte, bütün babalar pîr evinde postnişin olan dedebabaya tâbi bulunmaktaydı. Bektaşîliğe intisap etmek isteyen derviş adayları önce Hacıbektaş civarındaki pîr evine bağlı Hanbağı ve Dedebağı çiftliklerinde hizmet ederler, burada ilk sınamaları geçebilirlerse at evinden başlamak üzere pîr evindeki hizmetlerine yükselebilirlerdi.

Kuzey-güney doğrultusunda uzanan ve farklı eksenlere sahip olan bu üç avludan güneyde yer alan ilki Nadar Avlusu adıyla anılır. Buraya güney yönündeki Çatal Kapı’dan girilmektedir. Uzaktan gelen birçok ziyaretçinin ağırlandığı bu külliyede Nadar Avlusu, yolcuların ihtiyaçlarına cevap veren bölümlerin yanı sıra bazı servis birimleriyle kuşatılmıştı. Aslında Çatal Kapı’nın batısında misafirlerin barındığı eski mihman evi, doğusunda eski at evi yer almaktaydı. At evinin dışa bakan cephesinde zemin katta dükkânlar sıralanmakta, bunların arkasında ahırlar ve çevredeki vakıf çiftliklerde kullanılan tarım aletleri için ardiyeler, üst katta at evi babasına ve dervişlerine ait odalar bulunmaktaydı.

Tekkelerin kapatılmasından kısa bir süre önce eski mihman evi ile at evi yıktırılarak at evinin bulunduğu yerde yeni bir mihman evinin yapımına başlanmış, at evi de Çatal Kapı’nın doğu yakasına

taşınmıştı. Ayrıca Çatal Kapı’nın yanında bir güvercinliğin yer aldığı bilinmektedir. Avlunun doğusunda fonksiyon bakımından ikinci avludaki aşevine bağlı erzak evi, bununla aşevinin arasında da ekmek evi yer almaktaydı. Külliyenin fırını olan ekmek evinin birinci ve ikinci avluya açılan birer kapısı bulunmakta, ikinci avlunun batısındaki kitle içinde yer alan çamaşır evi de Nadar Avlusu’na açılmaktaydı. Günümüzde Nadar

Avlusu’nda bulunan yegâne eski mimari unsur doğu duvarındaki Üçler Çeşmesi’dir.

Nadar Avlusu’nu kuzey yönünde sınırlayan duvarda Dergâh Avlusu (Meydan Avlusu) adındaki ikinci avluya açılan Üçler Kapısı, bu kapının ardında da Meydan Havuzu yer almaktadır. Dergâh Avlusu yanlardan (doğu ve batı yönlerinden) sivri kemerli revaklarla kuşatılmış, gerek ibadete gerekse külliyenin ve Bektaşîliğin yönetimine ilişkin çeşitli birimler iki grup halinde bu revakların gerisine yerleştirilmiştir. Batıdaki grubun çekirdeği meydan evi ile buna bağlı muhabbet divanına, güneyi mihman evi ile çamaşır evine, kuzeyi ise kiler evine tahsis edilmiştir. Kiler evinin içinden geçilen ve avlunun kuzeybatı köşesinde bir çıkıntı teşkil eden mekân dedebabanın kışlık odasıdır. Bu oda ile kiler evinin üst katında külliyenin bütününe hâkim olan dedebaba köşkü yer alır. Doğudaki kanatta ise güneyden kuzeye doğru Arslanlı Çeşme, bunun üzerinde Aşevi Köşkü, aşevi ve mescid sıralanmaktadır.

Dergâh Avlusu’nda bulunan meydan evi, Bektaşîlikteki on iki âyinden “bahçeden gül koklama” denilen iik altısının icra edildiği mekândır. Burada yer alan ve birinci avludakine göre çok daha küçük kapsamlı olan mihman evi daha ziyade bir müracaat yeri olduğu gibi burada hatırlı ziyaretçilerin misafir edildiği tahmin edilmektedir. Doğrudan dedebabanın denetiminde bulunan kiler teşbihler, buhurdanlar, çerağlar, teberler, nefirler, keşküller, teslim taşları gibi önemli tarikat eşyasının. Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi’ne ait anahtarların muhafaza edildiği, türbedarlık hizmetinin yanı sıra pîr evinin muhasebe ve levâzım işlerini üstlenmiş olan birimdi.

Pîr evinin ana mutfağı olan aşevi külliyenin en önemli birimlerindendir. Gündelik yemeğin yanı sıra burada bulunan ünlü kara kazanda muharrem ayında aşure pişirilmekteydi. Bu birimde aşevinin özel kileri, aşevi babası ile yemeğin pişirilmesine nezaret eden aşçı babanın odaları da bulunmaktadır.

Dergâh Avlusu’nun güneydoğu köşesinde revakın dibinde Arslanlı Çeşme, bunun üzerinde de Aşevi Köşkü yer alır. Çok fonksiyonlu bir birim olduğu anlaşılan Aşevi Köşkü’nde resmî konuklar ağırlanmakta, külliyede görevli babalar burada dinlenmekte, bazan da dedebaba çeşitli birimlerden sorumlu

babalan burada toplayarak tekkeye ilişkin meseleleri görüşmekteydi.

Aşevinin kuzey duvarına komşu olan mescid, külliyede ikamet edenlerin ve konukların namazlarını eda ettikleri mekândı. Bu arada Dergâh Avlusu'nun doğu revakında, güneyden itibaren ikinci pâyenin gerisinde Cumhuriyet dönemindeki büyük onarımdan önce Kahveci Baba (Leylek Baba) adında, gerçek adı ve kimliği unutulmuş bir dervişin makamı bulunmaktaydı.

Dergâh Avlusu'nun kuzeyinde mescidle dedebabanın kışlık odasının arasında yer alan Altılar Kapısı'ndan külliyenin mânevî bakımdan en önemli birimlerini barındıran üçüncü avluya geçilmektedir. Hazret Avlusu (Huzur Avlusu) olarak adlandırılan bu kısımda, Altılar Kapısı'nın karşısında Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi, Güvenç Abdal ile Resul Bâlî'nin kümbetleri, Kızılca Halvet ve Kırklar Meydanı binaları bulunur. Kırklar Meydanı'nda "bahçeden gül koparma" âyini icra edilmekte, ayrıca yeni dedebabayı seçen büyük kurul da burada toplanmaktaydı. Söz konusu yapının giriş revakı altında, Kırklar Meydanı'nın doğu ve batı kesimlerinde birçok mezar yer almaktadır. Hazret Avlusu'nun doğu kesimi ise Balım Sultan Kümbeti ile hazîreye ayrılmıştır. Külliyeyi kuşatan arazinin kısmen has bahçe, kısmen de babaların barınmasına mahsus küçük evlere tahsis edildiği bilinmektedir.

Bu arada Hacıbektaş'ın içinde ve yakın çevresinde Bektaş Efendi Türbesi, Balım Evi (Kadıncık Ana Evi), Akpmar Çeşmesi, Dede Pınarı, Zemzem Çeşmesi, Kara Höyük, Hırka dağı, Bey Döndü alanı, Balım Buğdayı alanı, Dedebağı, Hanbağı, Çilehâne, Beş Taşlar (Şâhid taşı), Selâm Kaya, At Kaya, Delikli Taş, Minder Kaya, Kulunç Kaya gibi bir kısmı fonksiyon açısından külliye ile bağlantılı, bir kısmı da Hacı Bektâş-ı Velî'ye ilişkin menkıbelerin hâtırasını yaşatan çeşitli yapılar, makamlar ve tabii âbideler bulunmaktadır.

Cümle Kapısı. Mahmut Akok'un yayımladığı eski bir fotoğraf, XX. yüzyılın ilk çeyreğinin sonlarında inşa edilmiş olan cümle kapısının avlu tarafından görünüşünü belgeler. Bu fotoğraftan anlaşıldığı kadarı ile kesme taş örgülü olan kapı basık kemerlidir ve arkasında kubbeli bir sayvan bulunmaktadır. Sayvan hafif basık geniş bir kemerle kuzeye, daha dar ve alçak tutulmuş iki yuvarlak kemerle de yanlara açılır. Kemerler, ikisi kapı

kitlesine dayanan dört adet kare kesitli pâyeye oturur. Büyük kemerin üzerinde silmelerle üçgen bir çerçeve yapılmıştır. Remzi Gürses'in sözünü ettiği "mimar Ali Rızâ 1340" kitâbesi herhalde bu çerçevenin içinde yer almaktaydı. Kapının cephesi silmeler ve küçük nişlerle hareketlendirilmiştir. Kubbenin eteğinde palmetlerden oluşan bir alınlık dikkati çeker. Kapının, kitâbenin işaret ettiği 1340 (1921-22) yılında birinci millî mimarlık üslûbunda inşa edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Çatal Kapı. XVI. yüzyıl Osmanlı mimarisinin klasik üslûbunu yansıtan Çatal Kapı'da dışarıdan bakıldığında herhangi bir süsleme göze çarpmaz. Basık kemerli giriş sivri kemerli bir nişin içine alınmıştır. Kemerin üzerindeki boş kitâbe yuvasında, Bezmi Nusret Kaygusuz son iki mısraı Farsça olan şu kitâbenin yer aldığını nakleder: "Tâlib-i hubb-i hakîkat behre-yâb-ı feyz olur / Bâb-ı Hak'tır Dergeh-i Sultân Bektâş-ı Velî / Mihr-i tevhîd-i hidâyet matlaıdir bu makām / Sırr-ı envâr-ı Muhammed'le Alî'dir müncelî / Kâ'betü'l-uşşâk bâşed în makām / Her ki nâkıs âmed încâ şod tamâm". İç kısımdaki kubbeli sayvanın yerini sivri beşik tonozlu bir eyvan almıştır. Eyvanın üzerini kesme taştan bir beşik çatı örter.

Tekkelerin açık olduğu son yıllarda Çatal Kapı'nın yanlarında iki direğin bulunduğu, özel günlerde bunlardan birine Türk bayrağının, diğerine kırmızı, yeşil ve beyaz şal şeritlerden müteşekkil, üzerinde zülfikar resmi bulunan tarikat sancağının çekildiği bilinmektedir.

Günümüzde mevcut olmayan tekke yapılarından eski mihman evinin mimari özelliklerini tesbit etmek mümkün değildir. Ancak kerpiç duvarlı, düz ahşap çatılı basit bir yapı ya da yapılar topluluğu olduğu söylenebilir. Tekkelerin kapatılması üzerine inşaatı yarım kalan yeni mihman evi ise iki katlı olup zemin katı külliyenin önündeki çarşıya açılan dükkânlara, üst katı da misafir odalarına tahsis edilmişti. Halen mevcut olmayan at evi Hacı Bektaş Müzesi'nde bulunan, XX. yüzyılın başlarında külliyenin yerleşimini

gösteren bir taş baskısı resmin ön planında görülmektedir. Günümüze ulaşmayan ve tek katlı, kerpiç duvarlı, iddiasız bir yapı olduğu anlaşılan erzak evinin planı da tesbit edilememektedir.

Ekmek evinin iki girişinden biri Nadar Avlusu'na Üçler Çeşmesi'nin soluna

(kuzey), diğeri Dergâh Avlusu'na Arslanlı Çeşme'nin yanına açılmaktaydı. Bunlardan ikincisinin asıl giriş olduğu, diğerinin daha ziyade Üçler Çeşmesi'nden ekmek evinin ihtiyacı olan suyun temini için kullanıldığı bilinmektedir. Mahmut Akok'un kerpiç duvarlı olduğunu bildirdiği ve yıktırılmadan önce rölövesini aldığı ekmek evi kendi içinde iki kanada ayrılmaktadır. Arslanlı Çeşme'nin yanındaki kapıdan dikdörtgen planlı, karanlık bir geçit katedilerek fırının bulunduğu mekâna ulaşılır. Ahşap çatısını kuzey-güney doğrultusunda atılmış iki kemerin taşıdığı bu kanadın sağında (güney) Nadar Avlusu'na açılan kanat uzanmakta, üç adet kapı ile diğerine bağlanan bu kanatta teşhis edilen dikdörtgen planlı birimlerin un deposu ve ekmek evi babasının odası olduğu anlaşılmaktadır.

Çamaşır evi, aynı zamanda tekkede ikamet edenlerin gusülhâne ihtiyacını karşılamakta, belirli bir sıra takip edilerek haftanın her günü bir grup dervişe yıkanma ve çamaşır yıkama için tahsis edilmekteydi. Çamaşır evi kendi içinde iki birimden meydana gelir. Bir kapı ve bir pencere ile Nadar Avlusu'na açılan birim (6 × 3,50 m.) asıl çamaşırhanedir. Batı duvarında çamaşır kazanının kaynatıldığı ocak, kuzey duvarında da iki nişle gusülhâne niteliğindeki diğer birime (3 × 2 m.) açılan kemer yer almaktadır. Gusülhânenin batı duvarında küçük bir pencere vardır. Çamaşır evinde kullanılan su Üçler Çeşmesi'nden taşınmakta, XX. yüzyılın ilk çeyreğinde borular döşenerek bu bölüme akarsuyun sağlandığı ve dönemi için modern sayılabilecek bir kazanın yaptırıldığı bilinmektedir.

Üçler Çeşmesi (Feyzi Baba Çeşmesi). Aslında yaptıran kişiden dolayı Fikriye Hanım Çeşmesi olarak anılması gereken bu çeşmenin mimari ayrıntıları, süslemeleri ve basık oranları, külliyenin birçok yapısı gibi XVI. yüzyılın ilk çeyreğine ait olması gerektiğini düşündürmekte, ancak 1320 (1902) tarihli kitâbesinde ihya edildiğine ilişkin bir kayıt bulunmaktadır. Şimdilik birinci millî mimarlık akımının etkisiyle tasarlanmış olması ya da mahallî ustaların kadîm inşaat usulleriyle çeşmeyi inşa ettikleri ihtimalleri kabul edilebilir.

Kesme taşla inşa edilmiş olan çeşmenin nişi iki kademelidir. Yanlardaki basık duvar pâyelerine oturan ve nişi taçlandıran iki kademeli sivri kemer alternatif olarak kırmızı ve sarı taşlarla örülmüştür. Pâyelerin altında, merkezlerinde beş kollu yıldız kabartmaları bulunan kartuşlar dikkati çeker.

Kemerin üzengi hizasında yer alan silme nişin cephesinde de devam etmektedir. Üç adet pirinç lüleden akan su önce yalakta toplanmakta, buradan da bir kanalla Dergâh Avlusu'ndaki Meydan Havuzu'na aktarılmaktadır. Kemerin aynasında kitâbe levhası, bunun altında bir mühr-i Süleyman kabartması, kemerin yanlarındaki yüzeylerin üst kısmında, kırmızı ve sarı taşlara yontulmuş örgü motifleriyle iki gülce vardır. Saçak silmesinin altında uzanan zencirek kabartması da iki gülce tarafından kesintiye uğratılmıştır. Çeşmenin tepesine alem olarak on iki dilimli, "Hüseynî" denilen türde bir Bektaşî tacı oturtulmuştur.

Üçler Kapısı ve Meydan Havuzu. Nadar Avlusu'nu Dergâh Avlusu'ndan ayıran kesme taş örgülü duvarda kırmızı renkli taşlar, Üçler Kapısı'nın çevresinde yerini sarı renkli taşlara bırakmaktadır. Sivri kemerli kapının üzerindeki duvar üçgen bir alınlık meydana getirmekte, çift meyilli harpuşta hiç kesintiye uğramadan bunun üzerinde devam etmektedir. Kapının yanlarında kare biçiminde kırmızı taşlara on iki imamı remzeden on iki dilimli gülçeler işlenmiştir. Taşların köşelerinde görülen çeyrek güneş motifleri, Üçler Kapısı'nın bu tür motiflerin yaygınlaştığı XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinde veya az sonra elden geçirildiğini göstermektedir.

Üçler Kapısı'nın ardındaki sahanlığın önünde Meydan Havuzu'nu güney yönünde sınırlayan üçgen alınlık biçimindeki duvar yükselmekte, sahanlığın sağından ve solundan üçer basamakla avlu zeminine inilmektedir. Avluları ayıran duvarın Dergâh Avlusu'na bakan yüzü sivri kemerli sığ nişlerle hareketlendirilmiştir.

Kareye yakın dikdörtgen bir alanı kaplayan Meydan Havuzu doğu, batı ve kuzey yönlerinde kesme taş duvarlarla kuşatılmış, ortasına kare biçiminde bir fıskıye çanağı yerleştirilmiştir. Tepesinde mermerden yontulmuş bir Hüseynî tacın bulunduğu üçgen alınlığın ortasında mermer kitâbe yer alır. Bunun üzerindeki kemerin tepesinde bir Hüseynî taç, kilit taşında Osmanlı arması, aynasında da "mâşallah" kabartması dikkati çeker.

Dergâh Avlusu'nun Revakları. Dergâh Avlusu'nun doğu yönünde aşevinin önünde beş adet, mescidin önünde üç adet, batı yönündeki meydan evi-kiler evi-dedebaba köşkü manzumesinin önünde de yedi adet olmak üzere sivri kemerlerden oluşan revaklar uzanmaktadır. Kesme taşla inşa edilen ve kare

kesitli pâyelere oturan bu revaklarda üç, beş, yedi gibi Bektaşî sembolizminde önemli yerleri olan sayıların kullanılmış olması tesadüf eseri değildir.

Arslanlı Çeşme. Fevkanî Aşevi Köşkü'nün altındaki eyvanda yer alan Arslanlı Çeşme enine dikdörtgen bir cepheye sahiptir. Dört kademeli olarak tasarlanmış olan çeşme nişi, sarı ve kırmızı renkli kesme taşlarla alternatif olarak iç içe örülmüş altı adet sivri kemere sahiptir. Nişin merkezinde, çeşmeyi 1270 (1853-54) yılıda ihya eden Kara Fatma Hatun'un Mısır'dan getirttiği söylenen arslan heykeli yer alır. Batı sanatının etkisiyle anatomik ayrıntıları, özellikle yelesi ve pençeleri oldukça gerçekçi bir şekilde belirtilmiş olan ve Batılılaşma dönemi Osmanlı bahçelerinde benzerlerine rastlanan bu arslan heykeli, bulunduğu külliye bağlamında

düşünülecek olursa "Allah'ın arslanı" Hz. Ali'yi temsil etmektedir. Heykelin tepesinde ise "yâ Ali" ibaresiyle zülfikar tasviri bulunmaktadır.

Arslanlı Çeşme'de de Üçler Çeşmesi'nde olduğu gibi üç lüle yer alır. Lülelerden biri arslanın ağzında, diğerleri kemerlerin üzengi hattının altında arslana göre simetrik konumdadır. Ayrıca çeşmenin cephesine, bir tür oniks olan Hacıbektaş taşından beş adet teslim taşı kakılmıştır. Bektaşîliğin amblemi haline gelmiş olan teslim taşları on iki köşeli olup on iki imama bağlılığı ifade eder. Diğer taraftan en dıştaki kemerin yanlarında yine on iki dilimli birer gülçe, tepesinde helezonî yivlere sahip bir kabara, bunun yanlarında geometrik geçmelerle dolgulu iki gülçe dikkati çeker. İstanbul'daki Süleymaniye Külliyesi ile çağdaş olan 962 (1554-55) tarihli bu çeşme, her ne kadar Osmanlı mimarisinin klasik dönemine aitse de Selçuklu ve Memlük etkilerinin sezildiği bir taşra üslûbunu yansıtmaktadır. Asıl kitâbesi çeşmenin sağındaki pâyenin üzerine taşınmış, ihya kitâbesi ikinci kemere yerleştirilmiştir.

Aşevi. Pîr evinin en itibarlı ocağı olan ve tarikat teşrifatında dedebabadan sonra ikinci sırada yer alan aşevi babasının denetiminde bulunan bu bölüm, fonksiyonel ve sembolik nitelikli mimari unsurların ilginç bir sentezini sunan tasarımı ile dikkati çeker. Aşevinin simetri ekseni üzerinde Dergâh Avlusu'nun doğu revakına açılan dış kapı, bunu takip eden iki koridor ve yapının doğu duvarında, Bektaşî tarikatı ile Yeniçeri Ocağı'nın

alâmetlerinden olan kara kazanın yer aldığı ocak sıralanmaktadır. Dış kapı, ardındaki koridoru aydınlatan kemerli bir tepe penceresiyle, ikinci koridorun girişindeki kapı ise 968 (1560-61) tarihli inşa kitâbesiyle taçlandırılmıştır. Bu kapının yan sövelerinde, Bektaşî sembolizminde doğruluğu remzettiği söylenen birer servi kabartması, kitâbenin üzerinde de iki adet teslim taşı dikkati çeker. İkinci koridorun bitimindeki kapı ocakların bulunduğu ana mekâna açılmaktadır. Bu kapının da üzerinde bir teslim taşı bulunur. Ayrıca sağ sövesinin üst kesiminde Hz. Fâtıma'nın elini veya "hamse-i âl-i abâ"yı ifade eden bir el figürü yer alır.

Bu koridorların sağında aşçı baba ile aşevi babasının odaları, solunda ise aşevinin özel kilerini teşkil eden iç içe iki birim yer alır. Dikdörtgen planlı (4 × 3 m.) olan aşçı baba odası beşik tonozla örtülüdür. Kuzey duvarında koridora açılan kapısı, batı duvarında revaka açılan penceresi olan bu odada adı meçhul bir aşçı babaya atfedilen bir lahit bulunmaktadır. Aşevi babasının odası nisbeten büyük boyutları (6,75 × 4 m.) ve yemeklerin pişirildiği ana mekâna hâkim tasarımı ile farklılığını belli eder. Aşevinin diğer birimlerindeki gibi duvarlarında irili ufaklı birçok dolap nişinin sıralandığı bu mekânın kuzey duvarında girişi takip eden ikinci koridora açılan bir pencere, doğu duvarında ocakların bulunduğu asıl aşevine açılan bir kapı ile bir pencere bulunmaktadır. Böylece aşevi babasının bir yandan aşevine giren çıkanları, öte yandan yemek pişiren dervişleri oturduğu yerden görebilmesi sağlanmıştır. Batı duvarında, tavana bitişik iki adet ufak tepe penceresinden ışık alan bu odanın güney duvarında bir ocak yer alır. Tepe pencerelerinin altında iki dolabın arasında yuvarlak kemerli şamdan nişi (çerağlık) bulunmaktadır.

Aşevinin bünyesinde yer alan kiler birimleri (6,50 × 3 m. ve 4,50 × 3 m.) et, yoğurt, süt gibi bazı ana gıda maddelerinin muhafazası için düşünülmüş bir tür soğuk hava depolarıdır. Kendi aralarında bağlantılı olan bu iki birim güney yönünde birer kapı ile koridorlara, doğuda genişçe bir kemerle ana mekâna, batı yönündeki bir pencere ile de avluya açılmaktadır. Söz konusu pencere ile birimleri ayıran kapı ve ana mekâna açılan kemer aynı eksen üzerinde sıralanmakta, böylece esasen az ışık aldığı için serin olan kilerlerde soğuk hava akımı sağlanmış bulunmaktadır. Doğuda yer alan birimin kuzey duvarındaki niş et dolabı olarak düşünülmüştür.

Kare planlı (8,50 × 8,50 m.) olan ana mekânın ahşap tavan kirişleri, kuzey-güney doğrultusunda uzanan kesme taş örgülü geniş bir sivri kemerle takviye edilmiştir. Beşik tonoz örtülü aşçı baba odası dışında aşevinin barındırdığı bütün mekânlar ahşap kirişli düz damlara sahiptir. Aslında toprakla örtülü olan bu damlar, son onarımda özgün görünümleri korunarak betonarmeye dönüştürülmüştür. Duvarlar da sıvasız olan arka cephelerden görüldüğü kadarı ile moloz taşla örülmüştür.

Ana mekânda bulunan yedi adet ocaktan üçü doğu, ikisi güney, ikisi de kuzey duvarına yerleştirilmiştir. Kesme taştan söveler ve sivri kemerlerle çerçevelenmiş olan ocakların en büyüğü doğu duvarının eksenindeki kara kazan ocağıdır. Ocakların kare kesitli bacaları küçük beşik çatılarla donatılmış, ancak kara kazan ocağının bacası küçük bir kubbe ile taçlandırılmış, bunun üzerine de kırık olduğu için okunamayan bir kitâbenin yer aldığı silindir biçiminde bir sütun dikilmiştir. Bereketi ve bolluğu simgeleyen kara kazan muharremin on ikisinde, Kerbelâ şehidlerine mersiyeler okunarak pişirilen aşure için kullanılmaktaydı. Bedri Noyan hilâfet törenlerinde de bu kazanın kaynatıldığını belirtir. Remzi Gürses ise bu ikinci fonksiyon için kara kazan ocağının yanlarında yer alan ve "halife ocakları" olarak anılan ikişer ocağın kullanıldığını ifade etmektedir. Külliyenin günlük yemeği için geriye kalan iki ocaktan faydalanılmaktaydı. Bedri Noyan, aslında kara kazan ocağının üzerinde "Ali" yazılı bir levhanın bulunduğunu, batı duvarında ise Bektaşîler'ce kutlu sayılan geyik boynuzlarının ve keşküllerin asılı olduğunu bildirmektedir. Günümüzdeki teşhirde ise söz konusu ocağın üzerine bir çift geyik boynuzu asılmıştır. Kara kazan ocağına ilişkin ilginç bir husus da duvar içindeki bir boru tertibatı sayesinde yandaki ocakların ateşiyle ısıtılabilmesidir. Bu sebeple söz konusu ocağın, altında ateş olmaksızın kendi kendine kaynadığı yolunda bir rivayetin yaygınlaştığı bilinmektedir.

Aşevindeki ana mekânın doğu duvarında kara kazan ocağının yanlarında iki adet dikdörtgen tepe penceresi vardır. Gerek bunların gerekse aşevi babasının odasındaki tepe pencerelerin altları, mekâna biraz daha fazla ışık sağlamak amacıyla şevli olarak tasarlanmıştır. Ocakların arasında ahşap kapaklı dolaplar, kuzey duvarındaki iki ocağın arasında bahçeye açılan ve babaların meskenlerine geçit veren küçük bir kapı, mekânın kuzeybatı köşesinde de bulaşıkların yıkandığı, tarikat terminolojisinde "ayakçık" tabir

edilen niş yer alır. Tam ortada görülen mermer seki et doğrama, bunun önündeki mermer tekne de yağ süzme ameliyeleri içindir. Remzi Gürses, mermer sekinin üzerinde zincirle kemere asılı olan ve külliyedeki birimlere dağıtılan yemeklerin tartılmasına yarayan gülle biçiminde bir ağırlık taşının bulunduğunu bildirir.

Aşevi Köşkü. Külliye müzeye dönüştürüldükten sonra Aşevi Köşkü müzenin idarî bölümlerine tahsis edilmiştir. Aşevi Köşkü'ne Arslanlı Çeşme'den itibaren ikinci

kapıdan girilmektedir. Bu kapının ardından iç içe iki birim yer alır. Penceresiz olan arkadaki birim bir tür ardiye olmalıdır. Avluya açılan bir pencerenin bulunduğu öndeki birimden merdivenle fevkanî köşke çıkılır. Mahmut Akok, üst kattaki duvarların aslında kerpiçle örülmüş olduğunu, onarım sırasında betonarmeye dönüştürüldüğünü bildirmektedir.

Üst kat sofasının kuzeyinde aşevinin damına açılan kapı, doğusunda kahve ocağı olarak kullanılan birim, güneyinde misafirlere ikram edilen kuru yemiş türünden erzakın saklandığı küçük bir kiler odası, batısında da misafirlerin ağırlandığı, gerektiğinde babaların toplantı yaptıkları dikdörtgen planlı (7,50 × 4 m.) mekân yer alır. Divanhâne niteliğindeki bu mekânın batı duvarında avluya bakan dört adet dikdörtgen pencere, güney duvarının ekseninde bir ocak, kuzey duvarında da üç adet yüklük bulunmaktadır. Ocağın yanlarında, ayrıca doğu duvarındaki girişin yanında dolap nişleri sıralanır.

Mescid. Üç birimli ve düz damlı bir son cemaat yeriyle kare planlı (10,75 × 10,75 m.) ve kubbeli bir harimden meydana gelir. Sıvasız olan arka cephelerin eski fotoğraflarında duvarların alt kesimlerinde moloz taş örgü, üst kesimlerinde ve kasnakta kesme taş örgü görülmektedir. Son yıllarda duvarların bütünü kesme taşla yenilenmiştir. Avlunun konumundan dolayı son cemaat yeri batı cephesinde yer almakta, gerek bu yönüyle gerekse yanlardan kapalı olması ile Selçuklu ve erken Osmanlı dönemlerine ait bazı mescidlerde görülen son cemaat yerlerini andırmaktadır. Buranın revakı açıklıkları farklı olan üç adet sivri kemerden oluşur. Sağdan sola doğru daralan ve en soldaki diğerlerinden daha alçak olan bu kemerlerin arasında kalker taşından sekizgen kesitli iki pâye yer almaktadır. Basık ve bezemesiz

olan pâye başlıkları Osmanlı mimarisinde bilinen hiçbir başlık tipine benzemez.

Son cemaat yerinin kuzeyindeki küçük eyvanın içinde yer alan merdiven, harimdeki trompların hizasında bulunan minare kapısına ulaştırır. Son onarımda yenilenmiş olan minare silindir biçiminde bir gövde, altı silmelerle dolgulanmış, çevresi kesme taştan basit korkuluklarla kuşatılmış bir şerefe, silindir biçiminde kısa bir petek ve koni biçiminde kurşun kaplı bir ahşap külâhtan oluşmaktadır. Herhangi bir süslemenin görülmediği minarenin basık oranları mescidin kitlesiyle uyumludur. 1304 (1886-87) onarımında bugünkü şeklini aldığı tahmin edilmektedir.

Harimin duvarlarında yer alan mimari unsurlar simetrik bir dağılım gösterir. Batı duvarının ekseninde basık kemerli giriş, güney duvarının ekseninde mihrap, doğu duvarının ekseninde zemini yükseltilmiş bir niş içinde vaaz kürsüsü, kuzey duvarının ekseninde de dikdörtgen planlı bir dolap nişi yer almakta, her duvarda bunların yanlarında ikişer adet dikdörtgen pencere bulunmaktadır. Bu arada dikkati çeken bir husus da mihrabın yanlarındaki pencerelerin sonradan örülerek nişe dönüştürülmüş olmasıdır. Bu mimari ayrıntı, Cevat Hakkı Tarım’ın metnini verdiği, halen yerinde bulunmayan kitâbenin işaret ettiği gibi mescidin 926 (1520), aşevinin ise 968 (1560-61) yılında mescidin mihrap duvarına bitişik olarak inşa ettirildiğini açıkça göstermektedir.

Dikdörtgen planlı mihrap nişi üç merkezli bir sivri kemerle son bulmakta, nişin üst kısmında, köşelerde basık kemerli birer küçük tromp ortada birbirine kavuşmaktadır. Buna benzer ayrıntılara Memlük ve bunun etkisinde kalan Dulkadıroğulları mimarisinde rastlanır. Hiçbir sanat değeri olmayan ahşap minber, II. Abdülhamid veya Cumhuriyet dönemindeki onarımda konulmuş olmalıdır. Yapının mimarisiyle bütünleşen vaaz kürsüsü zemini yerden 1 m. kadar yükseltilmiş, dikdörtgen planlı, dilimli kemere sahip bir kavsarası olan, mihrap görünümlü bir nişin içinde çözümlenmiş, nişin alanı dilimli kemer biçiminde kâgir bir çıkma ile genişletilmiştir. Harimin kuzey duvarı boyunca uzanan iki katlı mahfiller, ince ahşap dikmelere ve yalın ahşap korkuluklara sahiptir. Mahmut Akok, yapının kuzey cephesinde bulunan üç adet payandanın, söz konusu duvarda gözlenen açılmaları önlemek amacıyla son büyük onarım sırasında

yaptırıldığını kaydetmektedir.

Harimi örten basık kubbe sekizgen bir kasnakla kuşatılmış ve sekizgen piramit biçiminde bir külâhın altında gizlenmiştir. Bazı kaynaklarda, kurşun kaplı olan ve kubbenin aşırı basık görünümünü bir ölçüde dengeleyen, ayrıca yakınındaki Balım Sultan Kümbeti ile Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi'nin aynı biçimdeki külâhları ile uyum sağlayan bu külâhın II. Abdülhamid dönemi onarımında yapıldığı söyleniyorsa da mescidin ilk inşasına ait olması kuvvetle muhtemeldir. Kubbeye geçiş sivri kemerli tromplarla sağlanmıştır. Kasnağın beden duvarlarına paralel olan dört kenarında içeriden sivri, dışarıdan basık kemerlerle donatılmış birer pencere bulunmaktadır. Kubbede, tromplarda, bunların arasında kalan küçük pandantiflerde, mihrabın ve pencerelerin üstlerinde görülen klasik üslûptaki kalem işleri ve hat kompozisyonları son onarımda yenilenmiştir.

Meydan Evi. Meydan evi ile buna bitişik olan diğer birimlerin (mihman evi ve kiler evi) avlu yönündeki doğu duvarlarında kesme taş, diğer duvarlarda moloz taş örgü görülmektedir. Meydan evinin önündeki sofanın kapısı dergâh avlusunun batı revakına açılır. Kapının dikdörtgen açıklığı, içeri ancak eğilerek (niyaz edilerek) girilebilmesi için açık tutulmuştur. Kapının üzerindeki lento sivri bir hafifletme kemeriyle taçlandırılmıştır. Altında Yunanca yazılar bulunan bu devşirme lentonun ön yüzünde Selçuklu üslûbunu sürdüren geometrik geçmeler vardır. Söz konusu bezemenin yatay ekseninde sıralanan yedi adet çokgeni ve bunları kuşatan beş kollu yıldızları Bektaşî sembolizmine bağlamak mümkündür.

Lentonun üzerinde "Ahî Murad" adını ve 769 (1367-68) tarihini veren Arapça kitâbe uzanmakta, kemer aynasının tepe noktasında Hacıbektaş taşından yontulmuş bir teslim taşı görülmektedir.

Kapının yanlarında bulunan iki pencere ile aydınlanan sofanın sağ kesimindeki girintiye bir ahşap seki yerleştirilmiştir. Korkuluklarla sınırlandırılmış ve bir dolap nişiyle donatılmış olan bu seki âyinlerden önce veya sonra dervişlerin oturup sohbet etmeleri, ayrıca meydan evinde görevli olanların geceyi geçirmeleri için düşünülmüştür.

Sofanın güneybatı köşesindeki verev geçit, meydan evine bağlı kiler

odalarının ve küçük mutfağın açıldığı “L” planlı koridora bağlanır. Bu koridorun sonunda has bahçeye açılan bir kapı bulunmaktadır. Söz konusu birimler, âyinlerden sonra meydan evinin güneyindeki muhabbet divanında kurulan sofralarda kullanılacak kap kacağın saklanması ve yemeklerin hazırlanması içindir.

Sofanın batı duvarındaki dikdörtgen kapıdan meydan evine girilir. Kare planlı (7,50 × 7,50 m.) olan ve geleneksel bir Türk odası şeklinde tefriş edilmiş bulunan meydan evi Bektaşî erkânında evreni temsil etmekte, bu bölümün içerdiği birçok mimari özellik ve bilhassa bindirme kubbe şeklindeki üst örtüsü bu “mikrokozmos”un unsurları olarak telakki edilmektedir. Alelâde bir mekânda tamamen fonksiyona veya süsleme arzusuna bağlanabilecek mimari unsurlar, burada Bektaşî âyinlerinde de ifadesini bulan birtakım tasavvufî ve kozmik sembollerin yansımaları olmaktadır.

Bektaşî tekkelerinin çoğunda olduğu gibi doğuya açılan girişteki mermer eşik “rehber eşiği” adıyla zâhirî âlemle bâtınî âlemin sınırını temsil etmekte, ziyaretçiler bu eşiğe “niyaz ederek” üzerinden atlamaktadır. Girişi takip eden ahşap bölme, Osmanlı barokuna has birleşik bir kemerle mekâna açılmakta, üzerinde de aynı üslûpta dilimli bir hotoz yer almaktadır. Mekânı çepeçevre kuşatan, âyinlerde üzerine postların serildiği sedirler girişin bulunduğu yerde kesintiye uğramakta ve bu ahşap bölmenin konsollu raflarla donatılmış olan yan duvarlarına dayanmaktadır. Girişin tam karşısında “küre” olarak adlandırılan ve mekânı ısıtmanın yanı sıra Bektaşî sembolizminde “hamse-i âl-i abâ”nın ocağını temsil eden ocak yer alır. Âyinlerin başlangıcında “çerağları uyandırmak”la görevli olan çerağcı, meydan evinin kuzeybatı köşesinde oturan ve âyini yöneten mürşidden aldığı “delil” adındaki küçük mumu bu ocağın ateşiyle yakmakta, ardından mürşid postunun solunda yer alan taht-ı Muhammed’deki çerağları tutuşturmaktaydı. Üç basamaklı olan taht-ı Muhammed’in üzerindeki on iki çerağ on iki imamı, önünde yer alan ve “kanun çerağı” (Horasan çerağı) olarak anılan üç fitilli kandil ise Allah-Muhammed-Ali birlikteliğini ifade etmektedir.

Meydan evinin has bahçeye bakan iki penceresi batı duvarında küre denilen ocağın yanlarında yer alır. Ocağın kesme taştan davlumbazı dilimli bir kaş

kemere sahiptir. Duvarların aşağısı, sedirlerin arkasındaki minderlerin dayandığı 75 cm. yüksekliğinde ahşap kaplama ile kuşatılmış ve irili ufaklı yedi adet dolapla donatılmıştır. Bedri Noyan girişin sağındaki dolapta buhurdan, gülâbdan, çerağ türünden âyin eşyasının saklandığını belirtmekte, ayrıca tekkelerin açık olduğu dönemde meydan evinin duvarlarında bulunan levhalarının ve Bektaşîler'e has sembolik resimlerin dökümünü vermektedir (Hacıbektaş'ta Pîr Evi ve Diğer Ziyâret Yerleri, s. 26-28).

Meydan evinin örtüsünü oluşturan, Anadolu'da "kırlangıç kuyruğu" tabir edilen bindirme kubbe, ahşap kirişleri 45 derecelik açılarla iç içe giderek küçülen kareler teşkil edecek şekilde birbirinin üzerine bindirerek inşa edilmiştir. Söz konusu teknik bir yandan Orta Asya'da, öte yandan Anadolu'da Antikçağ'dan beri uygulanagelmektedir. Meydan evinin bindirme kubbesinde teşhis edilen yedi adet karenin, tasavvufta seyrü sülûk aşamalarına tekabül eden yedi âlemi temsil ettiği ileri sürülmektedir.

Meydan evinin güney duvarındaki kapıdan muhabbet divanına, bunun karşısındaki diğer bir kapıdan da kilerlerin ve küçük mutfağın önündeki koridora geçilmektedir. Dikdörtgen planlı (5,75 × 4,50 m.) muhabbet divanında batıya açılan iki pencere, ocak, dolap, gusülhâne gibi unsurlar yer almakta, üzeri küçük bir bindirme kubbe ile örtülü bulunmaktadır.

Mihman Evi. Meydan evinin güneyinde çamaşır evinin doğusunda yer alan mihman evi, revaka açılan bir büyük birimle (6,25 × 3,25 m.) misafirlerin ağırlandığı iki mekândan meydana gelir. Güney duvarının üst kesiminde yer alan ve Nadar Avlusu'na açılan iki küçük dikdörtgen pencere ile aydınlanır. Bir ocak ve altı nişle donatılmış olan bu birimin kuzeyindeki kare planlı küçük birim (3 × 3 m.) mihman evi babasının odasıdır. Revaka açılan bir pencereden ışık alan odanın batı duvarında ortada bir ocak, yanlarında raflı nişler yer almaktadır.

Kiler Evi. Kiler evini teşkil eden dört birimden ilki, revaka açılan kapısı ve penceresiyle küçük bir sofadır. Dedebabayı ziyaret etmek isteyenlerin bekleme mekânı olarak da kullanılan bu sofa sedirlerle donatılmıştır. Sofanın batı duvarındaki kapıdan dedebabanın misafirlerini kabul ettiği dikdörtgen planlı (8 × 4,50 m.) odaya girilir. Bir tür divanhâne olan bu

mekânın batı duvarındaki iki pencere arasında ocak, diğer duvarlarında dolap nişleri bulunmaktadır.

Girişteki sofanın sağında yer alan kapı, bir kısmı kiler evinin özel mutfağı olarak düzenlenmiş olan diğer bir sofaya açılmakta, bunun batısında kiler evi ambarı, doğusunda da dedebabanın kışlık odası yer almaktadır. Kiler evi ambarı 8 × 6 m. boyutlarında, ikisi batıya, üçü kuzeye açılan toplam beş pencerenin aydınlattığı bir birimdir. Örtüsünü oluşturan ahşap kirişler, duvarların yanı sıra kuzey ve güney duvarlarındaki pâyelere oturan iki kemerle taşınmaktadır. Basık tavanlı küçük bir mekân olan kışlık odanın kuzey duvarındaki iki pencere Hazret Avlusu'na, güney duvarındaki diğer iki pencere ile bir kapı da Dergâh Avlusu'na açılır.

Dedebaba Köşkü. Günümüzde kütüphane olarak kullanılan Dedebaba Köşkü kışlık oda ile kısmen kiler evinin üstünü işgal etmektedir. Dergâh Avlusu'nun batı yönündeki kitleyi meydana getiren birimlerden meydan evi ahşap bindirme kubbe ile, diğerleri (mihman evi, çamaşır evi ve kiler evi) ahşap kirişlerle örtülmüş, Cumhuriyet dönemi onarımında bunun üzerine kurşun kaplı bir kırma çatı inşa edilmiştir. Aynı hususlar Dedebaba Köşkü'nün örtüsü için de geçerlidir.

Fevkanî konumu ile dedebabanın kendisi gibi külliyenin bütün birimlerine hâkim olan bu yapı dış sofalı (hayatlı) ve üç birimli bir köşktür. Aslında zemin kattaki kışlık odayı da köşkün bir parçası olarak kabul etmek gerekir. Duvarları kısmen moloz taş, kısmen kesme taş örgü ile meydana getirilmiştir. Dergâh Avlusu'ndan hareket eden ve bir sivri kemerle

taşınan iki kollu kâgir merdiven köşkün hayatına ulaştırır. Güney ve doğu yönlerinde ahşap dikmelerle kuşatılmış olan hayat günümüzde camekânlarla kapatılarak özgünlüğünü kaybetmiştir. Hayatın batısında iki oda bulunmakta, sağdaki odadan dedebabanın külliyenin yönetimine ilişkin toplantıları yaptığı geniş mekâna (7,75 × 4,25 m.) geçilmektedir. İçlerinde birer ocağın ve birçok dolap nişinin bulunduğu bütün bu birimlerde kapılar geometrik bezemeli ahşap kanatlarla, dikdörtgen açıklıklı olan pencereler ise sivri hafifletme kemerleriyle donatılmıştır.

Türk sivil mimarisinin en köklü ve en yaygın tasarım şemalarından birini

sergileyen köşkün mimari ayrıntıları klasik Osmanlı üslûbunu yansıtmaktadır. İnşa tarihi tam olarak tesbit edilememişse de barok etkilerin ortaya çıktığı XVIII. yüzyıl ortalarından daha eskiye ait olduğu kesindir. Muhtemelen külliyede yoğun bir inşa faaliyetinin yaşandığı XVI. yüzyılın üçüncü çeyreği içinde inşa edilen köşk, günümüzde sayıları çok azalmış bulunan Türk sivil mimari eserlerinin Batılılaşma dönemi öncesine ait çok değerli bir örneğidir.

Altılar Kapısı. Kesme taşla inşa edilen Altılar Kapısı klasik Osmanlı üslûbunun özelliklerini yansıtır. Kırmızı renkte taşlardan mâmul silmelerin meydana getirdiği dikdörtgen bir çerçeve içine alınmıştır. Mermer söveler takozlarla donatılmış, basık kemerin kilit taşı kırmızı, diğer taşları beyaz ve siyah mermerden yontulmuştur. Kilit taşının tepesinde kırmızı bir teslim taşı mevcuttur. Bu kapının gerisinde yer alan dikdörtgen planlı sofanın sağındaki girintide taştan bir sedir bulunmakta, sofa geniş bir sivri kemerle Hazret Avlusu’na açılmaktadır.

Balım Sultan Kümbeti. Koyu sarı renkte kesme taşlarla inşa edilmiştir. Asıl kümbetin batısında iki adet giriş bölümü yer alır. Bunlardan ilki enine gelişen dikdörtgen planlı (7 × 3 m.) bir tür eyvandır. Kuzey ve güney yönlerinde 1 m. kadar yapı kitlesinden çıkıntı yapan bu bölümün yanları sağır duvarlarla kapatılmıştır. 1966 tarihli fotoğraflarda bu duvarların moloz taş örgüye sahip olduğu görülmekte, sonradan kesme taşlarla yenilendikleri anlaşılmaktadır. Kirişli düz bir çatının örttüğü giriş eyvanının batı yönünde, yan duvarlarla iki sütuna oturan üç adet sivri kemer Hazret Avlusu’na açılır. Ortadaki kemer diğerlerinden biraz daha yüksek tutulmuş, üzerine bir teslim taşı yerleştirilmiş, ayrıca kemerlerin arasına sivri kemerli küçük nişler konarak cephe hareketlendirilmiştir. Beyaz mermerden yontulmuş olan bodur sütunlar kare tabanlı kaidelere oturmaktadır. Aynı malzemenin kullanıldığı sütun başlıklarının alt ve üst sınırlarında yaprak motifleri, köşelerinde de volütler bulunur. Batılılaşma dönemi Osmanlı mimarisinin ürünü olan bu başlıklar, söz konusu bölümün XVIII. yüzyılın ikinci yarısında veya XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde onarım geçirmiş olduğunu göstermektedir.

Tekkelerin faal olduğu dönemde bu bölümde, mücerred derviş olmak isteyenlerin belirli bir erkânla kulaklarının delindiği bilinmektedir. Kemerli

açıklıklar demir parmaklıklarla donatılmıştır. Revakın zemini yükseltilmiş olan yan birimlerinde kime ait olduğu tesbit edilemeyen iki adet kitâbesiz mezar bulunur. Söz konusu revakın önünde solda silindir biçiminde, üzerinde istifli sülüsle bir beytin yazılmış olduğu mermer bir sütun dikkati çeker. Beytin ilk mısraı araştırmacılar tarafından değişik biçimlerde okunmuştur. Ancak ikinci mısraın şu şekilde olduğu anlaşılmaktadır: "Hâk oldu ayaklarda çok şâh-ı felek-rif'at". Bektaşîler'ce "binek taşı" olarak adlandırılan ve ziyaretçiler tarafından kucaklanan bu taşın, 1526'da Osmanlı Devleti'ne isyan eden Şah Kalender, Genç Kalender, Kalender Çelebi lakapları ile tanınan şeyhin 1527'de katledildiği yere dikildiği yolunda bir rivayet bulunmaktadır. Nitekim Balım Sultan Kümbeti'nin içinde de aynı kişiye atfedilen bir kabir vardır. Ayrıca kümbetin önünde yer alan karadut ağacı da Bektaşîler arasında kutlu sayılmakta, Ahmed Yesevî tarafından Horasan'dan Diyârırûm'a atılan ve Sulucakarahöyük'e düşerek burada yeşeren ağaç olduğu kabul edilmektedir.

Giriş eyvanının doğu duvarının eksenindeki kapı ikinci giriş bölümüne açılır. Basık kemerli kapı, alternatif olarak kırmızı ve sarı renkli kesme taşlarla örülmüş bir dikdörtgen çerçeve ile sivri kemerli bir nişin içine alınmıştır. Dış çerçeve ile kemerin arasında kalan yüzey, ayrıca kemerin aynası geometrik geçmelerle bezelidir. Dikdörtgen alanın en üstünde ve kemer aynasındaki bezemenin içinde üçer adet teslim taşı bulunmaktadır. Kapının kesme taş söveleri takozludur. Basık kemerin yüzeyi şemse biçiminde taş kakmalarla bezenmiştir. Bu kemerle sivri kemerin aynası arasında kalan yüzeye bozuk bir sülüsle Fetih sûresinin ilk âyeti yazılmıştır. Âyetin yanlarında XIX. yüzyıla ait olması muhtemel birer gül resmi vardır.

Kareye yakın dikdörtgen planlı olan (4,10 × 3,70 m.) ikinci giriş bölümünün yan duvarlarında, sivri hafifletme kemerleri bulunan dikdörtgen açıklıklı birer pencere yer alır. Mekânı örten basık çapraz tonozun merkezine 1,70 m. çapında küçük bir kubbe yerleştirilmiş, bu kubbenin eteği sekiz adet yarım kubbecikle kuşatılmıştır. Doğu duvarının ortasında kümbet harimine açılan kapı yükselir. Geometrik geçmelerle bezeli dikdörtgen çerçeveler içinde yer alan kapının basık kemeri üzerinde içleri rûmîlerle dolgulu şemseler sıralanmaktadır. Söveler takozludur. Kemerin üzerinde ise kümbetin inşa kitâbesi bulunur.

Kare planlı bir cenazelik (dışarıdan 7 × 7 m.) üzerine oturan asıl kümbet dışarıdan sekizgen, içeriden kare (4,30 × 4,30 m.) planlıdır. Sekizgen prizmanın kenarları 2,50 m., yüksekliği 6,25 metredir. Mekânı örten kubbe sekizgen piramit biçiminde bir külâhla sarılmıştır. Yerden 1,60 m. yükseklikten başlayan üçgen pandantiflerle önce kareden sekizgene geçilmekte, kubbe 4,50 m. yüksekliğindeki sekizgen kasnağa oturmaktadır. Külâhı taçlandıran alem, mermer bir kürenin üzerine oturtulmuş madenî bir güvercin figüründen meydana gelir. Buradaki güvercin figürü ile Hacı Bektâş-ı Velî'nin Horasan'dan Anadolu'ya güvercin suretinde geldiği yolundaki efsane arasında bir bağlantı olsa gerektir.

Kümbetin batı duvarındaki giriş içeriden sivri kemerli bir nişle kuşatılmış, güney ve doğu duvarlarına birer pencere

açılmıştır. Pencerelerin dikdörtgen açıklıkları mermer sövelerle kuşatılmış, demir parmaklıklarla donatılmış ve sivri hafifletme kemerleriyle taçlandırılmıştır. Alternatif olarak sarı ve kırmızı renkli taşlarla örülmüş olan bu kemerlerden güneydeki yüksek tutulmuş, içine yerleştirilen mermer levhanın kemer aynasına tekabül eden üst kısmı damarlı rûmîler, alt kısmı da geometrik geçmelerle süslenmiştir. Kümbetin güneyinde sivri kemerli bir açıklıkla ana mekâna bağlanan, dikdörtgen planlı, yarım beşik tonozlu bir çıkıntı bulunmaktadır. Burada mevcut iki anonim kabirden büyük olanı Şah Kalender'e izâfe edilir. Ana mekânda ise Balım Sultan gömülüdür. Duvarlar pandantifler, kasnağın yüzeyleri ve kubbe Cumhuriyet dönemi onarımına ait XV. yüzyıl üslûbunda kaliteli kalem işleriyle bezelidir.

Dulkadıroğulları'nın Osmanlılar'a tâbi oldukları son dönemlerine ait olan bu yapı, XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde inşa edilmesine rağmen Selçuklu kümbetlerinin geleneğini sürdürmektedir. Balım Sultan Kümbeti Anadolu Türk mimarisinin son kümbet yapısı olarak değerlendirilebilir.

Hazîre. Günümüzde Hazret Avlusu'nun güneydoğu kesimi alçak bir duvarla ayrılarak hazîreye tahsis edilmiştir. Remzi Gürses, daha önce avlunun hemen tamamının mezarlarla dolu olduğunu, sonradan bunların şimdiki hazîreye taşındığını belirtmektedir. Hazîrede tesbit edilen mezarlar içinde dört tanesi (Seyyid Mehmed Baba, Seyyid Hacı Ali Baba, Hâkî Ali Baba ve Hasan Dede) XVIII. yüzyılın sonlarına ve XIX. yüzyılın başlarına aittir.

Diğerlerinin hepsinde, XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve XX. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden kişiler gömülüdür. Pîr evi niteliğindeki tarikat tesislerinde görülenin aksine, Hacı Bektâş-ı Velî ve Balım Sultan gibi tarikat büyüklerinin yakınına daha erken tarihte kimsenin gömülmemiş olması şaşırtıcıdır. Büyük bir ihtimalle, bazı müelliflerin mescidin yerinde bulunduğunu ileri sürdükleri, yeniçerilerle ilgili bazı törenlerin icra edildiği Ak Cennet adındaki meydan Yeniçeri Ocağı'nın ilgası üzerine fonksiyonunu kaybetmiş ve hazîreye dönüşmüştür. Ayrıca Altılar Kapısı'nı takip eden yolun solunda çelebilere ait geç tarihli mezarlar sıralanmakta, Balım Sultan Türbesi'nin arkasındaki bahçede de bazı mezarlar seyrek olarak yer almaktadır.

Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi'ni, Resul Bâlî ve Güvenç Abdal Kümbetlerini, Kızılca Halvet'i ve Kırklar Meydanı'nı Barındıran Bina. Külliyenin en eski birimlerini bünyesinde barındıran bu bina farklı tarihlere ait, çoğu farklı kotlar üzerinde yükselen yapıların birbirine eklenmesi sonucunda teşekkül etmiştir. Zaman içinde ne şekilde geliştiği henüz bütün ayrıntıları ile tesbit edilemeyen yapının işgal ettiği alan düzgün olmayıp en geniş yerinde boyutları 28,25 × 25 metreyi bulmaktadır. Eski fotoğraflarda, yalnızca giriş bölümünün güneye açılan revakında kesme taş işçiliğinin bulunduğu, diğer cephelerde moloz taş örgünün kullanıldığı, ancak köşelerin kesme taş sıraları ile takviye edildiği görülmektedir. Külliyenin diğer bazı yapılarında olduğu gibi sonradan moloz taş örgünün yerine kesme taş örgü yapılmıştır. Ancak bu arada, çepeçevre başka birimlerle kuşatılmış bulunan Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi'nin tamamen kesme taşla inşa edilmiş olduğu söylenebilir. Mekânların büyük çoğunluğu ahşap kirişlerle örtülmüş, bazılarında ahşap kubbelere yer verilmiş, bütün bu örtü unsurları, bu arada Güvenç Abdal Kümbeti'nin beşik tonozu da kırma çatılar altına alınmış, çatıların alaturka kiremit kaplaması son büyük onarımda kurşuna dönüştürülmüştür. Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi'nin sekizgen prizma biçimindeki kitlesi üzerindeki külâhla bu çatıdan taşar. Ayrıca söz konusu türbenin batısında yer alan ikinci giriş bölümünün ortasındaki küçük kubbeyi örten piramit biçimindeki külâh da çatıyı delmektedir.

Hazret Avlusu'nun kuzey sınırında yer alan ilk giriş bölümü yanlardan sağır duvarlarla kapatılmış, üç sivri kemerle güneye açılmıştır. Kemerlerin pâyeleri ayrıca yanlardaki duvarlar, pâyelerin yüksekliğine kadar siyah

renkli taşlarla örülmüş, kemer yastıklarından itibaren sarı renkli taşlar kullanılmıştır. Ortadaki kemer sarı ve açık kırmızı renkli taşlarla örülmüş, bütün kemerlerin karnı siyah ve beyaz boyalı yüzeylere ayrılmıştır. Asıl girişe tahsis edilen ortadaki kemerin üzerinde önce bir teslim taşı kakması, ardından yan yana sıralanan üç motif yer alır. Bu motiflerden sağdaki bir hilâl, ortadaki on iki hattan oluşan altı kollu bir yıldız, soldaki helezonî bir gülçedir. Ayrıca kemerlerin aralarına üçer adet kırmızı taşın şaşırtmalı olarak yerleştirildiği dikkati çeker. Revakın cephesi ortadaki kemerin üzerinde üçgen bir alınlık meydana getirmekte, içbükey bir silme ile kalın bir kaval silmeden oluşan ağır görünümlü saçakla cephe son bulmaktadır. Kemerli açıklıklar, geçen yüzyılın sonlarına ait olduğu anlaşılan basit demir parmaklıklarla donatılmıştır. Ortadaki açıklıkta da aynı türde bir demir kapı yer alır.

İlk giriş bölümü, kendi içinde derinliğine (kuzey-güney doğrultusunda) gelişen dikdörtgen planlı (6,50 × 3,74/4, 25/4,75 m.) üç birimden oluşur. Yapı kuzeye doğru alçalan bir yamaç üzerinde inşa edildiğinden ortadaki kemere tekabül eden ve girişe ayrılmış olan birime basamaklarla inilmekte, dedebabalara ait kabirlerin bulunduğu açık türbe niteliğindeki yan birimler ise yüksekte kalmaktadır. Solda ve sağda altışar adet olmak üzere on iki kabir vardır. Pâyeleri kuzeydeki duvara bağlayan sivri kemerlerin karınlarında ve alınlarında yer alan klasik üslûptaki kalem işleri 1958'de başlayan onarıma aittir. Birimler çubuklu ahşap tavanlarla örtülüdür. Çubukları sınırlayan çıtalar kıvrımlı hatlarla bezenmiştir. Ortadaki birimin tavanı içinde sekiz dilimli bir ahşap kubbe yer alır. Kubbenin dilimleri aynı tür çıtalarla daha ince dilimlere ayrılmış, eteği de oymalı bir ahşap silme ile belirtilmiştir.

İkinci giriş bölümüne açılan ve XIV. yüzyılın başlarına veya ilk yarısına ait olduğu tahmin edilen taçkapı bütünüyle mermerden yontulmuş ve herhalde bu yüzden Ak Kapı olarak adlandırılmıştır. Dış çerçeveyi oluşturan geometrik bezemeli kuşaklar, normal olarak taçkapı kitlesini yukarıdan da çevrelemeleri gerekirken üst kısımda kesintiye uğramakta ve yerlerini iki sıra mukarnaslı bir silmeye bırakmaktadır. Söz konusu durum, süsleme ayrıntılarına çok özen gösterilmiş olan bu taçkapıda bir inşaî zorlamaya işaret eder. Yapının Osmanlı döneminde, muhtemelen Kırklar Meydanı'nın inşa edildiği 960 (1553) yılında geçirmiş olduğu tâdilât sırasında taçkapı

üstten kesilerek önündeki ahşap tavanın yüksekliğine uydurulmuş olmalıdır. Dikdörtgen dış çerçevenin içindeki nişin sivri kemeri mukarnaslı yastıklara oturur. Nişin yanlarında, mukarnas dolgulu kavsaraları ile yarım sekizgen planlı birer niş yer almaktadır. Basık kemerli kapının “S” profilli, takozlara sahip olan söveleri yıldızlı geometrik geçmelerle bezelidir. Sonradan bu bezemedeki yıldızların içine Hacıbektaş taşından mâmul on iki adet teslim taşı kakılmıştır. Bunlardan yedisi sağ sövede, beşi sol sövededir. Son derece ince bir

işçilik sergileyen kemerin beyaz taşları üst kısımlarında rûmîlerle bezenmiş, aralarına şemse biçiminde siyah renkli taşlar yerleştirilmiştir. Ayrıca kilit taşında kandil biçiminde istiflenmiş “yâ Allah” ibaresi bulunmaktadır. Biri basık kemerin üzerinde, diğeri yukarıdaki sivri kemerin konsollarının hizasında olmak üzere iki adet geometrik geçmeli yatay süsleme şeridi vardır. Yukarıdaki şerit taçkapının ekseninde kesilmekte, burada çift başlı bir Selçuklu kartalı kabartması bulunmaktadır. Armanın üzerinde, sivri kemerin aynası içinde günümüzde boş duran dikdörtgen bir levha dikkati çeker. Remzi Gürses burada bir kitâbenin yer aldığını ve tekkelerin kapatılmasından sonra yerinden kaldırıldığını nakletmektedir.

Birinci taçkapı ile Kırklar Meydanı’na açılan ikinci taçkapının arasında uzanan dikdörtgen planlı (7,50 × 3,80 m.) mekânın örtüsü uçlarda iki sivri beşik tonozla ortada, bunların kuşattığı sekizgen kasnaklı 2,50 m. çapında küçük bir kubbeden meydana gelir. Basık sekizgen piramit biçiminde bir külâhla örtülü olan kubbeye geçiş prizmatik üçgenlerle (Türk üçgenleri) sağlanmıştır. Bu mekânı günümüzde ikinci giriş bölümü olarak adlandırmak mümkündür. Ancak doğusunda Kızılca Halvet’in, batısında yine bir halvethâne olması muhtemel mihraplı bir birimin yer aldığı bu bölümün başlangıçta (bugünkü Kırklar Meydanı’nın yapımından önce) alelâde bir giriş mekânı olmadığı, ibadetle ilgili bir ihtiyaca cevap verdiği ileri sürülebilir. Gerisinde Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi’nin ve bunun güneyine bitişik Kızılca Halvet’in sıralandığı doğu duvarının önüne, ilk taçkapı gibi Selçuklu üslûbunda pahlı kaidelere ve mukarnaslı başlıklara sahip yarım sekizgen planlı iki pâye inşa edilmiş, mekânı örten beşik tonozların ve kubbenin ağırlığı, doğudaki birimlerin duvarlarını zedelemeksizin bu pâyelere oturan sivri kemerlere aktarılmıştır. Bu ayrıntı, buranın Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi ile Kızılca Halvet’ten sonra inşa edildiğini gösterir.

Küçük boyutlu (2,50 × 2 m.) ve beşik tonozlu olan Kızılca Halvet "çile damı" adıyla da anılmaktadır. Basık kemerli kapısı dikdörtgen bir silme çerçevesi içine alınmıştır. Sövelerde ilk taçkapıdakilere benzeyen "S" profilli takozlar vardır. Kemerin kilit taşı yerinden oynayarak aşağıya doğru sarkmıştır. Küçük bir mazgaldan ışık alan Kızılca Halvet'te çerağlık denilen türde, kandil veya mum koymaya mahsus bir niş bulunmaktadır. Bu arada söz konusu mekânın doğu duvarında miğfer şeklinde bir çerağlığın yer aldığı, burada toplanan isin ziyaretçiler tarafından alınarak gözlere çekildiği bilinmektedir. Onarımda bu ilginç mimari unsur ortadan kaldırılmıştır.

İkinci giriş bölümünün sol (batı) duvarındaki sivri kemer, içinde ancak bir kişinin namaz kılabileceği boyutlarda (2,25 × 0,90 m.) bir birime açılmaktadır. Zemini yükseltilmiş olan bu birimin güney duvarında Selçuklu üslûbunda mukarnaslı küçük bir mihrap, doğu duvarında da iki adet çerağlık bulunur. Namazgâh diye anılan söz konusu birim, ya halvethâne olarak ya da ziyaretçilerin namazlarını eda etmeleri için düşünülmüş olmalıdır.

Kırklar Meydanı'na açılan ve üzerindeki kitâbeye göre 960 (1553) tarihli olan ikinci taçkapı, Osmanlı-Karamanoğlu karışımı bir taşra üslûbunu yansıtmaktadır. Bezemelerin malzemesi alçıdır. Mukarnaslı dış çerçeveden sonra Karamanoğulları'nın son dönemlerine ait yapılarda benzerleri görülen rûmîli ve şakayıklı bir şerit gelmekte, kapının basık kemeriyle kitâbe arasında da aynı türde bir şerit uzanmaktadır. İçteki süsleme kuşağı diğerine göre biraz daha kısa tutulmuş, yukarıda bu ikisinin arasında kalan dikdörtgen yüzey rûmîli bir kompozisyonla doldurulmuştur. Kitâbenin üzerinde şebekeli ve yaldızlı iki kabara bulunur. Mahmut Akok'un 1959 tarihli rölövesinde, taçkapı ile beşik tonoz arasında kalan yüzeyde görülen teslim taşının onarım sırasında kalem işleri altında kaldığı anlaşılmaktadır.

Kırklar Meydanı'nın boyutları, doğu ve batı yönlerinde kabirlerin sıralandığı sekiler hesaba katılmazsa 10,60 × 9 m. kadardır. Mekânın kuzey ve güney duvarlarına oturan ve kirişleri taşıyan üç sivri kemerden batıdakinin açıklığı 6,70 m., diğerlerininki 8 metredir. Geniş kemerlerle donatılmış bu tür mekânlara Karamanoğulları dönemine ait birçok camide rastlamak mümkündür. Kemerlerin arasında kalan iki dikdörtgen birim

âyinlere ayrılmış olan sahadır. Kırklar Meydanı'nın girişi bu birimlerden batıdakine açılmakta, hemen girişin yanından başlayan ahşap parmaklığın gerisinde sekiz adet sanduka sıralanmaktadır. Parmaklığın önünde birimin kuzeybatı köşesinde de bir sanduka vardır. Doğudaki birimin güney duvarında Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi'nin girişi, kuzey duvarında türbe girişiyle aynı eksen üzerinde, Bektaşîler arasında "medet-mürüvvet penceresi" veya "niyaz penceresi" olarak anılan hâcet penceresi yer almaktadır. Kırklar Meydanı'nın açık olmadığı zamanlarda Hacı Bektâş-ı Velî'ye dışarıdan "niyaz edilen" bu pencerenin yuvarlak kemeri yivlidir.

Kırklar Meydanı'nı doğu ve batı yönünde sınırlayan kemerlerin gerisinde seki biçiminde düzenlenmiş iki türbe yer alır. Doğudaki sekide on, batıdakinde dört adet sanduka bulunmaktadır. Batıdaki sandukalardan ilki Çelebi Cemâleddin Efendi'ye aittir. Tekkelerin kapatılmasından sonra diğerlerinin kimlere ait olduğunu belirten levhalar kaldırılmış, günümüzde de bu hususu bilen kalmamıştır. Doğudaki sekide bir, batıdakinde üç adet olmak üzere mazgal türünde kare tepe pencereleri yer alır. Kırklar Meydanı'nın yegâne büyük ışık menfezi hâcet penceresidir.

Günümüzde Kırklar Meydanı'nda Bektaşîlik'le ilgili çeşitli tekke eşyası teşhir edilmekte, âyinler sırasında uyandırılan ünlü "kırk budak şamdanı" da özgün yerinde doğudaki sekinin ortasında durmaktadır. Kırklar Meydanı'nın duvarlarında görülen kalem işleri, Cumhuriyet dönemi onarımı sırasında XV ve XVI. yüzyıllara ait kalem işlerinin motifleri kullanılarak yapılmıştır. Binanın giriş bölümlerinde, Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi'nde, Resul Bâlî ve Güvenç Abdal kümbetlerinde bulunan kalem işleri de aynı özelliktedir. Kalem işleri son derecede özenli bir işçiliğe sahiptir ve iyi kötü yapının üslûbu ile uyum sağlamaktadır.

Gerek asıl Kırklar Meydanı'nı oluşturan birimlerin gerekse doğu ve batıdaki sekilerin tavanları süslü çıtalarla dikdörtgenlere bölünerek "çubuklu tavan" denilen türde tasarlanmış, her tavanın ortasına bir adet sekiz dilimli ahşap kubbe konmuştur. Bu tavanlarla kubbelerin ayrıntıları binanın girişinde görülenlerin aynısıdır. Her ne kadar daha sonra yenilendikleri ayrıntılarından belli olmaktaysa da çatı altında gizlenmiş bu tür ahşap kubbelere XVI. yüzyılda özellikle cami-tekke türünde yapılarda rastlanmaktadır.

Doğu yönündeki sekinin güney duvarında bulunan sivri kemer, Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi'nin

doğusuna bitişik olan Resul Bâlî Kümbeti'ne açılır. Dikdörtgen planlı (7,50 × 4,50 m.) olan bu birimde ön planda yer alan büyük sanduka Resul Bâlî'ye aittir. Bunun gerisindeki iki küçük sandukanın ise kimlere ait olduğu bilinmemektedir. Söz konusu kümbetin biri doğuya, diğeri güneye açılan iki mazgal penceresi vardır.

Kırklar Meydanı'nın batısındaki sekinin güneyinde de Güvenç Abdal Kümbeti yer alır. Kare planlı (4,25 × 4,25 m.) kümbetin sivri beşik tonozu iki kemerle takviye edilmiş, doğu ve güney duvarlarına birer mazgal pencere açılmıştır. Yan yana yer alan üç sandukadan doğudaki Güvenç Abdal'a, diğer ikisi menkıbelerde "dünya güzeli" olarak anılan eşiyle bunun câriyesine izâfe edilir. Buraya doğudaki sekiden iki basamakla çıkılmakta, bu kot farkının alttaki cenazelikten kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi'nin kapısı, Selçuklu üslûbuna bağlanan oranları ve süsleme programının yanı sıra taşıdığı bazı sembolik unsurlarla da dikkati çeker. Beyaz mermerden yontulmuş olan asıl kapı, 960'ta (1553) Kırklar Meydanı inşa edilirken ikinci taçkapıda bulunanların eşi olan, alçıdan mâmul, mukarnaslı, rûmîli, şakayıklı şeritlerle kuşatılarak büyütülmüş ve daha zengin bir görünüme kavuşturulmuştur. Palmetli bir taçla son bulan bu ek kısımda üç adet şebekeli ve yaldızlı kabara ile esmâ-i hüsnâdan bazılarının tekrar edildiği bir yazı kuşağı bulunur.

Selçuklu dönemine ait mermer kapının dış çerçevesi geçmeli rûmîlerden meydana gelmekte, bunu iki zencirek kuşağı ile geometrik geçmeli bir kuşak takip etmektedir. Girift bir kompozisyona sahip olan birinci zencireğin arasında sağda üç adet balık motifi yer alır. Basık kemerli kapıyı taçlandıran mukarnaslı kavsara ile dikdörtgen çerçevenin arasına iki adet gülçe yerleştirilmiştir. Kemerin üzengi taşları gülçeler, kilit taşı da rûmîlerle süslüdür. Kilit taşının üzerinde stilize edilmiş çift başlı kartal kabartması dikkati çeker. Kapının açıklığı iki sıra zencirekle kuşatılmış, sövelerin takozlarına ikişer güvercin kabartması kondurulmuştur. Bu kapının "gök eşik" olarak adlandırılan eşiği kutlu sayılmakta ve üzerine asla basılmadan

niyaz edilerek atlanmaktadır.

Her ne kadar mimari özellikleri bakımından tam bir Selçuklu kümbeti ise de altında bir cenazeliğin bulunduğu kesin olarak bilinmediğinden Hacı Bektâş-ı Velî'nin gömülü olduğu yapıyı türbe olarak adlandırmak daha doğrudur. Kare planlı (4,50 × 4,50 m.) yapının kuzey duvarında Kırklar Meydanı'na açılan kapı, güney duvarında bir pencere bulunmaktadır. Yerden 5,50 m. yükseklikten başlayan üçgen pandantiflerle kare alt yapıdan sekizgene geçilmekte, sekizgenin üzerine kubbe oturmaktadır. Kubbeyi örten sekizgen prizma biçimindeki kurşun kaplı külâh ahşaptır. Türbenin Rum asıllı bir ustanın elinden çıktığı ve kubbesinin I. Murad tarafından yaptırıldığı yolunda kanıtlanması mümkün olmayan rivayetler vardır. Türkiye'nin en çok ziyaret edilen velî türbelerinden bu mekânda yalnızca Hacı Bektâş-ı Velî'ye ait bir ahşap sanduka yer almaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I-III, tür.yer.; VI-VIII, tür.yer.; Voyage du Sieur Paul Lucas fait en 1714 *etc.* par ordre de Louis XIV dans la Turquie, Rouen 1719, I, 124; Cuinet, I, 340-341; Ragıb Hulusi, "Bektaşîliğin Coğrafî Tevzii", Bektaşîlik Tedkikleri, İstanbul 1928, s. 3-7; F. W. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans (ed. M. M. Hasluck), Oxford 1929, I, 83; II, 502-504; Cevat Hakkı Tarım, Tarihte Kırşehri-Gülşehri ve Babailer, Ahiler, Bektaşiler, İstanbul 1948, s. 109-118; Bedri Noyan, Hacıbektaş'ta Pîr Evi ve Diğer Ziyâret Yerleri, İzmir 1964; a.mlf., Bektaşîlik Alevîlik Nedir, Ankara 1987, s. 47; Remzi Gürses, Hacıbektaş Rehberi, Ankara 1964; İlknur Demirbüker, Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi (lisans tezi, 1966), İÜ Ed.Fak; A. Dupront, "Pèlerinages et lieux sacrés", Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel, III, méthodologie de l'histoire et des sciences humaines, Paris 1973, s. 190-206; A. Işık Doğan, Osmanlı Mimarisinde Tarîkat Yapıları: Tekkeler, Zaviyeler ve Benzer Nitelikteki Fütüvvet Yapıları, İstanbul 1977, s. 102-137; M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu, İstanbul 1979, s. 477-478; Suraiya Faroqhi, Der Bektaschi-Orden in Anatolien, Wien 1981, bk. İndeks; a.mlf., "The Tekke

of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities", IJMES, VII (1976), s. 183; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, II, 238; O. Sağdıç, Hacıbektaş Kılavuzu, Ankara, ts., s. 15-51; Bezmi Nusret Kaygusuz, Kurumuş Pınar [Baskı yeri ve yılı yok], s. 100; Baha Said, "Sofiyân Süreği (Kızılbaş Meydanı)", TY, IV/22 (1926), s. 325-360; Hâmid Zübeyir [Koşay], "Hacı Bektâş Tekkesi", TM, II (1926), s. 365-382; a.mlf., "Bektaşilik ve Hacı Bektaş Tekkesi", TEt.D, X (1968), s. 19-26; Mahmut Akok, "Hacıbektaşi Veli Mimari Manzumesi", a.e., s. 27-57; Halim Baki Kunter, "Kitâbelerimiz-I", VD, II (1942), s. 432; M. Oluş Arık, "Erken Devir Anadolu-Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri", Anadolu: Anatolia, XI, Ankara 1967, s. 57-100.

M. Baha Tanman

# HACI BEKTAŞ VİLÂYETNÂMESİ

Hacı Bektâş-ı Velî'ye (ö. 669/1271 [?]) dair rivayetleri ihtiva eden menâkıbnâme.

Diğer tarikat çevrelerinde meydana getirilen benzeri menâkıbnâmelerden farklı olarak Bektaşî geleneğinde daha çok vilâyetnâme veya velâyetnâme diye adlandırılan ve hemen hepsi Bektaşîliğin ortaya çıktığı XV. yüzyılın son çeyreğiyle XVI. yüzyıl başları arasında yazıya geçirilmiş bulunan bir seri Bektaşî menâkıbnâmesinin en tanınmışıdır. Bu tanınmışlık, ilk planda tarikatın pîri Hacı Bektâş-ı Velî'nin hayatına hasredilmiş olmasından ve bu sebeple de bir çeşit kutsallık kazanarak çok okunmasından ileri gelmektedir. Diğer vilâyetnâmeler içinde en fazla yazma nüshası bulunanı ve bazan yalnızca Vilâyetnâme adıyla kastedileni de bu eserdir. Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'nin (Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Velî, Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî) Türkiye'de ve Türkiye dışındaki bazı önemli kütüphanelerde değişik zamanlarda istinsah edilmiş nüshaları bulunduğu gibi Anadolu'dan Balkanlar'a kadar Bektaşîliğin yayıldığı alanlarda hususi ellerde de birçok nüshası vardır. Ancak bunların içinde yazarının kaleminden çıkmış veya yazıldığı döneme ait (1481-XVI. yüzyıl başları) bir nüshaya henüz rastlanmamıştır. Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhı'nın kütüphanesinde mevcut, XVI. yüzyılda kaleme alındığı tahmin edilen manzum Vilâyetnâme dışındaki nüshaların hemen hepsi XVII. yüzyılda ve sonrasında Bektaşî tekkelerindeki dervişler tarafından istinsah edilmiştir. Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi, XX. yüzyılın başından beri Bektaşîlik araştırmalarına paralel olarak ilk elde dikkati çeken kaynak olmuş ve Georg Jakob'dan itibaren pek çok araştırmacı eser üzerinde çalışmıştır.

Eserin mensur, manzum veya karışık olmak üzere üç tip nüshası vardır. Hangi tipin ilk yazılışın ürünü olduğu veya her birinin değişik yazılışları mı temsil ettiği, ayrıca yazarı ve telif tarihi gibi konular henüz aydınlığa kavuşmamıştır. Eric Gross'tan Bedri Noyan'a kadar eserin bütün nâşirleri ve Bektaşîlik üzerine çalışan araştırmacılar, mensur ve manzum nüshaların yazarı olarak ayrı ayrı Süflî Derviş mahlası ile bilinen Mûsâ b. Ali'yi ve XV. yüzyılın sonlarıyla XVI. yüzyıl başlarında yaşamış olan Firdevsî-i

Tavîl'i (Uzun Firdevsî) kabul etmişlerdir. Bazı araştırmacılar da her iki tip vilâyetnâmenin yazarının Uzun Firdevsî olduğu üzerinde birleşmiştir.

Nitekim nüshaların karşılaştırılması da bu görüşü teyit etmektedir. Çünkü bunlarda, değişik zamanlarda yapılan istinsahlar sebebiyle ortaya çıkan kelime değişiklikleri, bazı kısımların birkaçında özetlenmiş olması ve bölümler arası bazı takdim ve tehirlerin bulunması dışında önemli bir farklılık görülmemektedir.

Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'nin yazılış tarihi konusunda çeşitli tahminler yürütülmekle birlikte eserin muhtevasına bakıldığı zaman Abdülbaki Gölpınarlı'nın 1481-1501 arasında yazılmış olabileceği şeklindeki tahmini büyük ölçüde geçerlilik kazanmaktadır. Nitekim bazı parçaların muhtevası, bahsedilen veya atıfta bulunulan birtakım olaylar, çeşitli yer isimleri ve ayrıca birçok nüshada II. Bayezid'den yaşayan bir hükümdar olarak söz edilmesi Gölpınarlı'nın haklılığını ortaya koymaktadır. Öte yandan Vilâyetnâme'nin, Hacı Bektaş'ın halifesi olarak kabul edilen Hacım Sultan'a dair vilâyetnâmeden daha sonra yazıldığı kesindir. Çünkü bu eserde Ahmed Yesevî'ye ait kısımlar Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'ndekinden daha geniştir. Ayrıca Hacı Bektaş'ın halifelerinden söz eden metinde Hacım Sultan'la ilgili bölümün Hacım Sultan Vilâyetnâmesi'nden özetlendiği anlaşılmaktadır.

Eser dikkatle incelendiğinde, kökü Orta Asya'da Ahmed Yesevî dönemine kadar uzanan şifahî rivayetlerin yanı sıra çoğu günümüze ulaşmayan Menâkıb-ı Hâce Ahmed-i Yesevî, Menâkıb-ı Lokmân-ı Perende, Menâkıb-ı Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî gibi bazı menâkıb mecmualarının da kaynak olarak kullanıldığı, yazarın sözü edilen şifahî menkıbe ve rivayetleri çok iyi tanıyan bir çevreye mensup olduğu anlaşılır. Vilâyetnâme, Hacı Bektaş'ın İmam Ali er-Rızâ'nın soyundan bir seyyid ailesinin oğlu olarak dünyaya gelişini, Horasan'daki çocukluk ve tahsil devresini, Ahmed Yesevî'ye intisabını, onun yanındaki hayatını, Anadolu'ya gönderilişini anlatarak başlar. Daha sonra hacca gidişi, oradan dönüşte Sulucakarahöyük köyüne (bugünkü Hacıbektaş kazası) yerleşerek burada dergâhını kurmasını, çevredeki Türkmenler ve gayri müslimler arasındaki faaliyetlerini, dönemin siyasî otoriteleri ve diğer sûfîlerle ahîler ve medrese mensuplarıyla münasebetlerini hikâye eder. Hacı Bektaş'ın vefatını da anlattıktan sonra

halifelerinin gittikleri yerlerde İslâm'ı yayma faaliyetlerini naklederek son bulur.

Vilâyetnâme'nin başında yer alan ve Horasan'da geçen olaylar, Hacı Bektaş'ı kâfirlerle cihad eden bir gazi-velî hüviyetiyle takdim ederken Anadolu'daki menkıbeler onu daha çok kerâmetleriyle gücünü gösteren bir velî olarak tasvir eder. Esere genellikle dini tebliğ eden dervişlerin havası hâkimdir. Nitekim Hacı Bektaş'ın kendisi gibi halifeleri de ateşli birer din yayıcısı sıfatıyla görünürler.

Eser, yalnızca menkıbelerine takılıp onu küçümseyen ve bu sebeple güvenilir bulmayan bazı araştırmacıların düşündüklerinin aksine gerek Hacı Bektâş-ı Velî gerekse Bektaşîlik tarihi bakımından değerli bilgiler ihtiva eder. Bu sebeple Hacı Bektâş-ı Velî'nin hayatı ve Bektaşîlik tarihi için aslî bir kaynaktır. Orta Asya'da Ahmed Yesevî etrafında teşekkül edip Haydarîliğin kurucusu Kutbüddin Haydar'ın etrafında oluşan menkıbelerle zenginleşen ve XIII. yüzyıldaki Moğol istilâsının önünden kaçan Yesevî ve Haydarî dervişleriyle Anadolu'ya intikal eden gelenekleri de anlatan eser, Hacım Sultan Vilâyetnâmesi'nden sonraki bu konuda ikinci ve son metin olması itibariyle önemlidir. Bu kitap sayesinde Yesevîliğin gerçek mahiyetini, Yesevîlik'le Haydarîlik arasındaki bağlantıyı, Hacı Bektaş'ın tasavvufî kimliğini ve Bektaşîlik-Haydarîlik ilişkisini daha iyi anlayıp yorumlamak mümkün olmaktadır.

Vilâyetnâme, başta Eric Gross olmak üzere (Das Vilājetnāme des Haggi Bektasch, Leipzig 1927) Sefer Aytekin (Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî, Ankara, ts.) Abdülbaki Gölpınarlı (Vilâyetnâme, Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, İstanbul 1958) ve Bedri Noyan (Hacı Bektâş-ı Velî Velâyetnâmesi, İlk Velâyetnâme, Aydın 1986) tarafından yayımlanmıştır. Sonuncu eser Vilâyetnâme'nin manzum bir versiyonudur. Ancak bu kaynak eserin sağlam bir ilmî neşri henüz meydana getirilememiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

J. K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1937, s. 33-40; Irène Mélikoff, "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi", Studia Turcologica: Memoriae Alexii Bombaci Dicata, Napoli 1982, s. 381, 389; a.mlf., "Yunus Emre ile Hacı Bektaş", TDED, XX (1973), s. 29-31; a.mlf., "Les origines centre asiatiques du soufisme anatolien", Turcica, XX, Paris 1988, s. 12-13; Ahmet Yaşar Ocak, Bektâşî Menakıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul 1983, s. 5-8; a.mlf., La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle, Ankara 1989, s. 15; C. Cahen, "Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres", Turcica, I, Paris 1969, s. 53-64; M. Fuad Köprülü, "Bektaş", İA, II, 461.

Ahmet Yaşar Ocak

# HACI BEŞİR AĞA

(bk. BEŞİR AĞA, Hacı).

# HACI EVHAD CAMİİ

İstanbul Yedikule'de XVI. yüzyıla ait cami.

Şehrin kuzeybatı köşesinde, Yedikule'nin az yukarısında ve surların iç tarafında bulunmaktadır. Esasında tekke, hamam ve çeşmelerle birlikte küçük bir külliye oluşturduğu ileri sürülen Hacı Evhad (Hacı Evhadüddin) Camii, Mimar Sinan tarafından 993 (1585) yılında inşa edilmiştir. Ayvansarâyî, kurucusunun Kasap Hacı Evhad adında bir kişi olduğunu kaydeder ve caminin cümle kapısı üstünde bulunan, Azîzî mahlaslı bir şair tarafından yazılmış tarih manzumesinin kopyasını verir: "Hacı Evhad kim bu zîbâ câmii / Yaptı lillâh eyleyip bezl-i direm // Yaraşır ol sâhibü'l-hayra eğer / Âlemin cömerd kassâbı desem // Dedi târîhin Azîzî-i hakîr / Hacı Evhad Câmii misl-i Harem, 993" (1585). Hadîkatü'l-cevâmi'de bu tarih 983 (1575) olarak gösterilmiştir. Hacı Evhad'ın kabri kıble duvarı dışındaki hazîrededir. Hadîkatü'l-cevâmi' yazıldığında caminin avlusunda zâviye hücreleri bulunuyordu. Vakfın mütevellileri de kurucusu ile aynı meslekten kişilerdi.

Mimar Sinan'ın eserlerinin adlarını veren çeşitli listelerde Hacı Evhad Camii de

yer alır. Evliya Çelebi, XVII. yüzyıl İstanbul'unun vakıf binalarını anlatırken bu caminin de adını verir ve başka bir açıklama yapmaksızın sadece Mimar Sinan yapısı olduğunu bildirir. Tekke ile birlikte cami, Sultan Abdülmecid tarafından Nakşibendî şeyhi Hüsâmeddin Efendi'nin isteği üzerine 1267 (1850-51) yılında tamir ettirilerek avlusuna yeni bir şadırvan yaptırılmıştır. Avlu duvarının Hacı Evhad sokağına açılan kapısı üstünde Sultan Abdülmecid'in tuğrası ile Mustafa Saffet Efendi tarafından yazılmış manzum kitâbe yer alır. Kitâbenin tarih beyti şöyledir: "Söyle ey Safvet leb-i ifrâd ile târîhini / Yaptı bu dergâhı muhkem hükm-i Han Abdülmecîd, 1267". Caminin kapısı üstündeki "mâşallah" yazısı ile 1313 (1895-96) tarihi, herhalde 1894 depreminin bıraktığı zararların giderilmesiyle ilgilidir.

Cami, ünlü bir mimarın eseri olmasına rağmen 1930'lu yıllarda son derece

harap bir durumda bulunuyordu. 1920'lerde bir yangın geçirdiği söylenirse de bu hususta kesin bilgi yoktur. Halil Edhem Bey'in İstanbul camilerine dair kitabında ibadethânenin bu durumunu gösteren bir fotoğrafı vardır. Semavi Eyice de 1941-1942 yıllarında Hacı Evhad Camii'nin bakımsız ve perişan bir harabe görünümünde olduğunu tesbit etmişti. Nafia Gezer ile oğlu Rahmi Gezer ve gelini Emine Dürnev Hanım 1945 yılında camiyi tamir ettirmişlerdir. Bu hususu belirten Latin harfleriyle yazılı bir kitâbe son cemaat yeri duvarındadır.

Hacı Evhad Camii, etrafı yeni bir duvarla çevrili bir avlunun içinde enlemesine dikdörtgen planlı bir binadır ve yine İstanbul'da Ramazan Efendi (Bezirgân), Şehremini'de Odabaşı, Çapa'da 1956-1957'de yıktırılan Kazasker Abdurrahman Çelebi, Tophane sırtlarında Başdefterdar Ebülfazl, Balat'ta Ferruh Kethüdâ camilerinin bir benzeridir. Bu yapıların hepsi Sinan tarafından inşa edilmiştir. Mimar Sinan 1588'e doğru öldüğüne göre Hacı Evhad Camii onun son eserlerindendir. Binanın duvarları iki sıra tuğla, bir sıra kesme taştan kuşaklar halinde örülmüştür. Kıble duvarında altta sivri boşaltma kemerli dikdörtgen, üstte alçı şebekeli daha dar pencereler bu cephe sathında âhenkli bir sıralanış gösterirler. Cümle kapısı mermer sövelerle çerçevelenmiş, üstüne de kitâbe levhası yerleştirilmiştir. Cami kitlesinin dışında ahşap direklere oturan, üstü kiremit örtülü bir son cemaat yeri vardır. Bugünkü biçimiyle burası eski temeller üzerine 1945 tamirinde inşa edilmiştir. Eski fotoğrafta bu ahşap son cemaat yerinin olmadığı görülür. Mihrap alçıdan mukarnaslı olarak ihya edilmiş, ahşap minber ve mahfiller de 1945'te yapılmıştır. Eski fotoğraflarda cami dört duvar halindedir; bu yüzden de üstünün örtü sistemi bilinmemektedir. Bu tip camilerde çatı içine gizli ahşap bir kubbe bulunduğundan herhalde aslında burada da böyle bir kubbe vardı. Son tamirde harimin üstü düz, çıtalı (pasalı) bir tavanla örtülmüş, üstüne de kiremit kaplı bir çatı yapılmıştır.

Bütünüyle kesme taştan olan minare âhenkli orantıları ve zarif ayrıntıları ile dikkati çeker. Gövde hafifçe pahlı, şerefe çıkmaları ise mukarnaslıdır. Gövde pahlarının kenarları kordonlar halinde olup bunlar şerefe altında sivri kemercikler, pabuç yukarısında altta tomurcuk kabartmalarla birleşirler.

Caminin içinde bilhassa mihrapta çiniler vardı. 1941'de bu çinilerden en

küçük bir parça dahi kalmamıştı. Fakat duvarlarda çini karolarının harç üzerinde bıraktığı izler görülebiliyordu. Bunların, caminin inşa edildiği yıllarda en mükemmel örneklerini veren İznik çinileri olduğu tahmin edilmektedir. Buraya ait, üzerinde "resûlullah" yazısı bulunan bir çininin vaktiyle Evkaf Müzesi'ne götürüldüğü söylenir (Mehmed Ziyâ, I, 75). Herhalde caminin ahşap aksamı, tavanı ve ahşap gizli kubbesi de evvelce muhteşem kalem işi nakışlarla kaplanmıştı.

Kıble duvarı önündeki hazîrede birçok mezar vardır. Bunlardan Hacı Evhad'a ait olanı, iri yuvarlak mermer şâhidelerden ibaret olup üstünde kitâbe yoktur. Yanında bulunan yine iri ölçüdeki ikinci kabre işaret eden şâhideler de yazısızdır. Hazîrenin cadde kenarındaki duvarında Hacı Evhad'ın 993 (1585) tarihinde vefat ettiğini bildiren bir kitâbe varsa da bunun sonradan konulduğuna ihtimal verilir. Bu hazîredeki taşların bir kısmı tekke postnişinleriyle yakınlarına aittir. Caminin XIX. yüzyılda yapılan şadırvanı on iki köşeli mermer bir hazneyi örten ve ağaç dikmelere dayanan altıgen piramit biçiminde ahşap bir çatıdan ibarettir.

Bugün izi kalmayan tekke binası, eski fotoğrafından anlaşıldığı kadarı ile gösterişsiz tek katlı bir yapı idi. Bu hususta Baha Tanman yeteri kadar bilgi derlemiştir (bk. bibl.). Buna göre Encümen Arşivi'ndeki fotoğraflarda harap durumda olan derviş hücrelerinin moloz taş duvarlı olduğu, avluya bakan yönde ahşap direkli bir sundurmanın bulunduğu, kiremit kaplı bir beşik çatının bunları örttüğü görülmektedir. Günümüzde hücrelerin yerinde Sünbül Efendi Erkek Kur'an Kursu'nun Hacı Evhadüddin Camii şubesine ait tek katlı, betonarme binası bulunmakta, Komodor Zeki Işın sokağı üzerindeki arka cephede dikdörtgen açıklıklı pencerelerden bazılarının korunduğu gözlenmektedir. Tamamen ortadan kalkmış bulunan diğer tekke bölümlerinin de (selâmlık, mutfak vb.) avlunun sınırında yer aldığı ve derviş hücreleriyle yaklaşık aynı özellikleri paylaştığı tahmin edilebilir. Tekkenin faal olduğu yıllarda cami tevhidhâne olarak kullanılıyordu. Avlu girişlerinin yanındaki çeşmelerden birinin yalnız haznesi kalmıştır. Diğer çeşmenin barok üslûbunda süslemeleri olan ayna taşı, bunun XVIII. yüzyıl ortalarından sonraki bir tarihte yapıldığını gösterir.

Hacı Evhad Camii'nin yanında bulunan ve onun evkafından olduğu sanılan tek hamam, mimarisinden anlaşıldığı kadarı ile Mimar Sinan'ın yapısı

değildir. Esasen Sinan'ın eserlerini bildiren listelerde de adına rastlanmaz. Ahşap soyunma yeri yakın tarihlerde betondan yenilenen hamamın sıcaklık bölümü, klasik Osmanlı hamamlarının aksine oldukça değişik ve intizamsız bir plan gösterdiğinden geç bir dönemde yapılmış olmalıdır.

## BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, I, 12, 75; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 311; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 85; a.e: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 126; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, I, 75; Halil Edhem [Eldem], Nos mosqués de Stamboul (trc. E. Mamboury), Istanbul 1934, s. 97-99, rs. 57 (burada verilen bilgiler aynı kitabın Türkçe baskısında yoktur); Konyalı, Mimar Koca Sinan'ın Eserleri, s. 89-91; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 64; Semavi Eyice, Istanbul-Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 94, 95, nr. 143; a.mlf., "İstanbul Minareleri", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 53; W. Müller-Wiener, Istanbul Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 417; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 278; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, İstanbul 1989, s. 104; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fâtih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 105-106 (cami), 278 (tekke); A. Sâim Ülgen, Mimar Sinan'ın Yapıları, Rölöveler, Ankara, ts., II, lv. 181; A. Süheyl Ünver, "İstanbul Yedinci Tepe Hamamlarına Dair Bazı Notlar", VD, II (1942), s. 248 (krokisi), rs. 15; M. Baha Tanman, "Hacı Evhad Külliyesi", DBİst.A, III, 473-475.

Semavi Eyice

# HACI FÂİK BEY

(ö. 1891)

Türk mûsikisi bestekârı, hânende.

İstanbul Üsküdar'da doğdu. Asıl adı Ahmed Fâik'tir. Hayatı ve tahsili hakkında yeterli bilgi yoktur. Küçük yaşta Enderun'a alınarak orada yetiştirildi. Mûsikideki ilk bilgilerini Enderun'da Dellâlzâde İsmâil Efendi'den aldı. Saraydan ayrıldıktan sonra Aksaray Kız Sanâyi Mektebi müdürlüğü görevinde bulundu. İbnülemin Mahmud Kemal ve Yılmaz Öztuna onun Haseki Hastahanesi'nde müdürlük yaptığını kaydederler. Gültekin Oransay ise bestekâr Hacı Fâik Bey'in, bu hastahanenin 1890-1909 yılları arasında müdürlüğünü ve başhekimliğini yapan bir başka Hacı Fâik Bey ile karıştırıldığını kaynak göstermeden söyler. Gerçekten Nimet Taşkıran'ın Hasekinin Kitabı adlı eserinden anlaşıldığına göre 1890-1909 yıllarında Haseki Hastahanesi müdürlüğü ve başhekimliği görevinde bulunan Hacı Fâik Bey adlı hekimin bestekârlıkla ilgisi yoktur. Ayrıca bestekâr Hacı Fâik Bey 1891'de vefat ettiğine göre sözü edilen görevlerle ilişkisinin bulunması mümkün değildir. Bir ara hacca da giden Fâik Bey, yakalandığı zatürre hastalığından kurtulamayarak 1891 yılı başlarında yaklaşık altmış yaşında Bulgurlu Libadiye'deki köşkünde vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi. Dönemin meşhur neyzenlerinden Üsküdarlı Sâlim Bey Hacı Fâik Bey'in ağabeyidir.

Devrinin önemli bestekârları arasında yer alan Hacı Fâik Bey, sesinin ve icrasının güzelliğiyle temayüz eden usta bir hânende olarak da tanınmıştır. Katıldığı mûsiki meclislerinde devrinin ileri gelen mûsikişinaslarıyla dostluk kurarak onlardan faydalanma imkânı bulduğu gibi zaman içinde bu mahfillerin değerli bir hânendesi oldu. Bilhassa Enderûnî Ali Bey ve Hacı Ârif Bey'le yakın dostluk kurduğu bilinmektedir.

Hacı Fâik Bey'in, Türk mûsikisinin dinî ve din dışı pek çok formunda 600'e yakın eser bestelediği söylenir. Ancak günümüze başta Mevlevî âyini olmak üzere tevşîh, şuğul, ilâhi gibi dinî eserleri yanında kâr, semâi ve şarkı

formunda toplam 170 civarında bestesi ulaşabilmiştir. Onun büyük formlarda da başarılı olduğu dikkati çekmektedir. Bestelediği üç âyinden hüzzam âyini unutulmuş, ancak yegâh âyininin bir selâmı ile dügâh âyinin tamamı zamanımıza kadar gelmiştir. Bestelerinin yarıdan fazlasını teşkil eden şarkılarında Hacı Ârif Bey'in tesirinin hissedildiği söylenirse de üslûp sahibi bir bestekâr olduğu eserlerinde görülmektedir. Sadettin Nüzhet Ergun ise onun dinî eserlerinde şarkı tavrının hâkimiyetinden bahseder. Bilhassa dügâh makamındaki, "Pek sevdim efendim seni gāyetle beğendim" mısraı ile başlayan kârı ile tanınan Hacı Fâik Bey'in bestelediği eserler arasında, "Merhabâ ey fahr-i âlem merhabâ" mısraı ile başlayan hüzzam ilâhisi, "Nihansın dîdeden ey mest-i nâzım" mısraı ile başlayan rast şarkısı ile Hacı Ârif Bey'in vefatı üzerine bestelediği, "Âteş-i sûzân-ı firkat yaktı cism ü cânımı" mısraı ile başlayan hümâyun makamındaki şarkısı meşhurdur.

Aynı zamanda iyi bir neyzen ve giriftzen olan Hacı Fâik Bey'in şairliği de vardır. Fâik mahlası ile yazdığı şiirlerini topladığı bir eserine bugüne kadar rastlanmamışsa da bestelediği eserlerden güftesi kendisine ait olanların bir kısmı Fâikü'l-âsâr adıyla neşrettiği (İstanbul 1298) güfte mecmuasında bulunmaktadır. Sa'diyye ve Mevleviyye tarikatlarına mensup olan Hacı Fâik Bey ayrıca birçok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında Hammâmîzâde Osman Bey, Sultan VI. Mehmed (Vahdeddin), Hacı Kirâmî Efendi, Lemi Atlı, Hâfız Ahmed Nazif Efendi, Şeyh Edhem Efendi, Hâfız Mustafa İhsan Bey ve Şeyh Said Özok bilhassa zikredilmelidir.

## BİBLİYOGRAFYA

Sicill-i Osmânî, IV, 4; Türk Musikisi Klasiklerinden İlâhîler (İstanbul Konservatuarı Neşriyatı), İstanbul 1931, I, 38-39, 44-45; II (1993), s. 114; Ezgi, Türk Musikisi, V, 447-448; Ergun, Antoloji, II, 401, 406, 512, 561-568, 638, 648, 724; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 184; Şengel, İlâhîler, I, 138; II, 152; III, 24-25, 42-43; IV, 120-121; Töre, İlâhîler, V, 92-93, 104-105, 124-129; VII, 88-89; VIII, 20-21, 89; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Musikisi Tarihi, Ankara, ts. (TRT Müzik Dairesi Başkanlığı Yayını), I, 266-267; Ahmet Hatipoğlu, Besteleriyle Yunus Emre İlâhîleri, Ankara 1993, s. 75;

Nimet Taşkıran, Hasekinin Kitabı, İstanbul 1972, s. 281, 303-305, 374, 377; Gültekin Oransay, “Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 3 (1977), s. 175; Avnî, “Bir Üstâz-ı Fenn-i Mûsikī”, Tercümân-ı Hakīkat, sy. 4046, İstanbul 24 Kânunuevvel 1307 r./5 Kânunusânî 1892; Öztuna, BTMA, I, 281-284.

Nuri Özcan

# HACI GİRAY I

(ö. 871/1466)

Kırım Hanlığı'nın kurucusu.

Cengiz Han'ın oğlu Cuci'nin soyundan gelmekte olup şeceresi tarihçiler tarafından farklı şekillerde kaydedilir. Leh kaynaklarının onu amcası Devlet Berdi ile (Birdi) aynı kişi olarak göstermesi tamamen yanlıştır.

Kırım'ın bağımsızlığı için ilk mücadele Hacı Giray'ın dedesi Taştimur tarafından başlatılmıştı. Taştimur bu mücadelede kısa bir süre için başarılı olup adına para bastırmış ve bağımsızlığını ilân etmişti. Ondan sonra oğulları Gıyâseddin ile Devlet Berdi, Altın Orda'nın başşehri Saray'ı elinde bulunduran ve Altın Orda hanlığını kaybettikten sonra müstakil Kazan Hanlığı'nı kuracak olan Uluğ Muhammed'e karşı bu mücadeleyi sürdürmüşlerdi. Devlet Berdi, 830'da (1426-27) müstakil han sıfatıyla Mısır sultanına bir elçilik heyeti göndererek saltanatını meşrûlaştırıp iktidarını güçlendirmeye çalıştı. Devlet Berdi ve Gıyâseddin, atalarının yaptığı gibi girişilen mücadelelerde başarısızlığa uğrayıp Kırım'dan uzaklaştırıldıkları zaman Litvanya büyük dukasının yanına sığınıyorlardı. Leh kaynakları, Gıyâseddin'in burada dünyaya gelen oğlunun Hacı Giray olduğunu kaydeder. Bu kaynaklara göre Hacı Giray Litvanya'da Troki civarında doğmuştu. Ancak Gülbün-i Hânân gibi yerli kaynaklar, onun babası Gıyâseddin'in içinde büyüdüğü bir Giray kabilesi arasında doğduğunu nakleder ki bu rivayet daha doğru görünmektedir.

Hacı Giray'ın Kırım Hanlığı'nı ne zaman ele geçirdiği kesin olarak bilinmemektedir.

Uluğ Muhammed Han'ın 1428'de Osmanlı Sultanı II. Murad'a yazdığı mektupta Saray'ın 1427'de zaptedildiği belirtilmektedir. Dolayısıyla Hacı Giray'ın, Uluğ Muhammed Han'ın 1428'de Saray'a yerleşmesinden bir veya birkaç yıl sonra Şırın kabilesinin beyi Tekine (Tekene) Mirza'nın yardımı ile Kırım Hanlığı'nı ele geçirdiği tahmin edilmektedir. O sırada

batıya doğru göç edip Kırım civarında yerleşmiş bulunan ve Altın Orda Devleti siyasetinde önemli rol oynayan Şırın, Kongrat ve Barın gibi büyük kabilelerin kendisini desteklemiş olması da mümkün görünmektedir.

Onun Kırım'a hâkim oluşu hakkında başka rivayetler de vardır. Buna göre Uluğ Muhammed ile Urus Han evlâdından Küçük Muhammed arasında devam eden savaşta Uluğ Muhammed'in Kuzey İdil havzasına çekilmesi üzerine Hacı Giray 1420'de Kırım'da hanlığını ilân etmiştir. Küçük Muhammed, Kırım'ı tekrar Altın Orda'ya bağlamak için Hacı Giray üzerine yürümüşse de yenilgiye uğraması üzerine Kırım ve civarı 1429'da Hacı Giray'ın hanlığını resmen tanımıştır. Öte yandan Hacı Giray'ın Litvanya büyük dukası Witold'un yardımı ile 1428'de Kırım'ı ele geçirdiği belirtildiği gibi Polonya Kralı IV. Kasimir'den gördüğü yardımla (Receb 853/Eylül 1449) Kırım'a hâkim olduğu da kaydedilmektedir. Ancak Hacı Giray'ın 1420'de hanlığı ele geçirmiş olması mümkün değildir. Ayrıca 1429'da amcası Devlet Berdi'nin Kırım'da han olarak bulunduğu da bilinmektedir. Hacı Giray adına 845'te (1441) Solhat'ta (Eski Kırım), 847'de (1443) Kırkyer'de para basılması onun hanlığı geç tarihte ele geçirdiğini düşündürmektedir.

Hacı Giray'ın hanlığının ilk yılları, Kırım limanlarını ellerinde tutan Cenevizliler'le mücadele içinde geçti. Önce vassâli olan Mengub Prensi Alexis ile anlaştı. Alexis 1433 yazında Cembalo'yu (Balıklava) aldı; kendisi de Kefe, Kerç ve Akkirman kalelerini hükümranlığı altında sayıp bu liman şehirlerinin gümrük vergilerini alma politikası takip ederek Cenevizliler'e karşı harekete geçti. Cenevizler, bu tehlikeyi atlatmak için Carolo Lomellino kumandasında 6000 kişilik bir orduyu Kırım'a gönderdiler. Carolo, Cembalo'yu geri aldıysa da Hacı Giray'ın üssü Solhat üzerine yürürken uğradığı âni saldırıda 6000 kişilik ordusunun tamamını kaybetti (Zilhicce 837 / Temmuz 1434). Bu başarının ardından Hacı Giray Kefe'yi kuşattı; ancak gerekli ateşli silâhlar, top ve cephaneye sahip olmadığından bir süre sonra kuşatmayı kaldırdı. Buna karşılık deniz ticaretinin, kontrolü altındaki Solhat, Kerç ve Akkerman limanlarından kendi gemileriyle yapılması için gayret gösterdi.

Haziran 1454'te Hacı Giray, Fâtih Sultan Mehmed ile Kefe'yi almak için bir anlaşma yaptı. Elli altmış kadar kadırgadan oluşan Osmanlı donanması

Kefe önlerinde demir atınca Hacı Giray 14 Temmuz 1454'te 7000 atlısıyla şehri karadan kuşattı. Şehir bir süre dayandı. Cenevizliler'in Osmanlılar'a 3000 altın, Hacı Giray'a da 1200 altın vergi ödeme teklifi kabul edilerek kuşatma kaldırıldı. Fakat daha sonra Cenevizliler, yerli Kırım aristokrasisinin de iş birliğiyle Hacı Giray'ı hanlıktan indirip oğlu Haydar'ı (Aydar) hanlığa getirdiler. Ancak Haydar birkaç ay dayanabildi ve Hacı Giray'ın baskısıyla kaçmak zorunda kaldı. Hacı Giray tekrar han oldu ve bundan sonra da Cenevizliler'le hep iyi geçindi.

Litvanya ve Polonya ile iş birliğinde bulunma siyaseti takip eden Hacı Giray, 849'da (1445) Polonya Kralı IV. Kasimir ile ittifak anlaşması yaptı. Öte yandan Hacı Giray ile Saray'daki hanlar arasında daima anlaşmazlık ve düşmanlığın bulunduğu anlaşılmaktadır. Hacı Giray ile Uluğ Muhammed arasındaki münasebetler ise tam olarak bilinmemekle birlikte, Seyyid Ahmed Han ile Hacı Giray arasındaki ilişkiler tamamıyla düşmanca idi. Hacı Giray, sırf kendi istiklâlini muhafaza etmek gayesiyle Moskova knezi III. İvan ile sıkı bir dostluk kurmuş ve Moskova'yı Altın Orda tarafından gelecek herhangi bir tehlikeye karşı korumayı da üstlenmişti. 1465'te Seyyid Ahmed Han, Moskova üzerine bir sefer yapmak için Don nehri boyuna geldiğinde Hacı Giray'ın saldırısına uğradı ve geri çekilmek zorunda kaldı.

Hacı Giray'ın kurmuş olduğu Kırım Hanlığı, Doğu Avrupa ve Karadeniz siyasetinde önemli rol sahibi bir devlet haline geldi. 1465'te Papa II. Paulus, Antakyalı Louis'yi Hacı Giray'a elçi olarak gönderip İmparator III. Frederick idaresinde Osmanlılar'a karşı yapılacak Haçlı seferine onun da katılmasını istedi. Ancak Hacı Giray bunu kabul etmedi. Osmanlı hâkimiyeti döneminde Kırım, Osmanlılar'ın batıya karşı yaptıkları seferlerde önemli bir askerî destek kaynağı olma özelliği kazandı.

1466 yazının sonlarına doğru vefat eden Hacı Giray Bahçesaray'da Salacık mevkiindeki türbesine gömüldü. Arkasında hanlık için mücadele edecek sekiz evlât bıraktı. Onun hanlık merkezlerinden olan Kırkyer'de bir medrese yaptırdığı ve yine Kırım'da mescid ve medreseleri olduğu belirtilmektedir.

Hacı Giray devrinde Kırım, Doğu Avrupa ile yapılan ticarî münasebetlerde

önemli bir yere sahip bulunuyordu. Kırım yarımadasının güneyindeki Ceneviz ticarî kolonilerinde yaşayanlar han tarafından tayin edilen memurlara bağlıydılar ve bu memurlar gümrük vergilerini toplamakla görevliydiler. Kırımlılar hem deniz hem de kara ticaretiyle uğraşıyorlardı. Bu ticaretin içine Moskova, Kazan ve kuzeydeki diğer bölgelerden gelen kürk, balık, bal mumu, hububat ve Uzakdoğu'nun ipeği ve baharatı da dahildi.

## BİBLİYOGRAFYA

Ebülgāzî Bahadır Han, Şecere-i Türk, Kazan 1824, s. 96, 97, 100, 178; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, II, 697-698; Abdülgaffar Kırımî, Umdetü't-tevârih (nşr. Necib Âsım, TTEM ilâvesi), İstanbul 1343, s. 259, 276; Halim Giray, Gülbün-i Hânân, İstanbul 1327, s. 3, 6; V. D. Smirnov, Krimskoe Khanstvo pod Verkhovenstvom Ottomanskoy Porti do Naçala XVIII. Veka, St. Petersburg 1887, I, 218; A. K. Markov, Inventarniy Katalog Musul'manskikh Monet Imperatorskago Ermitaja, St. Petersburg 1896, s. 534; S. Lane-Poole, Düvel-i İslâmiyye (trc. Halil Edhem), İstanbul 1345, s. 367-372; A. A. Vasiliev, The Goths in the Crimea, Cambridge 1936, s. 220; Hasan Ortekin, Kırım Hanlarının Şeceresi, İstanbul 1938, s. 3-10; Akdes Nimet Kurat, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivinde Altın Ordu, Kırım ve Türkistan Hanlarına Ait Yarlık ve Bitikler, İstanbul 1940, s. 62-80; a.mlf., IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, s. 207-211; Zeki Velidî Togan, Umumî Türk Tarihine Giriş (İstanbul 1946), İstanbul 1970, I, 352-355; Muzaffer Ürekli, Kırım Hanlığının Kuruluşu ve Osmanlı Himayesinde Yükselişi: 1441-1569, Ankara 1989, s. 1-14; L. Colli, "Khadji Girey Khan i Ego Politika", Izvestiya Tavr. U Arkh. Komm., sy. 50, Simferopol 1913, s. 113-121; Abdullahoğlu Hasan, "Ceneviz Menbalarına göre XV. Asırda Kırım Hanlığı", AYB, sy. 10 (1932), s. 336, 376; Halil İnalcık, "Hâcî Giray", İA, V/1, s. 25-27; a.mlf., "Giray", EI² (İng.), II, 1112-1114; a.mlf., "Hadjdjı Giray", a.e., III, 43-45.

Ahmet Mutlu

# HACI GİRAY II

(ö. 1100/1689)

Kırım hanı (1683-1684).

1648 yılında doğdu. I. Selâmet Giray'ın torunu ve Kalgay Kırım Giray'ın oğludur. Boyunun kısalığından dolayı halk arasında "üzengisi uzun" lakabı ile anılır.

Kırım Hanı Murad Giray ile kardeş çocuklarıdır. Babasının vefatından sonra I. Selim Giray Han ile birlikte Avusturya savaşlarına katıldı. Gerek bu savaşlarda gerekse II. Viyana kuşatması sırasında cesareti ve atılganlığı ile dikkati çekti. II. Viyana bozgununun ardından Budin'e çekilen Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın yenilgiden sorumlu tuttuğu Kırım Hanı Murad Giray'ı azletmesi üzerine hanlık makamına getirildi (8 Şevval 1094/30 Eylül 1683). Selim Giray'ın oğlu Devlet Giray veliaht (kalgay), Azamet Giray ise ikinci veliaht (nûreddin) oldu.

Sadrazamın çadırında hanlık beratı verilerek Kırım hanı yapılan Hacı Giray'ın hanlığı kabul etmesi, diğer sultanlar ve kabile ileri gelenleri tarafından hoş karşılanmadı. Bunlar bir araya gelerek Hacı Giray'ı tanımamaya karar verdiler. Fakat bir süre sonra Kırım kabile aristokrasisi Murad Giray'ı tutmaktan vazgeçerek Hacı Giray'ın etrafında toplandı. Hacı Giray sadrazamın emriyle ordusundan bir kısmını Azamet Giray kumandasında Essek'te bırakarak Kırım'a hareket etti. Yolda, Leh kralı tarafından Kunicky idaresinde gönderilen ve Akkirman dolaylarına kadar ilerlemiş olan Kazaklar'dan ve Boğdanlılar'dan oluşan kuvvetleri yenilgiye uğratarak kumandanını esir aldı (1684 başları). Bu başarısından dolayı kendisine bir hatt-ı şerif ile hediyeler gönderildi. Ayrıca onun Ukrayna'daki Kazak grupları ile başarılı mücadelelerde bulunduğu devrin kaynaklarında belirtilir (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 101, 104, 170).

Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın idamından sonra (25 Aralık 1683) Hacı Giray mevkiini daha fazla koruyamadı. Hanların ihsanlarına ve özellikle

Murad Giray ile Selim Giray'ın devamlı lutuflarına alışmış olan Kırım'ın ileri gelen idareci ve zümreleri Hacı Giray Han'ın bu durumu dikkate almaması yüzünden onun aleyhine döndüler. Halk üzerinde büyük tesiri olan mirzalar ve sultanlar da Hacı Giray'ı paraya düşkün olmakla itham etmeye başladılar. Geliri çok bazı yerleri satın alması ve özellikle eskiden beri Karaçi beylerine ait gelirlere el koyması huzursuzluğu arttırdı. Leh kralının ordusuna karşı kazandığı zaferi müjdelemek üzere İstanbul'a gönderdiği veziri Bahadır Ağa da Hacı Giray'ın aleyhine dönünce bu hoşnutsuzluktan faydalanmak isteyen Selim Giray taraftarları harekete geçtiler.

Murad Giray'dan önce hanlık yapmış olan Selim Giray'ın oğulları kalgay Devlet Giray ile Azamet Giray da babaları Selim Giray lehinde gizli faaliyette bulunmaktan çekinmediler. Hassa kuvvetleriyle kapıkulu ve sekban askerini kendi taraflarına çekmeyi başardılar. Kırım kabile reisleri Akkaya denilen yerde toplanıp isyan edince Devlet Giray ile vezir Bahadır Ağa oraya gittiler. Âsiler Bahçesaray'a saldırarak hanın hazinesini ve mallarını yağmaladılar. Hacı Giray isyanı bastıramayacağını anlayınca saraydan kaçıp Mangub Kalesi'ne çekildi. Âsiler onu burada kuşattılar. Bâbıâli'ye bir mektup yazarak Hacı Giray'dan memnun olmadıklarını ve Selim Giray'ın han olmasını istediklerini bildirdiler.

İstanbul'da yeni sadrazam Kara İbrâhim Paşa, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın bütün taraftarları gibi Hacı Giray'ı da hanlıktan uzaklaştırmak için fırsat kolluyordu. Bundan dolayı âsilerin isteklerini destekleyerek padişaha Hacı Giray'ı azlettirdi (Haziran 1684) ve Selim Giray ikinci defa Kırım hanlığına getirildi. Hacı Giray, Mangub Kalesi'ne gönderilen bir kapıcıbaşı tarafından alınarak Rodos'a götürüldü. Dokuz aylık Kırım hanlığı böylece sona eren Hacı Giray Haziran 1689'da Rodos'ta vefat etti ve buraya defnedildi.

## BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Giray Tarihi, Wien Nationalbibliothek, H.O. nr. 1080; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 101, 104, 170, 175; Silâhdar, Târih, II, 98-100; Râşid, Târih, I, 423; Seyyid Mehmed Rızâ, es-Seb‘u’s-seyyâr fî ahbâri’l-mülûki’t-Tâtâr (nşr. Kâzım Bek), Kazan 1248; Abdülgaffar Kırımî, Umdetü’t-tevârîh (nşr. Necib Âsım, TTEM ilâvesi), İstanbul 1343; Halim Giray, Gülbün-i Hânân, İstanbul 1287, s. 123-124; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 21-22; Halil İnalcık, “Hâcî-Giray II”, İA, V/1, s. 27-28; a.mlf., “Hacı Giray II”, TA, XVIII, 279.

Halil İnalcık

# HACI HALİFE

(bk. KÂTİB ÇELEBİ).

# HACI HALİFE, Şeyh

(ö. 894/1489)

Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden.

Aslen Kastamonulu bir aileye mensuptur. Ailesinin veya kendisinin Bursa'ya ne zaman gelip yerleştiği bilinmemektedir. İyi bir tahsil gördükten sonra Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden Abdüllatîf el-Kudsî'nin halifesi Tâceddin İbrâhim Karamânî'ye intisap ederek sülûkünü tamamladı ve icâzet aldı. Şeyhinin vefatı üzerine (872/1467) onun halifesi ve Zeyniyye tekkesi seccade-nişini sıfatıyla faaliyet gösterdi. Çok sayıdaki müridi arasında Alâeddin Fenârî, Dimetoka kadısı Şücâ' Çelebi, Rüstem Halife, Şeyh Kara Ali, Halim Çelebi ve İbrâhim Paşa gibi bazı âlim ve devlet adamlarını saymak mümkündür. Bursa Zeyniyye tekkesinin aynı zamanda Hacı Halife Zâviyesi olarak da tanınması onun bu tarikattaki önemini gösterir.

Babası ile birlikte Hacı Halife'nin sohbetinde bulunan Lâmiî Çelebi onu alçak gönüllü, güler yüzlü, cömert, ilim ve mârifet ehli bir kişi olarak tanıtır (Nefehât Tercümesi, s. 556).

Hacı Halife mutedil bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Tarikatta güzel sonucun iyi bir başlangıca bağlı bulunduğuna, ilk adımını ciddi ve samimi bir şekilde atan tâlibin sonunun iyi olacağına inanır. Şeyhlerinin kerâmet sahibi olduğuna inanmayı müridler için şart koşmaz; onların şeriat çerçevesinde Hakk'ın yolunu tuttuklarına inanmalarını yeterli görür. Aşırı zühd hayatına taraftar olmayan Hacı Halife'ye göre sâlikin gayesine ulaşabilmesi için her şeyi ile Allah'a yönelmesi gerekir.

Bursa Kadısı Kadızâde'nin kader ve cebir konusundaki sorusuna verdiği cevap onun bu mesele hakkındaki görüşlerini yansıtması bakımından önemlidir. Hacı Halife, cebri tahkik ehlinin ve mukallidin cebri olmak üzere ikiye ayırır. Tahkik ehli emredileni yapma, yasaklananı terketme esasına sarıldıktan sonra iradesini bırakarak her işini Allah'a havale eder. Mukallid

ise tam aksine dinî emir ve yasaklar hususunda iradesini terkettikten sonra her işi nefsin arzusuna havale ederek keyfine göre hareket eder ve kendini mâzur gösterir ki bu küfürdür (Taşköprizâde, s. 243).

Lâmiî Çelebi, Hacı Halife'nin dervişlerinden birinin onun sözlerini derlediğini söylüyorsa da eser hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

Zeyniyye tarikatı silsilesinde önemli bir yeri bulunan Hacı Halife'nin kabri Bursa Zeynîler Mezarlığı'ndadır. Vefatından sonra müridlerinden Bolulu Çelebi ile Safiyyüddin Mustafa halifeleri sıfatıyla Hacı Halife Zâviyesi'nde irşad faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

## BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 240-244; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 245-258; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 556, 558; Süleyman Köstendilî, Bahrü'l-velâye, Berlin Staatsbibliothek, nr. 1683, vr. 120b; Mehmed b. Sa'dî Zeynî, Bursa Vefeyâtı, Edirne Selimiye Ktp., nr. 2126, vr. 8b; Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler I, İstanbul 1990, s. 108-109.

Mehmet Akkuş

# HACI HALİL AĞA CAMİİ

İzmir'e bağlı Kemalpaşa ilçesinde XIX. yüzyıl sonunda yapılmış camii.

Eski adı Nif olan Kemalpaşa ilçesinin güneydoğusunda, eski Turgutlu yolunun 4 km. kadar güneyinde bulunan Yukarı Kızılca köyündedir. Camiye göre normal olmayan bir biçimde ana binaya bitişik minareden anlaşıldığına göre aynı yerde evvelce daha eski bir cami bulunuyordu. İzmîrî mahlaslı bir şairin düzenlediği, cümle kapısı üstündeki dört beyitlik kitâbesinde, "Kasr-ı âlî cennet içre işbu karye ehline / Vere Hak hem Tâlib isminde olan mi'mârına / Söyle İzmîrî mücevher târîhin dört zamm ile / Hoş yapıldı câmi-i zîbâ çalış ihyâsına, 1311" denilerek caminin Tâlib adında bir ustanın eseri olduğu ve inşaatın 1311'de (1893-94) gerçekleştiği belirtilir. Tâlib adındaki bu ustanın ayrıca Kemalpaşa merkezindeki Çarşı Camii'ni 1307'de (1889-90), aynı çevrede Parsa'daki (Bağyurdu) Çarşı Camii'ni de 1322'de (1904-1905) inşa ettiği Rahmi Hüseyin Ünal tarafından tesbit edilmiştir.

Yakın tarihlerde pek başarılı sayılamayacak bir tamir gören cami, dikdörtgen biçiminde bir plana sahip olup yüksekçe bir bodrum üstünde bulunmaktadır. Bu sebeple son cemaat yerine iki tarafındaki merdivenlerden çıkılır. Cepheleri sadece köşelerde muntazam işlenmiş taşlardan, esas yüzeyler ise aralarda tuğla ve kiremit kırıkları olan moloz taşlardan örülmüştür. Dış mimarisi bakımından âhenkli ve gösterişli bir ifadeye sahip değildir. Her cephede açılmış pencereler iki sıra halinde olup yarım yuvarlak kemerlidir. Ayrıca dış duvarlarda binanın inşası için kurulan iskelelerin delikleri görülmektedir.

Son cemaat yeri, ortadakilerden daha dar olmak üzere beş bölümlüdür. Bunlardan dördü manastır tonozu ile, ortadaki aynalı tonozla örtülüdür. Üstü kiremit kaplı bir çatıya sahip olduğu için bu tonozlar dıştan belirli değildir; iç yüzeyleri de sıvandığından kullanılan malzemelerin cinsi tesbit edilememektedir. Harime girişi sağlayan kapının kemeri üstünde sekiz kartuş içine işlenmiş kitâbe bulunur. Bunun ortasında oval bir çerçeve içinde, örneği çok az görülen padişah tuğrası biçiminde istiflenmiş bir hadis

yazılıdır. Köşesinde de caminin yapım tarihi olan “1311” yer alır.

Dikdörtgen biçimindeki ana mekânın bütün iç aksamı ve örtü sistemi ahşaptır. Ancak burada bir köy camisi için oldukça iddialı bir plan düzeni uygulanmıştır ki Hacı Halil Ağa Camii’ni dikkat çekici yapan da bu özelliğidir. Harimin mihrap önündeki bölümü âdeta kare bir maksûre gibi altı direkle ayrılmıştır. Dışları sıvalı ve boyalı olan bu direkler, kemerler ve gergi demirleriyle ana duvarlara bağlanmıştır. Desteklerin korint üslûbundaki başlıkları alçıdandır ve yaldızla boyanmıştır.

Ortadaki büyük bölüm, sekiz köşeli bir kasnağa sahip bir kubbe ile binanın kitlesine hâkimdir. İki yanlarda üçgen kubbeli bölümlerle harimin geri kalan kısmı örtülmüştür. Ayrıca ortadaki büyük kubbeli bölümle son cemaat yeri arasında oval kubbeli üç bölüm oluşmuştur. Bu kısmın içinde bir galeri halinde kadınlar mahfeli bulunmaktadır.

İki yanında birer sütunla çerçevelenen mihrap, taç kısmındaki bütün süs unsurları antik sanatlardan alınan motiflerle alçıdan yapılmıştır. Bunun benzeri mihraplar İzmir’de Başdurak, Kemeraltı camilerinde görüldüğü gibi aynı mimarın yaptığı Kemalpaşa ve Bağyurdu Çarşı camilerinden de bulunmaktadr. Caminin içinde ve son cemaat yeri kubbelerinde, XIX. yüzyılda çok yaygın olan Türk sanat geleneğine yabancı üslûpta kalem işi nakışlar göze çarpar.

Her ne kadar örtü sistemi ahşaptan ise de Hacı Halil Ağa Camii planı bakımından dikkat çekicidir. Bu planın en uzak bir ön örneği (prototipi), bir dereceye kadar Edirne’deki 1445’te yapılan Üç Şerefeli Cami sayılabilirse de İzmir’deki Hisar Camii en yakın benzeridir. XIX. yüzyılda değişikliğe uğradığı bilinen Hisar Camii, Halil Ağa Camii’ni inşa eden mimara ilham kaynağı olmuştur. Böylece bu cami, Osmanlı mimarlık tarihinin son safhasında bir yapı tipinin en geç örneğini teşkil eder.

Caminin kıble duvarına bitişik olan minaresinin her yüzü kör kemerli sekizgen kaidesi, aynı yerde inşa edilmiş bulunan daha eski bir ibadet mahalline ait olmalıdır. Yuvarlak gövdeye geçişin organik bir biçimde olmayışı bu tahmini destekler.

# BİBLİYOGRAFYA

Rahmi Hüseyin Ünal, “Yukarı Kızılca Köyü, Halil Ağa Camii”, Ege Üniversitesi-Sanat Tarihi Dergisi, VII, İzmir 1994, s. 211-215, lv. LXII-LXIX.

Semavi Eyice

# HACI HALİL PAŞA MEDRESESİ

Amasya'nın Gümüşhacıköy ilçesine bağlı Gümüş bucağında XV. yüzyıl başlarına ait medrese.

Halîliye Medresesi olarak da anılan eser, 816-818 (1413-1415) yılları arasında Beylerbeyi Hacı Halil Paşa tarafından inşa ettirilmiştir. Amasyalı Kutlubeyzâdeler ailesinden Kadı Ahmed'in oğlu olan Halil Paşa'nın 806'da (1403-1404) Çelebi Sultan Mehmed tarafından kasabadaki gümüş madeni eminliğine tayin edildiği, medreseyi yaptırmaya başladığı, 816 (1413) yılında da beylerbeyi pâyesini aldığı bilinmektedir. Hacı Halil Paşa'nın medresesi için düzenlediği vakfiyenin aslı zamanımıza intikal etmemiş, ancak Şâban 1072 (Nisan 1662) tarihli bir mahkeme ilâmında, medresenin giderleri için Gümüş ve İskilip civarında birtakım arazilerin vakfedildiği belirtilmiştir.

Muhtemelen bir deprem sonucunda medresenin avlusunu örten kubbe çökmüş, avlu ahşap direkli revaklarla kuşatılmıştır. Revakların mimari özellikleri bu tâdilâtın XVIII. yüzyıldan geriye gidemeyeceğini göstermektedir. Osmanlı

döneminin sonlarında asıl fonksiyonunu kaybederek tekke gibi kullanıldığı anlaşılan medresenin avlusunda, Cumhuriyet döneminde bu yapıda ikamet ettiği ve irşad faaliyetlerini yürüttüğü bilinen, "Garip Hâfız" lakaplı Erzurumlu Gülzâde Şeyh İbrâhim Hakkı (Gül) Efendi'nin (ö. 1976) kabri bulunmaktadır. Günümüzde onarıma muhtaç durumda bulunan medrese bu sebeple daha ziyade bir ziyaretgâh niteliği kazanmıştır.

Kareye yakın dikdörtgen bir alanı (yaklaşık 25 × 21 m.) kaplayan medrese, Türk İslâm mimarisinde "kapalı avlulu medreseler" veya "avlusu kubbeli medreseler" olarak adlandırılan tiptedir. Ortasındaki kare planlı (12,60 × 12,60 m.) ve kubbeli avlunun merkezinde dik açı ile kesişen iki eksene göre simetrik biçimde tasarlanmıştır. Doğu-batı doğrultusunda uzanan eksenin doğu ucuna dikdörtgen planlı giriş eyvanı, batı ucuna kare planlı ve kubbeli yazlık dershane eyvanı, kuzey-güney ekseninin uçlarına ise birinin kışlık

dershane, diğerinin müderris odası olması muhtemel avluya kapalı, kare planlı ve kubbeli iki birim karşılıklı olarak yerleştirilmiştir. İki eyvanla bu iki birim arasında kalan “L” biçimindeki dört kanada üçerden toplam on iki adet kare planlı (3 × 3 m.) ve kubbeli öğrenci hücresi konmuştur. Dershane eyvanı ile kuzey ve güneyde yer alan iki kapalı mekân aynı boyutlarda olup (4,25 × 4,25 m.) yapının cephelerinden 1 m. kadar çıkıntı teşkil etmekte, böylece medresenin planında gözlenen ve dört eyvanlı Selçuklu medreselerinden geliştirilmiş olan şema cephelere de yansıtılmış olmaktadır.

Medrese girişinin bulunduğu doğu cephesiyle batı cephesi tuğla kasetli, kuzey ve güney cepheleri ise seyrek tuğla hatıllı moloz taşlarla örülmüştür. Yapının köşelerinde, girişte ve çıkıntıların eksenlerinde yer alan kitâbeli pencerelerde almaşık örgüden kesme taş örgüye geçilmekte, avluya bakan cephelerde ise iri bloklar halinde kesilmiş kum taşının kullanılmış olduğu gözlenmektedir. Avluyu ve avlunun çevresindeki mekânları örten kubbeler tuğla örgülüdür.

Basık kemerli giriş, biri kapının kemerine ve sövelerine teğet olan iki adet dikdörtgen göçertme ile çerçevelenmiştir. Kemerin üzerine, medresenin Hacı Halil Paşa tarafından 816 (1413) yılında yaptırıldığını gösteren Arapça mensur bir kitâbe yerleştirilmiş, ayrıca sövelere de bâniyi hayırla yâdeden dualar içeren Türkçe mısralar konmuştur. Gerek yer yer kırık olduğu için bütünüyle okunamayan bu kitâbelerde, gerekse medresede mevcut diğer kitâbelerde yapının mimarisi gibi henüz Selçuklu etkisinden kurtulamamış, oldukça bozuk bir sülüsün kullanılması dikkat çekicidir. Diğer taraftan bazı kitâbelerde Türkçe’ye yer verilmiş olması XV. yüzyıl başları için istisnaî bir durumdur.

Kuzey, batı ve doğu cephelerindeki çıkıntıların ortalarında yer alan dikdörtgen pencereler kaval silmeli çerçeveler içine alınmış ve sivri hafifletme kemerleriyle taçlandırılmıştır. Boyutları ve tasarımları ile birbirlerinin eşi olan her üç pencere de kitâbelerle donatılmış, batıdaki pencerede kemerin kilit taşı bir palmetle, güneydeki ise küçük bir kabara ile süslenmiştir. Muhtemelen medrese ile aynı zamanda yapılmış olan ahşap parmaklıkların görüldüğü kuzey penceresinin kemer aynasında yer alan Türkçe mensur kitâbede inşaatın 818 (1415) yılında bitirildiği belirtilmekte,

bâninin adı Hacı Paşa olarak zikredilmekte, ayrıca yapının inşaatında adları açıklanmayan bir kadı ile bir mimarın hizmet ettiği ifade edilmektedir. Söve başlığında da Hacı Halil Paşa'ya hayır dualar içeren iki mısra yer almıştır. Söve başlığı yenilenmiş olan batı penceresinin kemer aynasındaki harap kitâbede bâni için yapılmış Arapça bir dua görülür. Güney cephesindeki pencerenin kemer aynası ile söve başlığında da yine Halil Paşa'ya hayırlar dileyen Türkçe mısralar bulunmaktadır.

Girişi takip eden eyvan, sivri kemerli bir nişin içine alınmış olan bir basık kemerle avluya açılır. Avluya girildiğinde sağda (kuzey) bulunan büyük odanın dikdörtgen açıklıklı kapısı, kaval silmelerin meydana getirdiği iki dikdörtgen çerçeve içine alınmış, sivri bir hafifletme kemeriyle donatılmış ve tuğla örgülü yüksek bir sivri kemerle taçlandırılmıştır. Tuğla kemerin aynasında, sepet örgüsü şeklinde düzenlenmiş tuğlalarla bunların arasındaki kareleri dolduran küçük kesme taşların oluşturduğu ilginç bir doku dikkati çeker. Hafifletme kemerinin aynasında ve söve başlığında Arapça dualar okunabilmektedir. Avlunun solunda yer alan büyük odanın kapısı da bu kapı ile aynı biçimde tasarlanmış, ancak burada yalnızca kemer aynasında bir hadis metnine yer verilmiş, söve başlığı kırık çizgilerin sınırladığı kaz ayağı motifleriyle bezenmiştir. Batıdaki dershane eyvanının avluya açılan sivri kemeri testere dişi biçiminde bir silme ile zenginleştirilmiştir.

Ocaklarla donatılmış olan talebe hücreleri sonradan genişletildikleri anlaşılan, dikdörtgen açıklıklı birer mazgal pencereden çok az ışık almaktadır. Dershane eyvanına komşu olan iki oda dışında diğerlerinin avluya açılan kapıları dikdörtgen olup basit ahşap pervazlarla çerçevelenmiştir. Eyvana komşu olanların kapıları ise geçmeli taşlarla örülmüş basık kemerlere sahiptir. Kapıyı kuşatan dikdörtgen silme çerçevelerle bu kemerler arasında içleri, üç yönde gelişen çizgilerin kestiği altıgenlerle dolgulanmış dikdörtgen bezeme panoları yer almaktadır.

Avluyu örten, günümüze ulaşmamış kubbenin 12,50 m. çapında olduğu anlaşılmaktadır. Kubbeye geçişi sağlayan tromplar muhdes revağın arkasında görülebilir. Üçgen biçiminde küçük taş konsollara oturan tuğla sivri kemerlere sahip olan bu tromların içleri, tuğla üzerine alçı uygulanması ile oluşturulan farklı

dolgularla zenginleştirilmiştir. Güneydoğu ve kuzeydoğu köşelerinde bulunanlarda ise iki sıra halinde düzenlenmiş prizmatik üçgenler görülür. Kuzeybatı trompunda bir sıra prizmatik üçgenden sonra bir baklava kuşağı uzanmakta, güney-batıdakinde yine bir sıra prizmatik üçgeni trompun merkezinden dağılan prizmatik ışınlar takip etmektedir. Günümüzde avluyu kuşatan revak, her yönde üçer tane olmak üzere toplam on iki adet sivri kemerden oluşur. Ahşap tavanla örtülü revak, basit kare tablaları olan daire kesitli ahşap direklere oturmakta ve kısa bir saçakla son bulmaktadır.

Hacı Halil Paşa Medresesi, Bursa'da 740 (1339-40) yıllarına tarihlenen Lala Şâhin Paşa Medresesi ile birlikte, kökeni Horasan yöresinin kadîm ev tasarımına dayanan ve Türk İslâm mimarisinde Osmanlı dönemine kadar yaygın biçimde kullanılmış olan kapalı avlulu ve dört eyvanlı medrese şemasının Osmanlı mimarisinde tesbit edilebilen iki örneğinden birini oluşturur. Osmanlı mimari geleneği başından beri, Anadolu Selçuklu döneminde en başarılı örneklerine şahit olunan bu medrese şemasına pek itibar etmemiş, muhtemelen avluyu genişleterek çevresine daha fazla öğrenci odası yerleştirmeye imkân verdiği için açık avlulu ve revaklı medreseleri tercih etmiştir. Bu bakımdan Hacı Halil Paşa Medresesi, Selçuklu geleneğinin, Osmanlı mimarisinin henüz olgunlaşma sürecini tamamlamamış olduğu ve hâlâ birtakım arayışlar içinde bulunduğu erken dönemi içindeki bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Bu medresenin bazı plan özelliklerini Merzifon'da Çelebi Sultan Mehmed'in aynı yıllarda (1414-1417) yaptırdığı medresede de görmek mümkündür. Her ne kadar bu yapıda artık kubbeli avlu yerini açık avluya terketmişse de Hacı Halil Paşa Medresesi'nin de aynı ekole bağlı bir mimar tarafından tasarlanmış olması muhtemeldir. Bu arada Hacı Halil Paşa Medresesi'nin küçük boyutlu, süslemesiz ve gösterişsiz girişi tasarımına hâkim olan Selçuklu geleneğiyle çelişmekte, esasen yapının dış cephelerinden çok avlu cephelerine özen gösterilmesi şaşırtıcı olmaktadır. Diğer taraftan, Menteşeoğulları'nın önemli mimari eserlerinden Söke'nin Balat köyündeki 1404 tarihli İlyas Bey Camii'nde görülen kaz ayağı motifleri ve çizgilerin kestiği altıgenlerle dolgulu dikdörtgen bezeme panolarının on yıl kadar sonra hemen aynen Hacı Halil Paşa Medresesi'nde kullanılmış olması, bir tesadüften veya etkileşimden öteye aynı taşçı ustalarının her iki yapıda da çalışmış olabileceğini düşündürmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Amasya Tarihi, I, 292; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi II, s. 171-178; Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 291-293; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 111; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisinde Süsleme I: Erken Devir (1300-1453), İstanbul 1979, s. 566-569; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 238; a.mlf., Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 33.

M. Baha Tanman

# HACI HAMZA BEY MESCİDİ ve TÜRBESİ

İznik'te XIV. yüzyılda yapılmış ilk Osmanlı eserlerinden biri.

İznik'in merkezinde Ayasofya'nın karşısında, Lefkekapısı'na giden ana caddenin kenarında bulunuyordu. Evvelce kapısı üstünde yer alan dört satırlık kitâbesinde bu eserin 746 (1345-46) yılında Hacı Hamza b. Erdemşah tarafından vakfedildiği kaydedilmişti. Kitâbeyi ilk yayımlayan Franz Taeschner, kurucunun babasının adını Ardumşah (Ardunşah) olarak okuyup kelime üzerinde geniş açıklamalar yapmıştır. Aynı konuda çalışan Memduh Turgut Koyunluoğlu ile Ekrem Hakkı Ayverdi ise kelimeyi Erdemşah olarak okumuşlardır. Mescid girişinin 8-10 m. kadar uzağında bânisinin türbesi vardı. Bunun kitâbesinden, Hacı Hamza b. Erdemşah'ın mescidin tamamlanışından az sonra vefat ederek 750 (1349-50) yılında bitirilen bu türbeye defnedildiği öğreniliyordu.

Hacı Hamza Bey Mescidi, Osmanlı mimarisinin Osmanlı Beyliği'nin ilk merkezi olan İznik'te meydana getirdiği ilk eserlerden olduğu için özel bir değer ve öneme sahipti. İstiklâl Savaşı sırasında bu tarihî kasabanın Türk ve Yunan kuvvetleri arasında birkaç defa el değiştirmesi, yakılması ve Türk eserlerinin Yunanlılar tarafından tahrip edilmesi felâketini bu binalar fazla zarar görmeden atlatmıştı. Nitekim Taeschner, 1927'de İznik'te yaptığı incelemeler sırasında mescid ve türbeyi görmüş, kitâbelerini de 1932'de yayımlamıştı. Fakat İznik Belediyesi, şehrin hemen her tarafı boş arsa halinde iken bu tarihî eseri 1930'lu yıllarda bütünüyle yıktırmıştır. Koyunluoğlu'nun yazdığına göre 1935'li yıllarda Hacı Hamza Bey Mescidi ve Türbesi'nin artık hiçbir izi kalmamıştı.

Türbe kitâbesinde bu yapının mimarının Hacı Ali adında bir usta olduğu bildirilmişti. Mescidin de aynı mimar tarafından inşa edildiğine ihtimal verilir. Hacı Hamza Bey Mescidi'ne dair bilgiler 1935'lerde K. Otto-Dorn tarafından yeniden derlenmiştir. Böylece bu tarihî eser, birçok benzeri gibi geçmişin karanlıkları içinde bütünüyle kaybolup gitmemiştir.

Koyunluoğlu’nun ve ondan naklen Ayverdi’nin mescid ve türbenin 1924’te yıktırıldığını yazmaları yanlıştır. Çünkü Taeschner bu eseri sağlam bir halde görebilmiş, hatta makalesinde mimarisini bir dereceye kadar tarif etmiştir.

Hacı Hamza Bey Mescidi’nin aslında bir Bizans kilisesi olduğu yolundaki halk söylentisine inanmak zordur. Taeschner’in tarifi ve Otto-Dorn’un tesbit ettiği duvar kalıntıları bu küçük mescidde hiçbir Bizans izine işaret etmez. Mihrap nişinin girişin karşısında ve esas eksen üzerinde değil yan duvarda oluşu da bu hususta bir dayanak sayılmaz. Nitekim İznik’te Nilüfer Hatun İmareti’nin namaz mekânındaki mihrap da yan duvardadır.

Taeschner’in tarifine göre mescid, erken Osmanlı yapı sanatı için tipik olan taş dizileriyle inşa edilmişti. Girişindeki (veya son cemaat yeri) duvarlar muntazam bir taş işçiliği gösteriyordu. Duvarlarda çok sayıda eski dönemlerden kalma işlenmiş taş devşirme malzeme olarak kullanılmıştı. Taeschner mescid kapalı olduğundan içine girememiş, yalnız batı cephesindeki pencerelerin nisbeten yeni olduğunu belirtmiştir. Kiremit kaplı kubbenin ne dereceye kadar eski olduğu hususunda ise bir fikri olmadığını belirtir.

1930’lu yıllarda henüz görülebilen kalıntılardan anlaşıldığı kadarı ile mescid kare planlı olup girişinde iki yanı duvarlarla kapalı bir son cemaat yeri vardı. Eski bir

fotoğrafta bu bölümün dışarıya geniş bir kemerle eyvan biçiminde açıldığı görülür. Minaresi son cemaat yerinin sol duvarına bitişikti. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki Yıldız Sarayı albümlerinden birinde (nr. 90.761), testere dişi şeklinde tuğladan çıkmalı şerefesi olan şaşılacak derecede bodur minare görülmektedir. 1300 (1882) yılına doğru çekildiği tahmin edilen bu fotoğraftan sonra minare yıkılmıştır. Nitekim Otto-Dorn’un yayımladığı eski bir resimde de minare yalnız temelleri kalmış bir yıkıntı halinde görülmektedir.

Harim kısmına geçit veren kapının üstünde, herhalde Antik döneme veya Bizans çağına ait tepesi kemerli bir mermer üzerine sülüs hatla yazılmış, günümüzde İznik Müzesi’nde korunan dört satırlık kitâbesi bulunuyordu. Son cemaat yerinin üstü kiremit kaplı, çift meyilli bir çatı ile örtülmüştü.

Hacı Hamza Bey Mescidi'nin harim kısmı hakkında yeterli bilgi yoktur. Ancak iki eski fotoğraf bu bölümü örten kubbenin biçimini belli eder. Türk mimarisinde görülmeyen bir şekilde bu kubbe kasnaksız olarak harimin üstünü kapatır. Taeschner de bunun orijinal olup olmadığı hususunda şüpheye düşmüştür. 1882'ye doğru çekilen fotoğraftan sonra, kiremit örtülü olan kubbenin kabuğu üzerinde dört pencere açılmış olduğu görülür. Mescid, buradaki cadde ve yaya kaldırımının yapılması sırasında zeminden oldukça aşağıda kaldığı için halk tarafından Çukur Cami olarak adlandırılmıştı.

Mescidin yakınında Hamza b. Erdemşah'a ait türbenin sülüs hatla üç satır halinde yazılmış, günümüzde İznik Müzesi'nde bulunan Arapça kitâbesinden bânisinin devrin ileri gelenlerinden olduğu ve inşa tarihi dışında bir bilgi elde edilememektedir. Türbe, eski bir fotoğrafta pek azı görülebildiği kadarı ile Selçuklu kümbetleri gibi üstü taştan sivri bir külâhla örtülü bir yapı idi. Kare bir planı olan ve belki de açık türbe şeklinde dört cephesi açık bulunan türbenin giriş kısmında, Taeschner'in İlkçağ'a ait devşirme malzeme olduğunu zannettiği söveler kullanılmıştı.

İznik'te bundan başka aynı hayratın evkafından olduğu söylenen büyük bir çifte hamam vardır (bk. HACI HAMZA HAMAMI).

Taeschner, türbe ile mescid arasında eski bir çeşme ile çok sayıda mezar taşı tesbit etmiştir. Makalesinde bildirdiğine göre bu kabirlerden ikisi Hacı Hamza'nın torunları Sinan b. Ahmed ile (Cemâziyelâhir 793/Mayıs 1391) Hatice'ye (Cemâziyelâhir 805/Ocak 1403) aittir. Ayrıca kırık ve eksik bir şâhidede, 821'de (1418) vefat eden Şeyh Kutbüddin b. Mehmed adını veren bir kitâbe görülmüştür.

## BİBLİYOGRAFYA

A. Memduh Turgut Koyunluoğlu, İznik ve Bursa Tarihi, Bursa 1937, s. 161-162; K. Otto-Dorn, Das Islamische Iznik, Berlin 1941, s. 18-20, plan 6,

lv. V/3 (kitâbe), VI/1, 2 (genel); Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 162-163 (mescid), rs. 219-221 (kitâbesiyle), s. 179 (türbe); a.mlf., “Orhan Gazî Devrinde Mi‘mârî”, AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, I, Ankara 1956, s. 121-122, rs. 12-15; Semavi Eyice, İznik: Tarihçesi ve Eski Eserleri, İstanbul 1988, s. 35; F. Taeschner, “Beiträge zur frühosmanischen Epigraphik und Archäologie, Die Baugruppe Hamza Beg in Iznik und ihre Inschriften, die ältesten sicher datierbaren Baudenkmäler der Osmanen”, Isl., XX/2 (1932), s. 109-116.

Semavi Eyice

# HACI HAMZA HAMAMI

İznik’te XV veya XVI. yüzyılda yapılmış çifte hamam.

Şehrin içinde Ayasofya ile Mahmud Çelebi camileri arasında kalan alanda bulunmaktadır. Üzerinde bir kitâbe olmadığından hangi tarihte ve kimin tarafından yaptırıldığı bilinmemekle beraber öteden beri İznik’te ilk Türk eseri olan Hacı Hamza Bey Mescidi evkafından olduğu ileri sürülerek böylece adlandırılmıştır. Bu kasabada I. Murad’ın yaptırdığı bir hamam daha vardı. Bazı araştırmacılar, İstanbul kapısına giden ana caddenin sol tarafında mevcut, planı çıkarılamaz durumdaki kalıntının Murad Hüdâvendigâr’ın hamamına ait olduğunu ileri sürerler. Bir kısmı ise Hacı Hamza Hamamı’nın gerçekte Murad Hüdâvendigâr Hamamı olduğu görüşündedir. Ancak İstanbul kapısına giden yolun kenarında bulunan ve K. Otto-Dorn tarafından bir tekke sanılarak böylece tanıtılan çifte kubbeli büyük binanın bir hamam olduğu tarafımızdan tesbit edilerek tam planı çizilmiş ve bunun kaynaklarda adı geçen Büyük Hamam olduğu ortaya konulmuştur. Bu durumda Hacı Hamza Hamamı’nın tarih içindeki yeri tam olarak aydınlığa çıkmamıştır. Evliya Çelebi, 1058’de (1648) uğradığı İznik’te iki çifte hamamın olduğunu bildirir. Bütün Osmanlı dönemi boyunca çalışan bu hamam, 1930’lardan sonra Vakıflar İdaresi tarafından belediyeye satılmış, belediye bir süre burasını depo olarak kullanmış, daha sonra tekrar işletilmeye başlanmıştır. Ancak 1987’de hamamın, dış yüzeyleri süslemeli mermer kurnaları yerlerinden söküldüğü gibi içinde de tarihî değerine uymayan müdahaleler yapılmıştır.

Hacı Hamza Hamamı’nın önce erkekler bölümünün yapıldığı, bir süre sonra da kadınlara mahsus kısmın ilâve edildiği A. Saim Ülgen tarafından ileri sürülmüştür. Duvar örgüsünde belirli bir ekleme izi tesbit edilmedikçe böyle bir var sayımı kabul etmeye imkân yoktur. Ülgen’in, erkekler bölümüne nisbetle kadınlar kısmının daha küçük oluşunu gerekçe olarak göstermesi de yeteri kadar inandırıcı değildir. Pek çok çifte hamamda kadınlar kısmının daha küçük ölçülerde yapıldığı bilinmektedir.

Hamamın erkekler kısmının girişi yan cephede olan kare planlı bir soyunma yeri (camekân) vardır. Bunun ortasında fıskıyeli bir şadırvan bulunur. Yaklaşık çapı 9,50 metreye yakın bir kubbe ile örtülü olan bu büyük mekân, iki cephesindeki üç pencereden ve kubbe tepesindeki aydınlık fenerinden ışık alır. Kare mekândan kubbeye geçiş, köşelerde içleri dilimli tromplarla sağlanmıştır. Trompların başlangıçlarında ise mukarnaslı pandantifler vardır. Dar bir kapı ile geçilen ılıklık, birçok hamamın aksine bir kemerle ayrılmış gösterişsiz iki küçük bölümden ibarettir. Burada solda iki göz halinde bir çift helâ olup bunlar dışarıya çıkıntı teşkil eder. K. Otto-Dorn'un kitabındaki planda bu elemanlar ve bu çıkıntı gösterilmemiştir. Hamamın sıcaklık kısmı, Türk mimarisinde çok eski bir geleneğe dayanan dört eyvanlı tiptedir. Dört eyvanın köşelerinde her biri kubbe ile örtülü halvet hücreleri vardır. Bu kısmın alçak kubbesi de aydınlık fenerlidir.

Cephesi erkekler kısmından 5 m. kadar geride bulunan kadınlar kısmının kare planlı soyunma yerinin üstü yanındakine nisbetle biraz daha küçük bir kubbe ile örtülmüştür. Ilıklık tek kubbeli çok küçük bir mekândan ibarettir. Bu bölümle erkekler duvarı arasında kalan dar aralıkta tek gözden ibaret bir helâ yer alır. Bunun karşısında da aynalı tonozla örtülü ve tek kurnalı bir halvet hücresi bulunur. Kadınlar kısmının sıcaklığı büyük değildir. Sadece üzerleri kubbeli iki halvet hücresine sahiptir. Böylece erkekler kısmında klasik Türk mimarisinin çok tanınmış bir şemasının uygulanmasına karşılık burada "E" tipi olarak adlandırılan çift halvet hücreli düzenleme meydana getirilmiştir. Bu tipin örneklerine pek çok hamamda rastlanır. İstanbul'da günümüzde mevcut olmayan Çukur Çeşme Hamamı'nın kadınlar kısmı ile Saraçhanebaşı'ndaki İbrâhim Paşa, halen mevcut olan Sirkeci'deki Hocapaşa ve Balat hamamları da aynı tipteydi.

## BİBLİYOGRAFYA

K. Klinghardt, Türkische Bäder, Stuttgart 1927, s. 50-52, rs. 57-59; K. Otto-Dorn, Das İslamische Iznik, Berlin 1941, s. 89-95, rs. 39, 40, lv. 34, 35; İznik, İstanbul 1943, s. 32-33; Kemal Ahmet Aru, Türk Hamamları Etüdü, İstanbul 1949, s. 132-134; S. Yıldız Ötüken v.dğr, Türkiye'de Vakıf

Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1986, IV, 202-204, 281-282, rs. 117-119; Semavi Eyice, İznik: Tarihçesi ve Eski Eserleri, İstanbul 1988, s. 45-47 ve 3 resim; a.mlf., "İznik'te Büyük Hamam ve Osmanlı Hamamları Hakkında Bir Deneme", TD, XI/15 (1960), s. 99-120; A. Sâim Ülgen, "İznik'te Türk Eserleri", VD, I (1938), s. 68-69, rs. 85A-B, s. 86-87.

Semavi Eyice

# HACI HÂŞİM BEY

(bk. HÂŞİM BEY).

# HACI İBRÂHİM EFENDİ

(1826-1888)

Arapça'yı kısa sürede öğretmek için açtığı Dârütta'lîm adlı mekteple şöhret bulan dil âlimi.

İstanbul Tophane'de doğdu. Hicaz Valisi Şerif Paşa'nın kâhyası İsmâil Efendi'nin oğludur. Şerif Paşa'nın Hicaz valiliğine tayin edilmesi üzerine babası ile birlikte Mekke'ye gitti. Orada zamanın meşhur âlimlerinden Muhammed Mahmûd eş-Şinkītî'den Arap grameri, Arap edebiyatı ve belâgat tahsil etti. İstanbul'a dönünce Mektûbî-i Sadâret-i Âlî Kalemi'nde memuriyete başladı. Daha sonra sırasıyla Erzurum'da divan kâtipliğiyle Cem'iyyet-i Rüsûmiyye mümeyyizliği, Evkaf Nezâreti vâridat mümeyyizliği, Evkaf Meclisi İdare âzalığı ve son olarak da Evkāf-ı Hümâyun vâridat müdürlüğü görevlerinde bulundu. Gözlerinden rahatsız olduğu için 1882'de kendi isteğiyle emekliye ayrıldı. Aynı yıl Horhor'da, Arapça'yı Türkçe yazılan gramer kitaplarıyla kısa sürede öğretmek üzere Dârütta'lîm adıyla rüşdiye seviyesinde iki yıllık özel bir okul açtı. Dârüşşafaka'da kitâbet ve belâgat, Mektebi Hukuk'ta belâgat-ı osmâniyye, ta'lîm-i hitâbet dersleri okuttu. II. Abdülhamid'in iradesiyle 1887'de Mektebi Mülkiyye'ye edebiyât-ı osmâniyye hocası olarak tayin edildi. Bu görevde iken vefat ederek Edirnekapı Mezarlığı'na defnedildi. "Gitti İbrâhîm Efendi Cennet'e" (1306/1888) mısraı ile ölümüne tarih düşürülmüştür.

Kaynakların çok zeki ve çalışkan, İslâm kültürüne hakkıyla vâkıf bir kişi olarak tanıttığı Hacı İbrâhim Efendi'nin en önemli hizmeti Dârütta'lîm'deki başarılı çalışmalarıdır. İbrâhim Efendi, daha tahsil hayatı ve memuriyetleri sırasında Arapça öğretimi için harcanan zamanın fazla olduğunu, sürenin kısaltılabileceğini düşünmüş ve bu amaçla emekli olmadan önce Arapça sarfa dair Tafsîlü't-te'lîf fî tavzîhi mesâili't-tasrîf (İstanbul 1289) adlı bir eser kaleme almıştı. Muallim Nâci, Abdurrahman Süreyyâ, Recâizâde Mahmud Ekrem, Kemalpaşazâde Said Bey, Ahmed Midhat, Abdülhak Hâmid, Ebüzziyâ Tevfik, Mustafa Reşid Bey ve Keçecizâde Mâcid Paşa ile

dil ve edebiyat konularında tartışmalara girmiş, yazılarına imza koymaya cesaret edemeyen muarızlarından birçoğu bu tartışmaları hakarete dönüştürerek her vesileyle onun ihtiyarlığından, bunaklığından, körlüğünden söz etmişlerse de İbrâhim Efendi fikirlerini, yayımladığı makalelerde cesaretle savunmuştur.

Arapça'nın kısa sürede öğrenilemeyeceği şeklindeki yaygın kanaatin yanlış olduğunu ileri süren Hacı İbrâhim Efendi bu dilin iki yılda öğretilebileceğini, iddiasının doğruluğunu ispata muktedir olduğunu savunmuş ve kimseden bir şey beklemeden bu hizmeti ifa edeceğini belirtmiştir (Türkiye Maarif Tarihi, III, 966). Dârütta'lîm'de, Arapça dil bilgisi kitabı olarak kendisinin yazdığı Sarf Tercümesi ile Nahiv Tercümesi adlı eserleri, metin olarak da Vâkıdî'nin Fütûḥu'ş-Şâm'ını ve Mâverdî'nin Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn'ini okutmuştur. İki yıl sonra gazetelere ilân vererek İstanbul ulemâsını mümeyyiz ve müşahit sıfatıyla imtihana davet etmiş, Ahmed Midhat, Ahmed Cevdet Paşa, Münif Paşa ve Mehmed Zihni Efendi gibi zamanın ileri gelen şahsiyetleri imtihanda hazır bulunmuş ve hepsi de takdirlerini bildirmişlerdir. Okulun öğrencilerinden Hersekli Hacı Mehmed Kâmil Bey, İmruülkays'ın Muʿallaḳa'sını Tercüme-i Muallakāt-ı Seb'a adıyla (İstanbul 1305), Midillili Ali Fuad da (daha sonra Maliye vekili olan Fuat Ağralı) Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin Kitâbü'l-Ezkiyâ'sını Tuhfetü'l-ezkiyâ fî tercemeti Kitâbi'l-Ezkiyâ adıyla (İstanbul 1308) Türkçe'ye çevirip yayımlamıştır. Birçok talebe yetiştiren Dârütta'lîm, Hacı İbrâhim Efendi'nin vefatından

sonra Dârülilim ve Dârüttedrîs diye ikiye ayrılmış, sadece Arapça öğreten bir okul olmaktan ziyade daha üst seviyede öğretim yapan bir kurum haline gelmiştir.

Hacı İbrâhim Efendi'nin özel bir okul açarak bir iki yıl içinde 500 kadar talebe toplaması İstanbul'da birçok özel okulun açılmasına vesile olmuştur. Dârütta'lîm, çocuklarını ilmiye kıyafetinin giyilmesinin yasak olduğu maarif okullarına yollamayan ve medreseye gönderme konusunda da tereddütleri olan ulemâ ailelerinin tercih ettiği bir eğitim kurumu niteliğini kazanmıştır. Hacı İbrâhim Efendi'nin Arapça'yı öğretmek için başlattığı bu çalışma Türkiye dışında da tesirini göstermiş, Rusya müslümanları İstanbul'a talebe göndererek Dârütta'lîm ve Dârüttedrîs'te okutmuşlardır.

Bu arada Hacı İbrâhim Efendi ile dönemin yazarları arasında çıkan tartışmalar halkın dil ve öğrenim konularıyla daha yakından ilgilenmesine yol açmıştır (bir okuyucu, iki yıl süren bu tartışmaların bir kısmını gazetelerden derleyerek iki cilt halinde toplamış ve Millet Kütüphanesi'ne hediye etmiştir [Mecmualar, nr. 336, 337]).

Eserleri. 1. Tafsîlü't-te'lîf fî tavzîhi mesâili't-tasrîf (İstanbul 1289). 2. Hadîkatü'l-beyân (İstanbul 1298). Belâgata dair olan eser sadece fesahati ve meânînin başta gelen konularını kapsamakta olup iki cüzü basılmıştır. 3. Temyîz-i Ta'lîkāt (İstanbul 1299 r.). Abdurrahman Süreyyâ'nın, Cevdet Paşa'nın Belâgat-ı Osmâniyye'sinin ilk cüzündeki ifade hatalarını Ta'lîkāt-ı Belâgat-ı Osmâniyye adıyla kaleme aldığı eserinde tenkit etmesi üzerine Cevdet Paşa'yı savunmak amacıyla yazılmıştır 4. Şerh-i Belâgat (İstanbul 1301). Hacı İbrâhim Efendi, Mektebi Hukuk'taki belâgat-ı osmâniyye hocalığı sırasında yazdığı bu eserde Ahmed Cevdet Paşa'nın Belâgat-ı Osmâniyye'sini şerhetmiş ve yine Abdurrahman Süreyyâ'nın eserinde sözü edilen tenkitleri cevaplandırmıştır. 5. Sarf Tercümesi (İstanbul 1304). 6. Nahiv Tercümesi (İstanbul 1304-1306, 1323). 7. Edebiyât-ı Osmâniyye (İstanbul 1305). Mektebi Mülkiyye'de okuttuğu edebî bilgilere dair ders notlarından oluşan eserin beş cüzü yayımlanmıştır.

Hacı İbrâhim Efendi ayrıca Arapça bazı edebî metinlerle bunların Türkçe tercümelerini ihtiva eden Hikemiyyât-ı Arabiyye adlı aylık bir mecmua yayımlamıştır (sy. 1-3, İstanbul 1304).

## BİBLİYOGRAFYA

Hacı İbrâhim Efendi, Tafsîlü't-te'lîf fî mesâili't-tasrîf, İstanbul 1289, s. 4-6; a.mlf., Nahiv Tercümesi, İstanbul 1304-1306, s. 444-445; Sicill-i Osmânî, I, 165; Osmanlı Müellifleri, I, 287; Türkiye Maarif Tarihi, III, 956-995; Mücellitoğlu Ali Çankaya, Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1954, I, 290; a.mlf., Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, II, 993-996; Özege, Katalog, I, 325; II, 480; III, 1292; IV, 1532, 1636, 1645, 1800; Ali Kemal, Ömrüm (nşr. Zeki Kuneralp), İstanbul 1985, s. 99-103; M.

Ekrem Üzümeri v.dğr., Türkiye Ansiklopedisi, Ankara 1956, III, 10; “Dârü’t-ta’lîm”, TDEA, II, 200; “Hacı İbrahim Efendi”, Büyük Larousse, İstanbul 1986, VIII, 4907; Kâzım Yetiş, “Abdurrahman Süreyyâ”, DİA, I, 173; a.mlf., “Belâgat”, a.e., V, 385; a.mlf., “Belâgat-ı Osmâniyye”, a.e., V, 388.

Hulûsi Kılıç

# HACI İLBEY

(ö. 766/1365'ten sonra)

Osmanlılar'ın Rumeli fetihlerinde büyük hizmeti geçen Türk kumandanı.

Asıl adı bilinmemekte, Hacı İlbey'in ise (bazı kaynaklarda Hacı İlbeyi) unvanı olduğu sanılmaktadır. Hakkındaki bilgiler XV ve XVI. yüzyıl kaynaklarına dayanmaktadır. Karesioğulları'nın nüfuzlu emîrlerinden ve Dursun Bey'in veziri iken (Neşrî, I, 165) Orhan Gazi zamanında bu beyliğin kısmen Osmanlı topraklarına katılması sırasında Osmanlı hizmetine girdi. Karesi sancak beyliğine getirilen Şehzade Süleyman Paşa'yı Rumeli yakasına geçmeye teşvik ettiği gibi Gelibolu ve Trakya'daki fetihlerde önemli hizmetlerde bulundu. Birkaç koldan yapılan fetih harekâtında bu kollardan birinin kumandanlığını üstlendi. Gelibolu'nun kuzeydoğusunda ve Tekirdağ ilinin Şarköy kaza merkezi civarında eski bir kale olan Konurhisar'ın zaptından sonra buranın muhafızı oldu.

Konurhisar bölgesini kendine üs yapan Hacı İlbey Malkara ve İpsala'nın fethinde önemli rol oynadı. Dimetoka, Hayrabolu ve Çorlu taraflarına sürekli akınlar düzenledi. Süleyman Paşa'nın ölümünün (ö. 758/1357) ardından Orhan Bey'in Bizans İmparatorluğu ile barış yapmasından sonra başlayan gevşeme sırasında Lala Şâhin Paşa ve Evrenos Bey ile birlikte gerilemeyi önleyen beylerden biri de Hacı İlbey'dir. Edirne'nin muhasarası sırasında Meriç nehri üzerinde çok ileri bir noktada bulunan Pythion'u (Burgos veya İlbey Burgosu) fethetti. Dimetoka ve Edirne'yi sıkıştırmaya devam etti; 1359 yılında Dimetoka'yı alarak Edirne'ye güneyden, deniz yoluyla Enez üzerinden gelebilecek yardımı kesti. Daha sonra Murad Hüdâvendigâr, Lala Şâhin Paşa ve Evrenos Bey'le birlikte Edirne'yi sıkıştırmayı sürdürdü. Osmanlı kuvvetlerinin sol koluna kumanda eden Hacı İlbey, emrindeki öncü kuvvetlerle Edirne üzerine yürüyerek şehrin teslim olmasını sağladı.

Osmanlı kroniklerine göre Hacı İlbey, müttefik Haçlı kuvvetlerini Sırp Sındığı adı verilen savaşta mağlûp etmişti. Söz konusu kaynaklarda 765

(1364) veya 766 (1365) yılında Macar Kralı I. Layoş'un kumandasındaki müttefik Haçlı kuvvetlerinin Edirne'yi geri almak üzere harekete geçtikleri, Edirne'de beylerbeyi olan Lala Şâhin Paşa'nın bu durum karşısında telâşa kapılarak bir yandan Bursa'daki Osmanlı padişahını durumdan haberdar ederken bir yandan da Hacı İlbey'i 8-10.000 kişiden oluşan bir kuvvetle düşman üzerine gönderdiği; Hacı İlbey'in çok hızlı hareket eden Haçlı kuvvetlerine Çirmen civarında Meriç nehrini geçmelerinden sonra yetişebildiği ve bir gece karanlıktan da faydalanarak Haçlı kuvvetlerine saldırdığı, büyük bir paniğe kapılan Haçlılar'ın bozguna uğradığı ve çoğunun öldürüldüğü kaydedilir. Ancak Osmanlı tarihlerinde "Sırplar'ın mağlûp edildiği yer" anlamına Sırp Sındığı denilen savaşla ilgili olarak Batı kaynaklarında herhangi bir bilgi bulunmamakta, sadece 1371'deki Çirmen Savaşı'ndan bahsedilmektedir. Muhtemelen Osmanlı kaynaklarında bu iki savaş birbiriyle karıştırılmıştır. Dolayısıyla Hacı İlbey'in bu savaşta oynadığı rol şüpheli görünmekte, 1371'deki Çirmen Savaşı'na katılıp katılmadığı da bilinmemektedir. Fakat her şeye rağmen Hacı İlbey, efsanevî kimliğiyle Osmanlı tarih geleneğinde Rumeli'yi fetheden Osmanlı uç beyleri arasında önemli bir yere sahip olmuştur.

## BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 50, 53, 55; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, II, 110, 162, 176, 198; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 22-23; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 165, 185, 193-195, 199; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 28, 30, 32, 34-35; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 57, 70-72, 78-80; Hüseyin, Bedâyiu'l-vekāyi' (nşr. A. S. Tveritinovoy), Moskova 1961, vr. 47b-48b, 51b, 53b, 62a-63a, 64a; Solakzâde, Târih, s. 22, 24-25, 29-32; Hammer (Atâ Bey), I, 191, 195, 212-214; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 124, 157, 159, 167-168, 568-570; a.mlf., "Karasi-oğulları", İA, VI, 333-334; Danişmend, Kronoloji, I, 27, 39, 42-43; Halil İnalcık, "Hacı İlbeyi", TA, XVIII, 279.

Abdülkadir Özcan

# HACI İLYAS CAMİİ

Ankara'da XVII. yüzyıl sonlarında yapıldığı tahmin edilen cami.

Altındağ ilçesi Kırgız mahallesinde, Güner sokağı ile Yeniay sokağının kesiştiği köşede bulunmaktadır. Üzerinde yapım tarihini belirtecek bir kitâbesi olmadığı için ne zaman inşa edildiği kesin olarak bilinmemektedir. İbrahim Hakkı Konyalı, Mübârek Galib'e dayanarak caminin vakıf kaydının Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde bulunduğunu bildirir. Cami karşısındaki çeşmenin kitâbesinde 1116 (1704-1705) tarihinin yer almasından hareketle mâbedin de aynı yıllarda yapılmış olabileceği ileri sürülmüştür. Caminin girişi üstündeki Kütahya çinisiyle üzerinde besmele yazılı çini pano XVIII. yüzyıl başlarına ait kabul edilirse de bunlar yeteri kadar inandırıcı sayılmadığından yapının daha eski bir tarihte inşa edilmiş olması ihtimal dışı değildir.

Dış mimarisi bakımından son derece mütevazi olan cami taş temeller üzerine kerpiçten yapılmıştır. Üstünü kiremit kaplı ahşap bir çatı örter. Uzunlamasına dikdörtgen planlı yapının ahşap tavan kaplaması küçük karelere bölünmüş olup her karenin köşelerinde, üzerlerinde birer çiçek motifi bulunan daha küçük dörtköşe parçalar yer alır. Tavanın ortasında ise altıgen biçimindeki bir çerçevenin içi klasik Türk sanatında çok kullanılan girift yuvarlak motiflerle doldurulmuştur. Bu tavan göbeğinin üç sıra halindeki çerçevesi de çiçeklerle bezenmiştir.

Gerek zemindekilerin gerekse üstte kadınlar için yapılmış ahşap direkler üzerine oturan mahfillerinin korkulukları sanat bakımından dikkate değer bir özellik taşımaz. Ancak harimin girişi üstünde mavi zeminli, sarı kûfî yazılı bir çini pano dikkat çekicidir. Caminin mimarisinin sadeliğiyle kıyaslanamayacak derecede büyük ve zengin tezyinatlı bir mihrabı vardır. Mihrap nişinin üstünde üç sıra halinde sûreler yazılmıştır. Bir dizi tomurcukla taçlanan mihrabın bütününü yine üç sıra halinde bir şerit çerçevelemiştir. Bunlardan en dıştaki ile içteki şeritler arasında güzel bir hatla yazılmış âyetler yerleştirilmiş, bu iki yazı şeridi arasında bulunan kordon ise birbirine bağlanan girift bir kıvrım motifiyle doldurulmuştur.

Bütün bu yazılar ve süslemeler kalıplama tekniğiyle alçıdan meydana getirilmiştir. Mihrap ve tavan bezemesinin itinalı bir işçiliğe sahip oluşu, Hacı İlyas Camii'nin mimarisinin bütün gösterişsizliğine rağmen ilk yapıldığında şimdikinden daha zengin bir görünüşü olduğuna işaret sayılabilir. Caminin sade minberi gibi minaresi de ahşaptandır.

## BİBLİYOGRAFYA

Mübarek Galib, Ankara Mescidleri ve Camileri, İstanbul 1341, s. 42; Gönül Öney, Ankara'da Türk Devri Dini ve Sosyal Yapıları, Ankara 1971, s. 69-70, 276-278 (res. 143-147), 364-365 (plan 35a-b); Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 419; İbrahim Hakkı Konyalı, Ankara Camileri, Ankara 1978, s. 44-46.

Semavi Eyice

# HACI İLYAS CAMİİ

Milas’ta XIV. yüzyılda Menteşeoğulları döneminde yapılmış cami.

Muğla’ya bağlı Milas ilçesinin Hacı İlyas mahallesindeki bu mâbed ilçenin en eski camisidir. Cümle kapısı üzerinde yer alan kitâbesinden anlaşıldığına göre yapı, Menteşeoğulları’ndan Şücâüddin Orhan Bey zamanında 730 Şâbanında (Mayıs-Haziran 1330) inşa edilmiştir. Basık bir kemerin altında girift sülüs hatla yazılmış olan dört satırlık kitâbede caminin Selâhaddin adında bir kişi tarafından yaptırıldığı yazılıdır. Bu zatın kim olduğu bilinmese de Evliya Çelebi Milas velilerini sayarken Selâhaddin Sultan adını zikretmektedir (Seyahatnâme, IX, 210). İsmail Hakkı Uzunçarşılı bu zatın caminin bânisi olabileceğini ileri sürer (Kitâbeler, II,156; ayrıca bk. İA, VIII, 313). Yapıda bundan başka biri son cemaat yerinin kemeri arasında, diğeri inşa kitâbesinin üzerinde yer alan iki kitâbe farklı dönemlere ait tamirleri belirtmektedir. Bunlardan kapı üzerindekinde yapının 1272’de (1855-56) Hacı Ömer Ağazâde Hacı İsmâil Ağa, diğerinde ise 1920 yılında Hacı Eminzâde Süleyman Bey tarafından ihya edildiği kaydedilmektedir.

Caminin harim kısmı dikkate değer bir mimari özellik göstermez. Dörtgen şeklindeki bu mekânın üstü düz bir ahşap çatı ile kaplanmış, üzerini kiremit örtülü bir kırma çatı kapatmıştır. Harim doğu, batı ve güney duvarlarında açılan ikişerden altı pencere ile ışık almakta ve sade bir mihrabı bulunmaktadır.

Yapının bütün özelliği kuzey ve batı cephelerinde toplanmıştır. Son cemaat yerinin bulunduğu 15 metre uzunluğundaki kuzey cephesi, kalın pâyelere ve gövdeleri devşirme olan sütunlara dayanan ortadaki daha geniş sivri kemerlerle hareketlendirilmiştir. Üç bölümlü son cemaat yerinin üzeri de alaturka kiremit kaplı üç kubbe ile örtülüdür.

Caminin diğer ilgi çekici kısmı olan minaresi bu bölgeye has, görüntü olarak minberi hatırlatan bir biçim arzetmektedir. Milas’taki Ahmed Gazi Camii ile Pazar Camii’nde de görülen bu minare, caminin batı duvarına

bitişik yüksek ve üzeri açık, taştan yapılmış yirmi yedi basamaklı bir merdiven şeklindedir. Bu merdivenin sonunda üç tarafı korkuluklarla çevrili balkon biçiminde bir şerefesi olan minare, yakın tarihlerde arkasına inşa edilen yüksek gövdeli, tek şerefeli bir taş minare sebebiyle terkedilmiştir. Son cemaat yerinin doğu kemeri 1946 yılında duvar örülerek doldurulmuş, geri kalan kısmı yakın bir tarihte metal doğramalı bir camekânla kapatılarak görünümü iyice bozulmuştur.

Sade bir taş ve tuğla duvar işçiliği gösteren yapının içinde ve dışında süslemeye rastlanmamaktadır. Yalnız harim kapısının dış duvarında çok kaliteli, damarlı mermer kullanılmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 210; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kitâbeler, İstanbul 1929, II, 155-156; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1944, s. 118, 132-133; Aşkıdil Akarca - Turan Akarca, Milas: Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi, İstanbul 1954, s. 95-96, şekil 2, lv. 17; Ali Kızıltan, Anadolu Beyliklerinde Cami ve Mescitler, İstanbul 1958, s. 90, rs. 49, fotoğraf 68; Oktay Aslanapa, Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (XIV. Yüzyıl), İstanbul 1977, s. 42-43, 181; amlf., Türk Sanatı, İstanbul 1984, II, 226, rs. 321; K. Ekrem Uykucu, Muğla Tarihi, İstanbul 1983, s. 76; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 70, rs. 307; Hâfız Kadri, “Menteşe İmaretine Ait Âsâr-ı Kadîme”, TOEM, V/25 (1330), s. 58; Besim Darkot, “Milas”, İA, VIII, 313.

Enis Karakaya

# HACI İVAZ MESCİDİ

Ankara'da XV. yüzyıl başlarında yapıldığı tahmin edilen mescid.

Samanpazarı'nda Uzunyayla ve Tilkicik sokakları kavşağında bulunmaktadır. Halk arasında Helvaî Mescidi olarak da anılır. Mescidin, Çelebi Sultan Mehmed ile II. Murad dönemlerinin ünlü devlet adamı ve mimarı Hacı İvaz Paşa tarafından yaptırıldığı ileri sürülmüştür. Yapının kitâbesi olmadığından bu hususta kesin bir şey söylemek mümkün değilse de Bursa'da Yeşilcami Külliyesi'ni, Dimetoka'da Çelebi Sultan Mehmed Camii'ni, bir ihtimale göre Trakya'da Uzunköprü'yü yapan Hacı İvaz Paşa'nın Ankara'daki bu mescidin de kurucusu olduğu genellikle kabul edilir. Edirne'de hayratı bulunan Hacı İvaz Paşa'nın da aynı kişi olduğu sanılır.

İbrahim Hakkı Konyalı, Mübârek Galib'den naklen Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde (nr. 224, 2/1, 1862) yapıyla ilgili bilgi olduğunu söyler. XV. yüzyılın ilk çeyreğinde yapıldığı kabul edilen mescid 1963 yılında bir tamir geçirmiş, bu sırada yapıya ahşap bir minare eklenmiştir.

Hacı İvaz Mescidi, Ankara'nın pek çok ibadet yeri gibi dış mimarisi bakımından gösterişsiz bir yapı olup taştan bir temel üstüne kerpiç duvarlı olarak yapılmış, üstü kiremit kaplı ahşap bir çatı ile örtülmüştür. Planı, kıble yönünde uzanan dikdörtgen biçiminde olup dış uzunluğunun 17,50 m. kadar olmasına karşılık genişliği yaklaşık 9 m. kadardır. Oldukça derin olan son cemaat yeri, ikisi yan duvarlara bitişik, ikisi ortada dört ahşap direkle iki bölüme ayrılmıştır. Son cemaat yeri ile harimi ayıran duvara bitişik diğer dört direkle birlikte bu destekler son cemaat yeri üstündeki mahfili taşımaktadır. Buradaki iki mihrâbiyeden soldakinin aslî biçimi bozulmuştur. Harim ise 7 × 9 m. ölçüsünde bir mekândır. Bu dikdörtgen ibadet yerinin tam ortasında olan tek direkle yan duvarlara gömülmüş bir çift direk bu mekânı enlemesine iki bölüme ayırır.

Dış mimarisi sade ve basit olan mescidin iç unsurları zengin bezemelerle süslenmiştir. Son cemaat yerindeki tavan kirişleri ve bunları taşıyan

konsollarla, Ankara cami ve mescidlerinde görülen ahşap iç mimari unsurları geleneği burada da uygulanmıştır. Tavanları taşıyan kirişler ve konsolların aralarındaki kare yüzeyler renkli kalem işi nakışlarla bezenmiştir.

Hacı İvaz Mescidi'nin bir diğer süsleme unsuru alçıdan yapılmış olan kabartma tezyinattır. Son cemaat yerindeki mihrâbiyelerden sağdakinde Türk sanatının klasik motifleriyle kaplanmış bir süsleme görülür. Sol mihrâbiyedeki bezemeler bozulduğundan buranın biçimi de değişmiştir. Son cemaat yerinde mevcut kemerli pano gerçekten muhteşemdir. Kadınlar mahfilini, bir kısmı eksik olsa da etrafı tomurcuklarla çerçevelenmiş sekiz şualı bir yıldız süslemektedir.

Mukarnaslı mihrap bütünüyle alçı kabartmalarla bezenmiştir. Ayrıca üstünde yine alçı kabartma tekniğiyle yazılmış bir âyet iki defa tekrarlanmak suretiyle iki satır halinde mihrabı taçlandırır. Son derece zengin klasik Türk motifleriyle kaplanmış olan bu alçı süslemenin iki yerinde, harim kapısı üstünde ve kadınlar mahfili duvarındaki alçı kabartmaların göbeğinde birer tabak gömülmüştür. Bu tabakların motifleri ve teknikleri bakımından, henüz İznik çiniciliğinin bilinmediği dönemde "Milet işi" denilen, fakat gerçekte İznik çini fırınlarında yapılan eserlerden olduğu açıkça bellidir. Tabak veya kâse kullanımı, XIV-XVI. yüzyıllarda çeşitli çevrelerde sevilen bir süsleme usulüdür, hatta bazı Bizans yapılarında da uygulandığı görülür. Gönül Öney, bu tabaklardan hareket ederek Hacı İvaz Mescidi'ni tarihlemede tahmin yürütmüştür.

## BİBLİYOGRAFYA

Mübârek Galib, Ankara Mescidleri ve Camileri, İstanbul 1341, s. 37; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 28-29 (İvaz Paşa'nın Edirne'deki Evkafı); Gönül Öney, Ankara'da Türk Devri Dini ve Sosyal Yapıları, Ankara 1971, s. 31-33, plan 7, rs. 39-47; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 434-435; İbrahim Hakkı Konyalı, Ankara Camileri, Ankara 1978, s. 53-55.

Semavi Eyice

# HACI İVAZ PAŞA

(ö. 831/1428)

Osmanlı veziri ve mimarı.

Tokat'ın Kazova (Kazâbâd) nahiyesinde doğdu. Ahî Bayezid b. İvaz Hüseyin'in oğlu olup künyesi İmâdüddin'dir. Çelebi Mehmed'in Amasya sancak beyliği zamanında ona intisap etti ve timarlı sipahilerinden oldu. 1402'de Ankara Savaşı'na katıldı. Timur tarafından esir alınan Yıldırım Bayezid'in ölümünden sonra şehzadeleri arasında başlayan taht mücadelelerinde Çelebi Mehmed'i destekledi. Bir ara Kazâbâd subaşılığı yaptı (1411-1412). Çelebi Mehmed'in Rumeli'de kardeşi Mûsâ ile mücadelesi sırasında Bursa subaşısı, bazı kaynaklara göre ise muhafızı oldu. Bu esnada Bursa Kalesi'ni kuşatan, hatta bir rivayete göre Yıldırım Bayezid'in mezarını açtırıp cesedini yaktıran (Dukas, s. 174), fakat Çelebi Mehmed'in Şehzade Mûsâ meselesini hallettiğini duyunca şehri ateşe vererek kaçan Karamanoğlu Mehmed Bey'e karşı Bursa Kalesi'ni savundu (1414). Müdafaadaki başarısından dolayı önce Bursa valiliğine getirildi, ardından da vezirlik rütbesiyle taltif edilerek merkeze alındı.

Hacı İvaz Paşa'nın önemli bir hizmeti de Çelebi Sultan Mehmed'in ölümü üzerine, Amasya'da bulunan büyük oğlu Murad'ın (II. Murad) Edirne'ye gelinceye kadar geçen kırk günlük sürede bu padişahın ölümünün gizlenmesi sırasında oldu. Nitekim padişahın ağzından bir rivayete göre Karamanoğlu Mehmed, diğer bir rivayete göre ise İzmiroğlu Cüneyd üzerine sefer yapılacağını, bunun için ordunun Biga'da toplanması gerektiğini bildiren bir ferman yazdırmak suretiyle karışıklığı önledi (Âşıkpaşazâde, s. 94).

II. Murad'ın hükümdarlığı zamanında da vezir olarak devlet merkezinde bulunan İvaz Paşa, özellikle "Düzmece" lakabıyla anılan Şehzade Mustafa kuvvetlerini bölmek için önemli hizmetler gördü. Sultan Murad ile amcası Şehzade Mustafa kuvvetlerinin Ulubat nehrinin iki yakasında karşı karşıya geldiği esnada buradaki köprüyü yıktırıp emrindeki askerlerle Gölbaşı

mevkiini tutmak suretiyle bu kuvvetlerin Bursa'ya girmesini önledi. Fakat İvaz Paşa'nın bu sıradaki faaliyetleri daha ziyade siyasî ağırlıklı oldu. Nitekim Şehzade Mustafa'ya yazdığı bir mektupta ona olan sadakatinden bahsederek Rumeli beylerinin ve İzmiroğlu Cüneyd Bey'in kendisini terketmek üzere olduklarını bildirmek suretiyle onu tereddüde düşürürken Cüneyd Bey'e yazdığı diğer bir mektupta da soyu belirsiz birine vezir olmasının kendisine yakışmadığını, ondan ayrıldığı takdirde Aydın civarında hâkim olduğu eski yerlerin tekrar kendisine verileceğini vaad etti; bu arada eski beyliğinin yenilendiğine dair bir de berat gönderdi. Bu mektuplar bir yandan Şehzade Mustafa'yı telâşa düşürürken bir yandan da Cüneyd Bey'in ondan ayrılarak adamlarıyla birlikte Aydın iline kaçmasına sebep oldu (Emecen, s. 122). Diğer taraftan eski akıncı beylerinden olan ve bir süreden beri Tokat'ta mahpus bulunan Mihaloğlu Mehmed Bey'in serbest bırakılarak bir gece Şehzade Mustafa ordusundaki Evrenos, Gümlü ve Turahan oğulları gibi ünlü akıncı beylerine Mustafa'nın düzmece olduğunu söylemesi, bu akıncı beylerinin topluca II. Murad tarafına geçmesine ve Mustafa'nın kaçmasına yol açtı. O sırada II. Murad tarafına geçen, fakat ihanetleri yüzünden ikinci vezir Çandarlı İbrâhim Paşa tarafından öldürtülmek istenen Rumeli beylerinin ve maiyetindeki akıncıların affedilmesini de İvaz Paşa sağladı.

Vezîriâzam Bayezid Paşa'nın Düzmece Mustafa tarafından öldürülmesinden sonra Çandarlı İbrâhim'in vezîriâzamlığa getirilmesi üzerine (1421) İvaz Paşa da ikinci vezir oldu. Ancak nüfuz rekabeti sebebiyle Çandarlı ile arası açıldı. Devrin ünlü âlimi Molla Fenârî de Çandarlı tarafını tutuyordu (Mecdî, s. 51). Bir suikasta uğramaktan korkan Hacı İvaz Paşa kaftanının altında sürekli zırh bulundurmaya başladı. Divan toplantılarına bile zırhlı olarak gelmesi muhalifleri tarafından ordu ile gizli ilişkiler içinde bulunduğu, padişaha suikast yapacağı ve tahtı gasbedeceği şeklinde dedikodulara yol açtı. Bunun üzerine II. Murad İvaz Paşa'yı önce vezirlikten azletti, daha sonra da gözlerine mil çektirerek Edirne'den uzaklaştırdı (1424). Bursa'da mecburi ikamete tâbi tutulan Hacı İvaz Paşa, bir veba salgını sırasında kardeşleri Hacı Şerefeddin Çırak ve Hacı Hayreddin Hızır ile birlikte 9 Zilkade 831 (20 Ağustos 1428) tarihinde vefat etti. Mezarı Bursa'da Pınarbaşı Kabristanı'nın Kuzgunluk tarafındadır.

Değerli bir devlet adamı olan Hacı İvaz Paşa aynı zamanda büyük bir

mimardı. Diğer ülkelerden sanat ehlini Osmanlı ülkesine davet ederek özellikle çiniciliğin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Âşıkpaşazâde “Âl-i Osman kapısında paşalarda çinilerle şölen onundur” demektedir (Târih, s. 190). İvaz Paşa’nın mimar olarak Çelebi Sultan Mehmed adına imzasını attığı eserler arasında Bursa’daki Yeşilcami Külliyesi ile Dimetoka’daki camisinden başka Ulubat nehri üzerinde yeniden yaptırılan köprü ve Edirne’de Acemi Oğlanları Kışlası olarak kullanılan saray zikredilebilir (Gökbilgin, s. 119). İvaz Paşa ayrıca Tunca nehrinden Edirne’ye su nakletmeyi planlayarak bunun için Deliklikaya mevkiinde kuyular açtırmışsa da bu çabası bir sonuç vermemiştir (Sehî, s. 58).

Hacı İvaz Paşa’nın Kazzâziye (İmâdiye) adıyla bilinen Bursa’daki medresesi XVI. yüzyıl boyunca 40 akçelik medreselerden olmuş, daha sonra 50’liye yükselmiştir. Bursa-İnegöl arasında hanı ve çeşmesi, İnegöl’de mektebi, Derekızık köyünde de

camisi olan İvaz Paşa’nın ayrıca Tokat’ta da camisi, medresesi ve mahallesi; Kazova’da mescidi, medresesi, zâviyesi ve hamamı bulunmaktadır. Bu medrese XVI. yüzyılda Sahn-ı Semân derecesinde idi. Hacı İvaz Paşa’nın bunlardan başka muhtemelen Edirne’de camisi, mahallesi ve sarayı vardı (Gökbilgin, s. 28, 119). İvaz Paşa inşa ettirdiği eserleri için dört vakfiye tertip ettirmiştir. Bunlardan ilk üçü Tokat’taki tesislerine, 1 Cemâziyelevvel 830 (28 Şubat 1427) tarihli dördüncü vakfiyesi ise Bursa ve civarındaki tesislerine aittir. Ayrıca her yıl Mekke ve Medine fakirlerine dağıtılmak üzere para da tahsis etmişti (Âşıkpaşazâde, s. 190).

Hacı İvaz Paşa’nın Bâlî, Bekir, Mehmed, Mahmud ve Ahî Çelebi adlarında beş oğlu oldu. Bazı kaynaklarda Vesîletü’n-necât müellifi Süleyman Çelebi de İvaz Paşa’nın oğulları arasında zikredilmekteyse de (Latîfî, s. 245) bunun sağlam bir mesnedi yoktur. Oğullarından Ahî Çelebi’nin (ö. 1437) Atâî mahlasıyla şiirler yazdığı, Anadolu’da Türkçe gazellerle atasözü söyleme âdetini onun başlattığı kaynaklarda zikredilmektedir (Sehî, s. 58).

## BİBLİYOGRAFYA

VGMA, nr. 591, s. 191-195; İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler (nşr. Osman Turan), Ankara 1984, s. 25; Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 174; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 85, 94, 97-98, 103, 190; Oruç b. Âdil, Târih (nşr. Atsız), İstanbul, ts., s. 72, 77, 79, 82; Neşrî, Cihannümâ (Unat), s. 519-523, 551, 557, 559-563, 576; Sehî, Tezkire, s. 58; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 68; Latîfî, Tezkire, s. 245-246; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 51; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 319, 346; Atâî, Zeyl-i Şekāik, tür.yer.; Solakzâde, Târih, s. 125, 144, 150; Belîğ, Güldeste, s. 64-65; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I-III, tür.yer.; Hüseyin, Bedâyi-ü'l-vekāyi' (nşr. A. S. Tveritinovoy), Moskva 1961, vr. 144a-b, 160a-b, 162b, 170a, 191a; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 156; Hammer (Atâ Bey), II, 175, 176; Sicill-i Osmânî, III, 606; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 277, 350, 374, 383-385, 397-398, 566-568; a.mlf., "Hacı İvaz Paşa'ya Dâir", TD, X/14 (1959), s. 25-58; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 28-29, 37, 119, 265; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 263-265, 566-567; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 123-127, 198; Yılmaz Öztuna, Devletler ve Hânedanlar, Ankara 1989, II, 663; Hasan Fehmi, "Sanat Tarihimize Ait Bazı Notlar", TM, II (1928), s. 398-401; Halim Bâki Kunter, "Kitâbelerimiz", VD, II (1974), s. 439-441; Feridun Emecen, "Cüneyd Bey", DİA, VIII, 122.

Abdülkadir Özcan

## MİMARİ.

Hacı İvaz Paşa, siyasî şöhretinin yanında Osmanlı sanatına mimar-mühendis olarak da büyük emeği geçmiş önemli bir şahsiyettir. Çelebi Sultan Mehmed devri ve kısmen de II. Murad dönemindeki imar faaliyetlerinin büyük bir bölümünü mütevelli sıfatıyla organize etmiş, birçok esere de imzasını atmıştır; ayrıca bazı eserlerin hem bânisi hem de mimarı olmuştur.

Hacı İvaz Paşa'nın bânisi, aynı zamanda mimarı olduğu anlaşılan ilk eser, onun Bursa'ya gelerek Osmanlı sarayının hizmetine girmeden önce Ankara'da bulunduğu yıllarda inşa ettiği Samanpazarı semtindeki

mesciddir. Bu yapı İvaz Paşa’nın mimarlık alanındaki kabiliyetini ortaya koyduğu ilk örnek olduğu gibi, son cemaat mahallinde yer alan çiçek ve yaprak motifleriyle mescidin içinde duvarlara gömülü çini kâse ve tabaklar, sanatçının dekorasyona ve süslemeciliğe olan ilgisinin de ilk örnekleri sayılmaktadır (bk. HACI İVAZ MESCİDİ).

İvaz Paşa’nın Türk mimarlık tarihine geçen asıl faaliyetleri, 1402 yılından sonra ve özellikle Çelebi Sultan Mehmed dönemi eserlerinde kendini gösterir. Nitekim Bursa’yı kuşatan Karamanoğlu Mehmed Bey şehri ele geçirememesine rağmen büyük tahribata sebep olmuş, bu esnada Bursa muhafızı bulunan Hacı İvaz Paşa’nın şehri savunmada gösterdiği büyük gayretin yanı sıra daha sonra Bursa’nın imarı konusunda da etkin görev üstlenmiş, Çelebi Sultan Mehmed’in Bursa’daki imar faaliyetlerinde onun en büyük yardımcısı olmuştur. İvaz Paşa, devrin en önemli eseri olan Yeşilcami Külliyesi’nin hem inşaat mütevellisi hem de başmimarı olarak görünmektedir. Onun mimari ve dekorasyon yönünden tam bir şaheser olarak tasarladığı bu yapılar topluluğunun gerçekleştirilmesi sırasında yalnız Osmanlı topraklarından değil İran’dan da kendi sahalarında en mahir sanatçı gruplarını Bursa’ya topladığı anlaşılmaktadır. Hacı İvaz Paşa, Yeşilcami’ye eklediği hünkâr mahfiliyle Osmanlı cami mimarisinde ancak XVII. yüzyılda ele alınacak olan hünkâr mahfili fikrinin de öncüsü olmuştur. Caminin mimari özelliklerinin yanında ona asıl şöhretini sağlayan çini kaplamaları, bir mimar olarak Hacı İvaz Paşa’nın dekorasyonla ileri seviyedeki ilgisini gösterir. Çinici ustalarının ve nakkaşların ortaya çıkardığı bu eserin asıl planlayıcısı Hacı İvaz Paşa’dır. Bu hususu, Yeşilcami’nin taç kapısının iki yanındaki nişlerin üzerinde yer alan kitâbeye “râkımühû ve nâzımühû ve mukanninü kavânînihî” şeklinde kaydettirmiştir. Hacı İvaz Paşa’nın bu külliye bünyesinde inşa ettiği ikinci yapı, Osmanlı türbe mimarisinin bir şaheseri olarak tanınan Çelebi Sultan Mehmed’e ait Yeşiltürbe’dir. Yapının zengin süslemeli ve geometrik geçmeli kapı kanatlarının üstünde yer alan beş satırlık kitâbedeki “bi-işâreti vezîri sâhibi’t-tedbîr Hacı İvâz İbn Ahî Bâyezîd” ibaresi, yapının paşanın planlaması doğrultusunda inşa edildiğini göstermektedir (geniş bilgi için bk. YEŞİLCAMİ KÜLLİYESİ [Bursa]).

Hacı İvaz Paşa’nın inşa ettiği önemli bir yapı da büyük bir avlu etrafında iki katlı ve seksen bir odalı İpek Hanı’dır. Ayrıca kendi mülkü olan bir arazi

üzerinde, yapım masraflarını bizzat karşılayarak Bursa'nın Demirkapı semtinde Geyve Hanı'nı inşa etmiş ve Yeşilcami Külliyesi'nin vakfı olarak

hükümdara hediye etmiştir. Onun tarafından yapıldığı kesin olarak bilinen bir diğer önemli eser, günümüzde Yunanistan sınırları içinde bulunan Dimetoka'daki Çelebi Sultan Mehmed Camii'dir (bk. DİA, VIII, 262-263). Bu cami Hacı İvaz Paşa'nın 1419'da tasarımını yaptığı, aynı yıllarda Yeşilcami Külliyesi'nin yapımı devam ettiği için başında bizzat bulunamaması sebebiyle inşaatın yürütülmesini Togan b. Abdullah adlı bir mimar vasıtasıyla gerçekleştirdiği bir yapıdır. Ancak yine de kendisini, caminin kuzey kapısı üzerinde yer alan üç satırlık kitâbede "sanatında mahir bir üstat, mühendislerin iftihar ettikleri, mimarların seçkini" şeklinde takdim etmekten geri durmamıştır.

Bu yapılar dışında Hacı İvaz Paşa'nın doğrudan bânisi ve mimarı olduğu başka eserler de mevcuttur. Bursa'nın İmadiye semtinde 1420 yılı dolaylarında inşa ettiği bilinen mescid, medrese ve mektep orta ölçülerde bir külliye oluşturuyordu. Paşa ayrıca bu yapılara gelir sağlamak amacıyla bir hanla bir çarşı yaptırmıştır. İmadiye'deki Hacı İvaz Paşa Külliyesi'nin İmadiye (Tavukpazarı) Camii olarak da anılan cami bölümü, hemen yakınındaki Hacı İvaz Paşa (Sandıkçı) Hanı ile birlikte 1957 yılında temellerine kadar yanmış ve daha sonraki yıllarda yeniden inşa edilmiştir. Külliyenin diğer parçalarından medrese ve mektep ise daha önce yıkılmıştı. Aynı şekilde 1957 yangınından etkilenen ve seksen dükkândan oluştuğu bilinen Hacı İvaz Paşa (İmadiye) Çarşısı da halen mevcut değildir.

Hacı İvaz Paşa'nın hayatının son yıllarında yapımıyla ilgilendiği öne sürülen bir başka mimari eser, Türkiye'nin en uzun kâgir köprüsü sayılan Trakya'da Ergene nehri üzerindeki Uzunköprü'dür. İnşasına II. Murad'ın emriyle başlanan ve ancak 1444 yılında tamamlanabilen köprünün yapımına karar verildiği yıllarda Hacı İvaz Paşa'nın vezirliğinin devam ettiği ve köprünün kurulacağı sahayı tesbit edip ana plan şemasını belirlediği sanılmaktadır. Ancak inşaatın başlamasından bir süre önce vezirlikten azledilmiş ve köprünün yapımında katkısı sadece fikrî düzeyde kalmıştır. Köprünün korkuluk taşlarından birinin üzerinde bulunan, Hacı İvaz Paşa'nın adının teşhis edilmeye çalışıldığı kitâbeyi yüzyıllardan beri çok aşınmış olduğundan doğru şekilde okumak mümkün değildir.

Bazı araştırmacılar, Hacı İvaz Paşa’nın II. Murad nezdinde siyasî itibarını kaybedip görevden uzaklaştırılmasında, siyasî sebeplerin yanı sıra inşa ettiği eserlerde sultanın adından çok kendi adını ön plana çıkarmasının ve kitâbelere kapıkulu hiyerarşisi sınırlarını aşarak kendi adını methiyelerle yazdırmasının da rolü olabileceğini kaydederler. Hacı İvaz Paşa, bir mimar olarak Osmanlı mimarisinin erken dönemine damgasını vurmuş bir şahsiyettir ve inşa ettiği eserlerle Türk sanatı tarihinde özel bir yere sahiptir.

## BİBLİYOGRAFYA

Memduh Turgut Koyunluoğlu, İznik ve Bursa Tarihi, Bursa 1935, s. 93-96, 123, 146, 175; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, Bursa 1950, s. 75-76, 106, 137-140; Süheyl Ünver, Yeşil Türbesi Mihrâbı, İstanbul 1951, s. 7-11; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Geneve 1956, s. 75; İsmail Hakkı Balkas, Tarihte Ergene ve Uzunköprü, İstanbul 1958, s. 27-35; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi II, s. 46-124, 244-245, 289, 353; a.mlf., “Dimetoka’da Çelebi Sultan Mehmed Camii”, VD, III (1956), s. 13-16; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 98-105; Zeki Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1989, s. 423-451; Fr. Taeschner, “Preliminary Materials for a Dictionary of Islamic Artists”, AI, V (1938), Suppl. I, s. 5-8; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Hacı İvaz Paşa’ya Dair”, TD, X/14 (1959), s. 25-58.

Zeki Sönmez

# HACI İVAZ PAŞA

(ö. 1156/1743)

Osmanlı sadrazamı.

Belgrad yakınlarındaki Yagodina’da doğdu. Asıl adı Mehmed olup mühründe babasının adı Nâsırüddin olarak belirtilmiştir. 1689’daki Belgrad Seferi sırasında henüz küçük yaşta iken Alâiyeli Gül Yûsuf Ağa’nın hizmetine girdi. İvaz lakabıyla anılması bu hizmete veriliş şekliyle ilgili olmalıdır. Efendisinin öldürülmesinden sonra yine Alâiyeli Koca Ebûbekir Ağa’ya intisap etti. Onun vezirlikle Cidde’ye tayininde (1721) kethüdâsı idi. Hac farîzasını da bu sırada yerine getirdi.

İvaz Mehmed Ağa, 25 Şâban 1143’te (5 Mart 1731) İstanbul gümrük eminliği vazifesine getirildi (BA, A.RSK, nr. 1571, s. 9). Daha sonra başbâki kulu olduğu da belirtilmektedir. 1733 yılı Ocağında çavuşbaşılık görevinde bulunuyordu (BA, Ali Emîrî, I. Mahmud, nr. 65). Hekimoğlu Ali Paşa’nın ilk sadâretinden azli ve Gürcü İsmâil Paşa’nın sadârete tayini sırasında vezirlikle rikâb-ı hümâyun kaymakamlığına getirildi (12 Temmuz 1735, BA, Atîk Vüzerâ Defteri, nr. 2, s. 40). Aynı yıl 25 Ekim’de Vidin Kalesi’nin muhafazası şartıyla Niğbolu sancağına tayin edildi. Bu görevde iken özellikle Niş Kalesi’nin asker ve erzak bakımından takviyesiyle buraya bir idarecinin gönderilmesi tavsiyesinde bulunduysa da sadâret kethüdâsı Osman Hâlisâ Efendi’nin Avusturya’nın ahdi bozmayacağına dair itirazı sonucunda bu ikaz ve tavsiyeleri dikkate alınmadı. Ancak 1737 Temmuzu sonlarında Avusturya ordusu Niş’i işgal edip Vidin’e doğru ilerlemeye başladı. Timok nehri üzerinde meydana gelen çarpışmada İvaz Mehmed Paşa Avusturyalılar’ı durdurdu (BA, MD, nr. 142, s. 291). Daha sonra 28 Ekim’de Krayova fethedildi. Bu başarıları üzerine ekim sonunda Vidin seraskerliğine getirilen İvaz Mehmed Paşa Avusturya kuvvetlerini takip ederek Fethülislâm Kalesi’ni geri almayı başardı.

1738 yılı baharında Adakale’nin kuşatmasına girişen Hacı İvaz Paşa, Mehâdiye’de baskına hazırlandığı haberini aldığı Avusturya ordusuna karşı

yürüyüşe geçti. Mehâdiye Savaşı tam bir zaferle sonuçlandı. Bunun ardından yeniden Adakale'yi kuşattıysa da askerin hazırlıksız olduğunu görerek Fethülislâm'a çekildi. Fakat kendisinden habersiz kuşatmanın kaldırıldığını öğrenen Sadrazam Yeğen Mehmed Paşa tarafından görevinden alındı. Çok geçmeden Avusturyalılar'ın tekrar saldırıya geçmesi ve yeni tayin edilen seraskerin bu mevzide tutunamaması üzerine sadrazam Hacı İvaz Paşa'yı eski görevine iade etti (9 Temmuz 1738). Bütün askerî erkânla Tuna'yı geçerek Mehâdiye Kalesi üzerine yürüyen İvaz Paşa kaleyi üçüncü defa alırken Adakale'yi de kuşattı. Adakale 15 Ağustos'ta teslim oldu, bu arada Yenipalanka da fethedildi.

Muhaliflerinin aleyhindeki çalışmalarını önlemek amacıyla İstanbul'a dönen

Sadrazam Yeğen Mehmed Paşa bunu başaramayarak azledilince sadâret mührü 12 Zilhicce 1151'de (23 Mart 1739) Hacı İvaz Paşa'ya gönderildi. Sadâret kaymakamı vezir Ahmed Paşa, 8 Nisan'da Edirne dışında buluştuğu İvaz Paşa'ya sancak-ı şerifi teslim ederken yeni sadrazamın otağında yapılan görüşmelerde barış girişimlerine güvenilmemesi ve Belgrad'ın geri alınmasına çalışılması kararlaştırıldı.

Belgrad'a yürüyen Osmanlı ordusu, Hisarcık Boğazı'nda 22 Temmuz'da yapılan büyük çarpışmada sadrazamın gayretleriyle Avusturya kuvvetlerini bozguna uğrattı. Belgrad önlerine gelindiğinde Hotin'in ve ardından da Yaş'ın düştüğü haberleri alındı. Buna rağmen girişilen kuşatmadan önce donanmanın Tuna sahillerini tutması ve Hekimoğlu Ali Paşa'nın da kuşatmaya katılması ordunun cesaretini arttırdı. Bunun üzerine Fransa büyükelçisi M. de Villeneuve'in aracılığıyla başlatılan barış görüşmelerinde sadrazam Belgrad'ın hâlihazır durumu ile teslimini şart koştu. Sonuçta, kırk güne yaklaşan kuşatmanın barış antlaşmasıyla bitirilmesi kararlaştırıldı. 1 Eylül 1739'da imzalanan ön mukaveleyle Belgrad'ın beş güne kadar tahliyesi ve teslimi, taraflar arasında on gün içinde barış şartlarının düzenlenmesi kabul edildi ve 7 Eylül günü Belgrad tekrar geri alındı. 18 Eylül'de Avusturya ile imzalanan yirmi yedi yıllık ve yirmi üç maddelik antlaşmaya göre Belgrad ve Şebeş Osmanlılar'a iade edilirken cephanelik, kışla, tabya gibi yeni tesisler yıkılacaktı. Tuna ve Sava nehirleri de iki devlet arasında sınır kabul ediliyordu (BA, HH, nr. 58471, 58472). Barış

arayışlarını sürdüren Rusya ile de aynı gün on beş maddelik bir antlaşma imzalandı. Buna göre Hotin ve Yaş geri alınıyor, Azak Kalesi yıkılarak arazisi tarafsız hale getiriliyor, Rus savaş gemilerinin Azak ve Karadeniz'e girme yasağı devam ederken Büyük ve Küçük Kabartay topraklarının bağımsızlığı tanınıyordu (BA, HH, nr. 58455, 58456-A).

Belgrad Seferi'nden başarıyla dönen İvaz Mehmed Paşa I. Mahmud tarafından iltifatla karşılandı. Ancak bir süre sonra İstanbul'da meydana gelen olaylar sadrazamı güç durumda bıraktı. İstanbul'da sadrazam sarayının da etkilendiği yangınlar, şiddetli kış şartları, iâşe darlıkları umumi hoşnutsuzluğa yol açmıştı. 6 Haziran'da sipah pazarında bazı yeniçeri grupları isyan edip esnafı ve halkı tehditle Kazancılar'dan Etmeydanı'na doğru ilerlemişler, ancak kolayca dağıtılmışlardı. Bundan iki hafta sonra alacağını isteyen bir yeniçerinin borçlu yahudi tarafından zorba ilânıyla linç edilmesi olayı, bunu farklı şekilde basit bir hadise olarak padişaha aktaran İvaz Mehmed Paşa'nın görevden alınması ile sonuçlandı (27 Rebîülevvel 1153/22 Haziran 1740). Sadrazamın azlinde son olayı iyice araştırmadan ve aslını öğrenmeden padişaha bildirmesinin, devlet işlerinde gevşek davrandığı iddialarının ve kızlar ağası Hacı Beşir Ağa'nın aleyhtar tutumunun etkili olduğu belirtilmektedir.

Hacı İvaz Paşa azledildikten sonra Mekke şeyhülharemliği ve Habeş eyaleti ilâvesiyle Cidde sancağına tayin edildi. Buraya Mısır yoluyla gitmesi uygun görüldüğünden kendisine bir kalyon sağlanıncaya kadar Rodos'ta oturması bildirildi (BA, MD, nr. 147, s. 162, 194). Ancak İvaz Paşa, daha önce Alâiyeli Koca Ebûbekir Ağa'nın kethüdâlığıyla bulunduğu Cidde'nin havasının kendisine yaramadığını bildirip başka bir tarafa naklini istediğinden 31 Temmuz 1740'ta kalesinin muhafazası şartıyla Girit'te Hanya muhafızlığına gönderildi. Burada beş buçuk ay kaldıktan sonra 1741 yılı Ocak ayı başlarında Selânik, Şubat ayı başlarında Bosna valiliğine getirildi (a.y., nr. 147, s. 219, 327, 355). İki yıla yakın Bosna'da bulundu; 1742 yılı Ağustos ayı ortalarında Karlı-ili sancağı ilâvesiyle Eğriboz muhafızlığına tayin edildiyse de bu görev başkasına verildiğinden eylül ayı sonlarında Kandiye muhafızlığına ve 16 Nisan 1743'te yeniden Hanya sancağına nakledildi (a.y., nr. 149, s. 21, 57, 160). Temmuz ayı başlarında da İnebahtı muhafızı oldu (a.y., nr. 150, s. 50); aynı yıl içinde vefat ederek burada defnedildi.

Kaynaklarda cesur, vefalı ve gayretli bir idareci olarak belirtilen Hacı İvaz Paşa genellikle “fâtih-i Belgrad” lakabıyla anılmaktadır. Sağlığında kendisine “evliya ağa” da denmiş, ölümünden birkaç yıl sonra tamiri için açılan kabrinde cesedinin çürümemiş olduğu görüldüğünden bu inanış halk arasında yaygınlaşmıştır. Oğullarından İbrâhim Beyefendi iki defa şeyhülislâmlık, Halil Paşa sadrazamlık yapmış, Ali Bey sipahiler ağası olmuştur. Emin Beyefendi adlı diğer bir oğlu da hâcegândan olan İvaz Mehmed Paşa’nın nesli “İvaz paşazâdeler” olarak sürmüştür.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 142, s. 291; nr. 143, s. 172; nr. 147, s. 162, 194, 207, 219, 327, 355; nr. 149, s. 21, 57, 160; nr. 150, s. 50; BA, Tahvîl Defteri, nr. 5, mükerrer s. 68; BA, Atîk Vüzerâ Defteri, nr. 2, s. 40, 43; BA, A.DVN Mühimme, nr. 950, s. 12, 19-20; BA, A.RSK, nr. 1571, s. 9; nr. 1572, s. 95; BA, A.NŞT, nr. 1378, s. 16-17, 82; BA, HH, nr. 58455, 58456-A, 58471, 58472; BA, Ali Emîrî, I. Mahmud, nr. 65, 411, 432, 1141, 1152, 2025, 2061; BA, İbnülemin-Hariciye, nr. 1829; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 7184; 1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi (nşr. Faik Reşit Unat), Ankara 1943, s. 49; Râgıb Paşa, Fethiyye-i Râgıb Paşa, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3655/II, vr. 13b-25a; Subhî, Târih, tür.yer.; a.mlf., Târîh-i Belgrad: Müzâkerât-ı Sulhiyye Târihçesi, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2100, tür.yer.; Seyyid Mehmed Hâkim, Târih, TSMK, Bağdad, nr. 231, II, vr. 344b-345b; Mustafa Münîf, Zafernâme-i Münîf: Fetihnâme-i Belgrad, TSMK, Hazine, nr. 1139, vr. 28b-36a; Musaffâ Mustafa, Sultan I. Mahmud Devri Vekāyi‘nâmesi, TSMK, Revan, nr. 1324, vr. 2b-3a-b, 4a, 6a; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, 32, 39, 67-68, 74-84, 87-95, 97-98, 103; Hasîb Üsküdârî, Vefeyât-ı Ekâbir-i İslâmiyye, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 620, vr. 43b; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 101; Nesih Kirmânî, Târihçe-i Osmânî, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 1018, vr. 12b, 82b; Hadîkatü’l-vüzerâ, s. 65-68; Mehmed Şem‘î, İlâveli Esmârü’t-tevârîh maa zeyl, İstanbul 1295, s. 102; Manastır Vilâyeti Salnâmesi (1308), İstanbul 1308, s. 69; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On İkinci Asırda

İstanbul Hayatı: 1100-1200, İstanbul 1930 s İstanbul 1988, s. 156; K. Mikes, Türkiye Mektubları: 1717-1758 (trc. Sadettin Karatay), Ankara 1944, II, 146, 151-153, 188; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 350-354; a.mlf., “Osmanlı Devleti Zamanında Kullanılmış Olan Bazı Mühürler Hakkında Bir Tetkik”, TTK Belleten, IV/16 (1940), s. 514-515; T. Abdülbakioğlu, İvaz Mehmed Paşa (mezuniyet tezi, 1963), İÜ Ed.Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 650, tür.yer.; Kemal Beydilli, 1790 Osmanlı-Prusya İttifâkı, İstanbul 1984, s. 2; A. Z. Hertz, “The Ottoman Conquest of Ada Kale 1738”, Ar.Ott., VI (1980), s. 151-210; A. H. de Groot, “Mehmed Pasha, ʿIwaḍ”, EI$^{2}$ (İng.), VI, 995.

Fikret Sarıcaoğlu

# HACI KILIÇ CAMİİ ve MEDRESESİ

Kayseri’de Sulçuklular dönemine ait külliye.

Mevcut iki kitâbesine göre, II. Keykâvus’un emriyle Selçuklu emîrlerinden Ebü’l-Kāsım b. Ali et-Tûsî tarafından 647 (1249-50) yılında yaptırılmıştır. Külliyenin adının nereden geldiği bilinmemekte, Hacı Kılıç’ın Ebü’l-Kāsım-ı Tûsî’nin lakabı olabileceği düşünülmektedir (Gabriel, I, 52).

Külliye cami ile medreseden oluşmaktadır. Her iki yapı da kesme taştan inşa

edilmiş, caminin güney cephe duvar örgüsünde devşirme malzeme de kullanılmıştır; medresenin duvarları geçirdiği onarımlarda tamamen yenilenmiş durumdadır. Yapı kompleksine destek görevi yapmak üzere caminin güneydoğu köşesinde silindir, medresenin kuzeybatı köşesinde kare prizma biçiminde iki kule bulunmaktadır.

Cami mihrap duvarına dik beş nefe ayrılmış ve nefler, kare kesitli pâyelere oturan sivri kemerli beşik tonozlarla, daha yüksek olan orta nefin mihrap önü bölümü de pandantifli kubbeyle örtülmüştür. Kayseri’de Ulucami ile Kölük ve Huand Hatun camilerinde de görülen bu plan şeması, Hacı Kılıç Camii’nde medreseyle kaynaştırılarak yeni bir deneme halinde uygulanmıştır.

Caminin dışa taşkın ve yüksek cümle kapısı kavsarası mukarnaslı bir nişe sahiptir. Taçkapı yüzeyini kuşatan geometrik geçmeler, Kayseri yöresi taş işçiliğine özgü yüzeysel üslûpta işlenmiştir. Camiye ikinci bir giriş batı cephesinden açılmıştır. Fazla derin olmayan sivri kemerli bir niş içindeki basık kemerli bu kapı bezemesizdir. Giriş cephesinde, taçkapının iki yanında birer dikdörtgen pencere yer almakta, ancak sağdakinin önünü sonradan yapılan minarenin kaidesi kapatmaktadır. Diğer pencereyi yıldız geçmeli bir bordür çevrelemektedir. Bunların yanı sıra mihrap duvarına üç,

batı duvarına da iki adet mazgal pencere açılmıştır. Caminin içinde de dışında olduğu gibi özenli bir taş işçiliğiyle karşılaşılmaktadır. Kavsarası mukarnaslı olan mihrap nişi, geometrik örgülü yıldız geçmelerden meydana gelmiş bir bordürle çevrilidir. Niş kemerinin köşe dolgularındaki kaval silmelerden düğümlü geçme motifi, Konya Alâeddin Camii'nin avlu portalindeki süslemeleri hatırlatmaktadır.

Caminin kuzey cephesinden üç kemerle medresenin avlusuna geçiş sağlanmıştır. Bu kemerlerden ortadaki, yandakilerden daha yüksektir. İki eyvanlı, avlusu revaklı tipte ve tek katlı olarak inşa edilen medrese, cami ile aynı eksen üzerinde yer almadığından kuzey-güney doğrultusunda değildir. Doğudaki giriş eyvanı ile batıdaki ana eyvan iki yapının birleştiği köşededir. Ana eyvanın yanında kışlık dershane, doğu ve kuzey cephelerde de öğrenci odaları sıralanmaktadır. Bütün mekânlar beşik tonozla örtülü olup bunlardan kışlık dershanenin tonozu diğer mekânlardan farklı biçimde avluya paraleldir. Odalarda birer ocak bulunmaktadır.

Medresenin taçkapısı cepheden dışa taşkın ve yüksektir. Kavsarası mukarnaslı portal nişinin cephesi, geometrik geçmeler ve geometrikleşmiş örgülü kûfî yazı bordürleriyle bezenmiştir. Giriş eyvanından ve cami içinden birer geçişi olan cami bünyesindeki beşik tonozlu odanın orijinal işlevi bilinmemekte, sonradan 959 (1552) yılında camiyi tamir ettiren Hüseyin Bey'in türbesi olarak düzenlendiği görülmektedir. Külliyenin kurucusu Ebü'l-Kāsım b. Ali et-Tûsî'nin türbesi ise Tokat'tadır. Giriş cephesinin önüne, yakın tarihlerde yapıya bitişik olarak inşa edilen minare kare kaideli ve silindirik gövdelidir. Kölük ve Huand Hatun camilerinde olduğu gibi özgün minarenin (ezan köşkü) çatıda iki portal arasında yer aldığı kabul edilebilir. Medresenin giriş eyvanının yanından çatıya çıkışı sağlayan merdiven de bu görüşü desteklemektedir.

Anadolu'da, cami ve medresenin tek yapıda birleştirilmesinin ilk örneğini teşkil eden Dânişmendliler'in Kölük Camii'nden sonra Hacı Kılıç Camii ve Medresesi daha gelişmiş bir örnektir. Fakat cami ile medrese arasında bir bütünlük oluşturma isteği, bu deneme yapısının detaylarında bazı aksaklıklara sebep olmuştur.

# BİBLİYOGRAFYA

Halil Edhem [Eldem], Kayseri Şehri (İstanbul 1334; haz. Kemal Göde), Ankara 1982, s. 111-120; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1931, I, 52-54, lv. VIII/2-IX; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I, 75-77; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri -Selçuklu ve Beylikler Devri I-Açık Medreseler, İstanbul 1970, s. 118-122; Gönül Öney, “Kayseri Hacı Kılıç Cami ve Külliyesi”, TTK Belleten, XXX/119 (1966), s. 377-387.

Şebnem Akalın

# HACI KİRÂMÎ EFENDİ

(1840-1909)

Türk mûsikisi bestekârı ve hânende.

İstanbul'da Mevlevîhânekapı semtinde Rifâiyye'den Kılıççı Mehmed Efendi Dergâhı'nda doğdu. Asıl adı Beşir olup bu ismi hiç kullanmadığı kaydedilir. Orta öğrenimin ardından Bâb-ı Seraskerî'de muhâsebat birinci şube mümeyyizi olarak göreve başladı. Uzun yıllar devam eden bu görevi esnasında ayrıca birçok tekkede, özellikle İmrahor Tekkesi'nde müezzinlik ve zâkirlik yaptı. 1882'de surre emini Âsaf Paşa ve Abdüsselâm (Kovacı Şeyh) Tekkesi şeyhi Yahyâ Efendi ile birlikte hacca gitti. Veliaht Mehmed Reşad Efendi'nin müezzinbaşısı olduğu için II. Abdülhamid zamanında uzun süre etrafıyla irtibatı kesilerek yalnız başına yaşamak mecburiyetinde bırakıldığı söylenir. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Koska'da Dârül-mûsikī-i Osmânî'nin kurucuları arasında yer aldı ve öğretim kadrosuna girdi. Mehmed Reşad tahta çıkınca kendisiyle olan yakınlığı sebebiyle hünkâr müezzini olmayı bekledi. Ancak bu görev başkasına verilince bazı ailevî meselelerin de yol açtığı ruhî buhran sonucu kendini asarak hayatına son verdi. Mevlevîhânekapı'daki Bağdatlı Tekkesi'nin hazîresine defnedildi.

Devrinin tavır sahibi hânende ve tanburîlerinden olan Kirâmî Efendi mûsikideki derin vukufu ile tanınmış, bestelediği

eserler ve yetiştirdiği talebelerle kudretini ortaya koymuştur. Mûsikiye dair ilk bilgileri Hacı Fâik Bey'den aldı. Daha sonra Eğrikapı yakınlarında açmış olduğu meşkhânede Bolâhenk Nûri Bey'den, ayrıca Tanbûrî Ali Efendi, Nâfia Nâzırı Ferid Bey ve Suyolcuzâde Sâlih Efendi'den çeşitli eserler meşketti. Sesinin pestçe olduğu ve Hacı Ârif Bey'in sesine benzediği söylenmektedir. Tekkelerdeki zâkirlik, durakçılık ve müezzinliği dışında fasılcılığı ile de meşhur olan Hacı Kirâmî Efendi Taşkasap'taki bir kahvehanede düzenli şekilde mûsiki meşketmiştir. Yetiştirdiği pek çok talebe arasında Hâfız Kemal, Hâfız Sâmi, Ahmet Avni Konuk, Mustafa

Nezihi Albayrak, Suphi Ziya Özbekkan, Lemi Atlı, Fahri Kopuz, Abdülkadir Töre, Âmâ Hâfız Hasan, Bahriyeli Şahap, Kanûnî Hacı Ârif Bey ve Zeki Ârif Ataergin sayılabilir. Hacı Kirâmî Efendi'nin eserlerinden bir beste, bir ilâhi ve beş şarkının günümüze ulaştığı tesbit edilmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

Ergun, Antoloji, II, 467-468, 622, 632; Canlı Tarihler: Lem'i Atlı. Hatıraları, İstanbul 1947, s. 100; Ali Rıza Sağman, Meşhur Hafız Sami Merhum, İstanbul 1947, s. 131; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 186; Bedii Server Revnakoğlu'nun Notları, Divan Edebiyatı Müzesi Ktp., nr. 182 (dosya); Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 10-11; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Musikisi Tarihi, Ankara, ts. (TRT Müzik Dairesi Başkanlığı Yayını), I, 89, 267; II, 13, 18, 28-29, 30; Münir Atalar, Osmanlı Devletinde Surre-i Hümayun ve Surre Alayları, Ankara 1991, s. 75; Sermet Muhtar Alus, İstanbul Yazıları, İstanbul 1994, s. 202-203; a.mlf., İstanbul Kazan Ben Kepçe, İstanbul 1995, s. 106; a.mlf., "Geçmiş Günlerin Hususi Hânendelerinden", TMD, sy. 10 (1948), s. 6; Rıdvan Lâle, "Üstad ve Maruf Bestekâr Zeki Ârif Bey", a.e., sy. 35 (1950), s. 9, 16; Hayri Yenigün, "Hacı Kirâmi Efendi", Musıkî ve Nota Mecmuası, sy. 23 (1971), s. 21; Alaeddin Yavaşça, "Zeki Arif Ataergin: II", Kök Dergisi, sy. 8, İstanbul 1981, s. 6; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 166; Öztuna, BTMA, I, 446; Nuri Özcan, "Dârül-mûsikī-i Osmânî", DİA, VIII, 553.

Nuri Özcan

# HACI MURAD

(1812-1852)

Kuzey Kafkasya'da Ruslar'a karşı istiklâl mücadelesi veren Şeyh Şâmil'in en meşhur nâibi.

Kuzey Kafkasya'da (Dağıstan) Avar Hanlığı'nın merkezi Hunzak (Hunzah) şehri yakınlarındaki Zai köyünde doğdu. Babası Hitinav Mahomat (Küçük Muhammed), annesi Fadimat'tır. Avar hanlarının çocuklarına sütanneliği yapan ve bu yüzden kocası ile anlaşamayıp Avar sarayına sığınan annesi tarafından götürülen Murad burada akranı Avar prensiyle beraber büyüdü. On dört yaşında evlendi. İlk ciddi savaş tecrübesini, Şubat 1830'da Kafkaslar'da Ruslar'a karşı cihad eden Şeyh Gazi Muhammed'in Hunzak'a saldırısı sırasında yaşadı. Avar hanının ölümünden sonra idareyi ele alan karısı Bahu Bike'nin Ruslar'la iyi geçinmek istemesi üzerine, büyük bölümünü ele geçirdiği Hunzak'ı almak için harekete geçen Gazi Muhammed şiddetli bir direnişle karşılaştı; birçok ölü ve yaralı bırakarak geri çekilmek zorunda kaldı. Bu çarpışmada Bahu Bike'nin yanında yer alan Murad, Avarlar'ın Ruslar'a bağlılığını göstermek için Gazi Muhammed'in müridlerinin savaş alanında bıraktıkları bayrak ve flamaları toplayarak Tiflis'e gönderdi. Gazi Muhammed'in Ruslar tarafından öldürülmesinden sonra (29 Ekim 1832) onun yerine geçen Hamzat, 25 Ağustos 1834'te Hunzak'ı ele geçirip Bahu Bike'yi ve oğullarını öldürttü. Hacı Murad, Avar prenslerini ortadan kaldırdıktan sonra ülkede tütün ve içki yasağı koyan, tütün içtikleri için kendilerine de hakaret eden Hamzat'ı ağabeyi Osman'la birlikte öldürmeye karar verdi. Hamzat'ı öldüren Osman aynı anda yakalanıp katledildi (1 Ekim 1834). Hamzat'ın öldürülmesinden cesaret alan Hunzak halkı Hacı Murad'ın etrafında toplandı. Hacı Murad Hamzat'ın müridlerini kılıçtan geçirerek Hunzak'ta duruma hâkim oldu.

Daha sonra Avar hanlığına Mehtule Hanı Ahmed Han'ın getirilmesi Hacı Murad'ın hoşuna gitmedi. Hacı Murad Ruslar'ın Ahmed Han'a gösterdiği itibarı kıskanırken Ahmed Han da cesaretiyle şöhret kazanan Hacı Murad'ı kıskanıyordu. Öte yandan Hamzat'ın yerine geçen Şeyh Şâmil'in gücü

gittikçe artıyordu. Ahmed Han Ruslar'a, Şâmil tehlikesine karşı Hunzak'a bir askerî garnizonun yerleştirilmesini teklif etti. Bunun üzerine Ruslar 1837 yılı yazında Avaristan'a bir sefer düzenlediler. Ahmed Han bu fırsattan istifade ederek Hacı Murad'ın gizlice Şeyh Şâmil'le ilişkide bulunduğuna dair Ruslar'a şikâyette bulununca Rus garnizonu kumandanı Lazeryef Hacı Murad'ı tutukladı (13 Kasım 1840). Rus Generali Glegenau, Hacı Murad'ın sorgulanmak üzere Temirhanşura'ya getirilmesini emretti. Hunzak'ta on gün kadar bir topa zincirlenmiş halde kaldıktan sonra Temirhanşura'ya doğru yola çıkarılan Hacı Murad Bustro köyü civarında kaçmayı başardı ve Hunzak yakınlarındaki Tselmes'e yerleşti. Kısa bir müddet sonra Hamzat'a karşı giriştiği hareketlerden dolayı affedilmesi için Şeyh Şâmil'e bir mektup gönderdi. Şeyh Şâmil isteğini kabul ederek kendisini Avaristan'a nâib tayin etti (Ocak 1841). Bu arada General Klegenau Hacı Murad'ı kazanmaya çalıştıysa da başarılı olamadı. Bunun üzerine 2000 kişilik bir Rus birliği Hunzak'tan Tselmes'e yürüdü (17 Şubat 1841). Rus kumandan General Bakunin'in ağır yaralandığı çarpışmalarda Ruslar geri çekilmek zorunda kaldılar. Hacı Murad babasıyla iki kardeşinin öldüğü, kendisinin de yaralandığı bu savaştan sonra Tioh'a giderek faaliyetlerine orada devam etti. 29 Kasım 1841'de Şeyh Şâmil'in Avaristan seferine katıldı ve Ruslar'a karşı girişilen mücadelede onun yanında yer aldı. Hunzak hariç Avaristan'daki bütün Rus kaleleri ele geçirildi. 1846'da Kabartay bölgesine yönelik akınlara da katılan Hacı Murad, Terek ırmağı kıyısında büyük bir Rus ordusunu bozguna uğrattıktan sonra Dağıstan'a döndü. Gimri'den hareketle Dağıstan'ın merkezi Temirhanşura'yı bastı, Rus garnizonunda yirmi askeri öldürdü. Ardından Mehtule Hanlığı'nın merkezi Cengutay'a baskın düzenleyerek eski düşmanı Ahmed Han'ın dul karısını kaçırdı (Aralık 1846). Gergebil köyünde bulunduğu sırada Rus ordusunun saldırısına uğradı (Haziran 1848); yoğun top ateşi altında 1000 kadar kayıp verdikten sonra geri çekilmek zorunda kaldı.

Hacı Murad'ın 1849'da küçük bir süvari birliğiyle Temirhanşura'yı yeniden basması onun Kafkasya'daki ününü daha da arttırdı. Ocak-Şubat 1850'de, Şâmil'in otoritesini kabul ettirmek için Said Abdullah ile birlikte Aşağı Çeçenistan'ın Yukarı Sunca bölgesine iki defa akın yaptıysa da beklenen sonucu alamadı. Aynı yıl içinde Doğu Gürcistan'a da bir akın düzenleyerek küçük Babaratminskaya Kalesi'ni ele geçirdi. Temmuz 1851'de Şeyh Şâmil tarafından Hazar kıyılarındaki Kaytak ve Tabasaran halkını Ruslar'a karşı

ayaklandırmakla görevlendirildi. 500 adamıyla Çoha'dan (Chokha) hareket ederek 14 Temmuz'da Derbend ile Temirhanşura arasındaki Boynak'a (Buynak / Buinaki) girdi. Ertesi gün Karakaytak'ı geçerek Tabasaran'a ulaştı. Tarku Şemhali'nin kardeşi Şahveli'yi öldürüp karısıyla çocuklarını kaçırması bölge halkının tepkisine yol açtı ve Şâmil'e kadar ulaşan şikâyetlere

sebep oldu. Ruslar 29 Temmuz 1851'de Kuyurih (Kuiarykh) yakınlarında Hacı Murad kuvvetlerine saldırdılar; bu saldırıdan Hacı Murad ve adamları kaçarak kurtulabildiler. Hacı Murad, General Argutinsky'nin Kuşni'ye (Ghozhni / Khoshni) hücumu üzerine Avaristan'a çekildi (6 Ağustos 1851). Onun Avaristan'a dönmesinin hemen ardından Tabasaran'dan gelen bir heyet Şeyh Şâmil'e, Hacı Murad'ın bu bölgedeki hareketlerinden şikâyetçi olduklarını bildirdi. Bu olay Şâmil ile Hacı Murad'ın arasının açılmasına sebep oldu. Hacı Murad, oğlu Gazi Muhammed'i halef seçmesi dolayısıyla Şâmil'i eleştirmeye başladı. Şeyh Şâmil'in birçok zaferini kendisine borçlu olduğunu söyleyince Şeyh Şâmil muhaliflerinin de etkisiyle onu nâiblikten azlederek yerine Avar hânedanının uzak bir akrabası olan Feth Ali'yi getirdi. Ayrıca mallarının müsâdere edilmesini emretti. Hacı Murad çeşitli akınlarda ele geçirdiği ganimeti teslim ederken kendi malını vermek istemedi. Durum silâhlı çatışma noktasına gelmek üzere iken geçici bir uzlaşmaya varıldı. Ancak bu arada Hacı Murad'ın elindekilerin hepsini kılıçla kazandığını, Şâmil'in bunları kılıçla geri alabileceğini söylediği şeklinde rivayetler yayılmaya başladı. Bunun üzerine Şeyh Şâmil Çeçenistan'ın Avturi (Avtiri / Avtur) köyünde nâibleriyle gizli bir toplantı yaparak Hacı Murad'ı hiyanetle suçladı, nâibler meclisi de daha sonra gıyabında onu ölüme mahkûm etti. Hacı Murad, bir söylentiye göre toplantıya katılan bir nâibin uyarısı üzerine Vodveezhenskoye (Chakheri) Kalesi'ne giderek Ruslar'a sığındı (25 Kasım 1851). Kale kumandanı Prens Vorontsof onu derhal Tiflis'e gönderdi. Bir rivayete göre ise Hacı Murad, karısının doğum yeri olan Aşağı Çeçenistan'daki Gehi köyüne giderken Şâmil'in emriyle Feth Ali'nin adamlarının sürekli ateş tâcizi altında girdiği ormanlık alanda yolunu kaybederek Rus askerlerinin eline düşmüş, bir esir muamelesi görmemek için de gönüllü olarak Ruslar'a teslim olduğunu söylemişti. Hacı Murad'ın Şeyh Şâmil ile danışıklı bir şekilde Ruslar'a teslim olduğuna dair bazı görüşler de vardır.

Tiflis'te Ruslar'ın gözetimi altında yaşamaya başlayan Hacı Murad, bir ara ailesini kurtarmak amacıyla Grozni'ye gittiyse de daha sonra Tiflis'e geri döndü. General Dolgorokof'un Dağıstan'daki birliklerine katılmasına izin verilinceye kadar Nuha'ya (Nuka) gönderilmesini istedi. Bir süre Nuha'da kaldı. Dağ hayatına ve ailesine duyduğu özlemin artması üzerine kaçmaya karar verdi ve atla yaptığı bir akşam gezintisinde dört arkadaşıyla birlikte kaçtı. Ancak Nuha'daki Rus kuvvetleri kumandanı Albay Korganof'un takibi sonucunda kıstırılarak arkadaşlarıyla birlikte öldürüldü (5 Mayıs 1852). Cesedi Nuha'ya getirilip halka gösterildi. Bir rivayete göre İlisu'da veya Kuzey Azerbaycan'daki Kıpçak köyünde toprağa verildi. Kesik başı, Tiflis'te bulunan Kafkasya genel valisi Prens Vorontsof'a gönderildi. Prens Vorontsof'un Hacı Murad'ın kesik başını görünce, "Yaşadığı gibi cesurca öldü" dediği, Şeyh Şâmil'in de onun ölümünden sonra imzasını sol eliyle atmaya başladığı, sebebi sorulduğunda "Sağ kolum kırıldı" cevabını verdiği kaydedilir.

Hacı Murad'ın kızından olma torunu 1914 yılında Azerbaycan'a gelerek dedesinin defnedildiği yeri tahmini olarak belirledi ve üzerine bir mezar taşı koydu. Bu mezar taşı günümüzde Azerbaycan Tarih Müzesi'ndedir. Âzerî bilim adamları, 1957'de onun Tengit köyü yakınlarındaki kabrinin yerini kesin olarak tesbit ettiler. Hacı Murad'ın sefer nişanı, bayrağı, seccadesi, testisi, sefer yemek takımı ve ölümünden bir süre önce çekilmiş bir fotoğrafı Dağıstan Müzesi'nde korunmaktadır. Ünlü Rus yazarı L. N. Tolstoy, Hacı Murad (trc. Cüneyd Emiroğlu, İstanbul 1972) adlı eserinde onun hayatını romanlaştırmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

Mirza Hasan Efendi, Âsâr-ı Dağıstân, Bakü 1903, s. 199-200, 208-210; İsmail Berkok, Tarihte Kafkasya, İstanbul 1958, s. 486-487; Şerafettin Erel, Dağıstan ve Dağıstanlılar, İstanbul 1961, s. 154-156; J. Sh. Curtiss, The Russian Army Under Nicholas I: 1825-1855, Duke University 1965, s. 164-167; Tarık Mümtaz Göztepe, Dağıstan Arslanı İmam Şamil, İstanbul 1971, s. 358-378; L. Blanch, Cennetin Kılıçları (trc. İzzet Kantemir), İstanbul

1978, s. 237-249; Muhammed Hamid, Imam Shamil: The First Muslim Guerilla Leader, Lahor 1979, s. 112-126; M. Gammer, Shamil and the Muslim Resistanceto the Russian Conquest of the North Eastern Caucasus (doktora tezi, 1989), London School of Economics and Political Science, University of London, s. 53, 65-66, 114-119, 129-131, 154-158, 165, 194-197; J. F. Baddely, Rusların Kafkasya'yı İstilâsı ve Şeyh Şamil (trc. Sedat Özden), İstanbul 1989, s. 247, 272, 277, 282, 334-348, 398-401, 408-419; Kadircan Kaflı, "Hacı Murad", Resimli Tarih Mecmuası, sy. 21, İstanbul 1951, s. 993-996; Ahmet Canbek Havjoko, "Hacı Murad", Birleşik Kafkasya Dergisi, sy. 5, İstanbul 1965, s. 16-21; M. Rasih Savaş, "Efsaneleşen Kahraman Hacı Murad Yazısı Üzerine", Kuzey Kafkasya Dergisi, I/7, İstanbul 1971, s. 1921; Ğunokue C. Özbay, "Hacı Murad", a.e., sy. 58 (1980), s. 8-13; "Hacı Murad", TA, XVIII, 280; "Hacı Murad", Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi, Bakü 1987, X, 145.

Mustafa Budak

# HACI MÛSÂ CAMİİ

Ankara'da XV. yüzyıla ait cami

Demirtaş mahallesinde, Eskiyol ile Küçükgelin sokaklarının kesiştiği köşede bulunmaktadır. Yapılış tarihi kesin olarak bilinmeyen yapının kitâbesindeki tarihi Mübârek Galib 825 (1422), İbrahim Hakkı Konyalı 895 (1489-90), Gönül Öney ise 865 (1460-61) olarak tesbit etmiştir. Kitâbede yapının Seyfeddin b. el-Hâc Mûsâ tarafından yaptırıldığı bildirilir. Gönül Öney caminin XV. yüzyıl yapısı olduğunu kabul etmemekte, yapıya XVII-XVIII. yüzyıl tarihlemesini yakıştırarak kitâbenin daha eski bir binadan alınıp buraya yerleştirilmiş olabileceğini ileri sürmektedir. Fakat camideki klasik döneme işaret eden ayrıntı ve süslemeler bu görüşe katılmaya imkân vermez.

Hacı Mûsâ Camii'nde kapının yanında bulunan ikinci bir kitâbe, yapının 1342 (1923-24) yılında evkaf idaresi tarafından tamir edildiğini bildirmektedir. Halen görülen üç kemerli son cemaat yerinin bu tamir sırasında ilâve edildiği kabul edilir. Buranın üstüne, üç pencereden ışık alan ve caminin mimari karakterine uymayan bir mahfil katı eklenmiştir.

Ankara'daki pek çok ibadet yeri gibi Hacı Mûsâ Camii de uzunlamasına dikdörtgen bir plana sahiptir. İki pâyeye oturan üç sivri kemerli bir son cemaat yeri ile dışa açılan bina kesme taştan bir temel üzerine kerpiçten yapılmıştır. Üstünü kiremit kaplanmış ahşap bir çatı örter. Mimarisinin sadeliğine karşı Hacı Mûsâ Camii'nin oldukça zengin tezyinat unsurları vardır.

Ahşap tavan karelere bölünmüş olup bunların köşelerindeki küçük parçaların üstleri birer çiçek motifiyle bezenmiştir. Bu pasalı tavanın kare panolarının her birinin içinde birer rozet bulunur. Tavanın etrafını ise klasik üslûpta renkli nakışlarla tezyin edilmiş bir kenar suyu çevreler. Ancak bu nakışların altında daha eskilerinin bulunduğu ve bugün görülenlerin geç bir döneme ait olduğu ileri sürülmektedir. Tavan göbeği altıgen biçiminde renkli nakışlı üç çerçeve ile sınırlanmış, içinde geçmeli daireler halinde

şebeke motifi işlenmiştir. Harime açılan girişin ahşap kapı kanatları kendi türünde Türk sanatının en muhteşem örneklerindendir. Bu kanatların üst kısımlarında oyma olarak birer yazı, esas panoda ise çok girift

rûmîlerden meydana gelen oyma süsleme görülür.

Caminin mihrabı alçı bezemelerle zenginleştirilmiştir. Mukarnaslı nişin içindeki panolar ve kavsaranın üstündeki yüzey klasik üslûpta kabartmalarla doldurulmuştur. Üç şeritle çerçevelenmiş mihrabın etrafında güzel bir hatla yazılmış kelime-i tevhidden başka birçok alçı kabartma motif görülür.

Hacı Mûsâ Camii'nin ahşap ve alçıdan yapılmış süslemelerinden başka son derece değerli yine ahşaptan bir de minberi vardır. Bazı parçaları, bu arada külâh kısmı yenilenmiş olmakla beraber yan kanatları ahşap geçmeli olarak yapılmış, merdiven korkulukları da oymalarla süslenmiştir. Bütün bu süslemeleri XVII-XVIII. yüzyıllara bağlamak isteyenlerin görüşlerine katılmak mümkün değildir.

Caminin, son cemaat yerinin yan duvarına bitişik olan minaresinin kürsü ile pabuç kısımları kesme taştan, gövdesi tuğladan yapılmıştır. Bunun da geç dönemlerde yenilendiği anlaşılmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Mübârek Galib, Ankara Mescidleri ve Camileri, İstanbul 1341, s. 32-33; a.mlf., Ankara II: Kitâbeler, İstanbul 1928, s. 24; Gönül Öney, Ankara'da Türk Devri Dini ve Sosyal Yapıları, Ankara 1971, s. 70-72, rs. 148-156, plan s. 366, nr. 36; a.mlf., "Anadolu Selçuklu ve Beylikler Devri Ahşap Teknikleri", STY, III (1970), s. 141-142; Türkiyede Vakıf Abideler ve Eserler, Ankara 1972, I, 368-370; İbrahim Hakkı Konyalı, Ankara Camileri, Ankara 1978, s. 47-48.

Semavi Eyice

# HACI ÖZBEK CAMİİ

İznik'te XVI. yüzyılda yapılmış cami

Şehrin Lefkekapısı'na giden ana caddenin kenarında, Eşrefoğlu Rûmî Külliyesi'nin hizasındadır. Üç satırlık kitâbesine göre Hacı Özbek b. Mehmed tarafından 734 (1333-34) yılında inşa ettirilen yapı, kitâbesi mevcut en eski Osmanlı eseri olma özelliğini taşımaktadır. Ayrıca bütün mimari özellikleriyle Türk yapısı olduğunu açıkça belli eden Hacı Özbek Camii'nin aslında bir Bizans kilisesi olduğu yolundaki iddia vaktiyle İznik Rumları tarafından uydurulmuş bir söylentiden ibarettir. Fetihten iki üç yıl sonra yapılarak İznik'e müslüman Türklüğün ilk damgasını vuran bu küçük eser, Kurtuluş Savaşı günlerinde Rumlar'ın Türk eserlerine karşı gösterdikleri inanılmaz tahrip hıncını atlatmıştı. Fakat 1950'li yıllara gelinceye kadar her tarafı boş arazi olan İznik'te değer bilmez idarecilerin kurbanı olarak cadde genişletilmesi gerekçesiyle bazı kısımlarını kaybetmiştir.

Hacı Özbek Camii, aralarında tuğla hatıllar olmak üzere taştan karma malzeme ile inşa edilmiştir. Caminin yapımında erken Osmanlı Türk yapı sanatında çok kullanılan, taşların aralarına dikine tuğla konulması tekniği uygulanmış, kemerlerde son dönem Bizans yapı sanatında yaygın olan bir küfeki taşı arasına üç tuğla konulması suretiyle meydana getirilen örgü kullanılmıştır. Bu da bu İslâm yapılarında yerli Bizanslı duvarcı ustalarının çalıştığını gösterir.

Cami kare planlı, içten ölçüleri yaklaşık 7,50 m. kadar olan bir ibadethânedir. İlk yapıldığında yanları duvarlarla kapatılmış, iki mermer sütuna dayanan ve üç kemerle dışarıya açılan bir son cemaat yerine sahipti. Fakat sokak genişletme gerekçesiyle bu orijinal son cemaat yeri şuursuzca ortadan kaldırılmıştır. 1935'li yıllarda henüz duran bu iki sütunlu son cemaat yeri ve üstü kısmen aynalı, kısmen beşik tonoz örtülü kâgir son cemaat yeri yıktırıldıktan sonra caminin başka bir cephesine uydurma bir son cemaat yeri inşa edilmiştir.

Hacı Özbek Camii'nin son cemaat yerine açılan ve yanda olan bir kapısı ile diğer iki cephesinde çifte penceresi vardır. Kapıya göre ana eksen üzerinde değil yan duvarda olan mihrap esas biçimini kaybetmiştir. Üstü kiremit örtülü olan kubbe, eski bir fotoğraftan dört penceresi olduğu anlaşılan yüksekçe bir kasnağa oturur. Yakın tarihlerdeki tamirde biri hariç bu pencereler kapatılmış ve izleri de yok edilmiştir. On iki köşeli bu kasnağa harim mekânının karesinden geçiş "Türk baklavaları" denilen mimari unsurlarla sağlanmıştır.

Caminin revakı kaldırıldıktan sonra dış mimarisi eskisinden çok değişik bir görünüm almıştır. Girişin yeri değiştirilmiş ve orijinal giriş pencere haline dönüştürülmüştür. Kitâbesi de bu esas yerinden sökülerek mihrabın sağındaki pencere içine konulmuştur. A. Sâim Ülgen'in makalesinde adı geçen ve burada yayımlanan bir desenden, ayna taşının bir Bizans korkuluk levhası olduğu görülen camiye bitişik çeşmeden de ortada bir şey kalmamıştır.

Türk sanat tarihi bakımından öncü durumundaki bu mimari eserin, esas biçimine ve duvar tekniğine uygun şekilde restore edilmeyişi yanında İznik kasabası içinde yapıya tarihî önemine uygun bir yer verilmeyişi de büyük bir kayıptır.

## BİBLİYOGRAFYA

Memduh Turgut Koyunluoğlu, İznik ve Bursa Tarihi, Bursa 1935, s. 162; K. Otto-Dorn, Das Islamische Iznik, Berlin 1941, s. 15-18, lv. 4-5, rs. 5; İznik, İstanbul 1943, s. 29, rs. 19; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 163-167, rs. 222-231; a.mlf., "Orhan Gazi Devrinde Mi'mârî", AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, I, Ankara 1956, s. 119; Aptullah Kuran, İlk Devir Osmanlı Mimarisinde Cami, Ankara 1964, s. 8-12; S. Yıldız Ötüken v.dğr., Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1985, IV, 204-206; Semavi Eyice, İznik, Tarihçesi ve Eski Eserleri, İstanbul 1988, s. 35; C. Gurlitt, "Die islamitischen Bauten von Isnik", OA, III (1912-13), s. 57-58; A. Sâim Ülgen, "İznik'de Türk Eserleri", VD, I/1 (1938), s. 55-56, rs.

10-11 (Osmanlı döneminin kitâbeli ilk mimari eseri olduğundan Hacı Özbek Camii bilhassa Osmanlı sanatına dair bütün yayınlarda yer alır; burada onlara atıf yapılmamıştır).

Semavi Eyice

# HACI PAŞA

(ö. 827/1424 [?])

Anadolu'nun İbn Sînâ'sı diye anılan hekim, kelâm âlimi ve müfessir.

Esas adı Celâleddin Hızır olup 740'tan (1339) sonra doğduğu tahmin edilmektedir. Aslen Konyalı olan Celâleddin Hızır, tahsil için Mısır'a giderek Kahire'deki Şeyhûniyye Medresesi'nde ünlü Hanefî fakihi Ekmeleddin el-Bâbertî'den dinî ve aklî ilimleri okumuş, keskin zekâsı ve çalışkanlığı ile hocasının takdirini kazanmıştır

(Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 52). Buradaki başarılarıyla Anadolu'da da ismini duyurmuş, Anadolu'dan okumak için Mısır'a gelen Molla Fenârî, şair Ahmedî, Bedreddin Simâvî ve Müeyyed b. Abdülmü'min gibi kişiler ondan yakınlık görmüşlerdir. Hacı Paşa'nın ders arkadaşlarından biri de Seyyid Şerîf el-Cürcânî'dir (Halil b. İsmâil, s. 20-23; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 48, 50).

Hacı Paşa ve arkadaşlarının aklî ilimlerde hocaları olarak gösterilen mantıkçı Mübârek Şah (Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 52; a.mlf., Miftâḥu's-saʿâde, II, 288; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vuṣûl, vr. 90a), 768'den (1367) sonra Memlükler'in tablhâne nâzırlığını yapan ve 778'de (1377) el-Melikü'l-Eşref'in hac kafilesinde bulunan Emîr Seyfeddin Mübârek Şah et-Tâzî (ö. 780/1378) olmalıdır (İbn Kādî Şühbe, III, 297, 510, 585). Çünkü Hacı Paşa ile arkadaşlarına Kahire'de yardım eden ve onları beraberinde hacca götüren kişi ondan başkası değildir (Halil b. İsmâil, s. 24-25; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 50; a.mlf., Miftâḥu's-saʿâde, II, 288). Ancak Kahire'de zaman zaman sıkıntıya düştüğü eserlerinden anlaşılan Hacı Paşa'nın onun adını hiç zikretmemesi ve orada yazdığı ilk iki kitabını ne ona ne bir başka destekçisine ithaf etmemesi dikkat çekicidir. Hacı Paşa'nın bir eseriyle aynı adı taşıdığı için yanlışlıkla onun sanılan Şerḥu Ṭavâliʿi'l-envâr adlı kitabın (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 628, 629, 631; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1658; bk. Ünver, s. 9) dîbâcesinde adı geçen vezir Şehâbeddin Mübârek Şah ise başka bir kişidir; çünkü bu kitap aslında Şerîf

Burhâneddin el-İbrî'ye (ö. 743/1343) aittir. Taşköprizâde, mantıkçı Mübârek Şah'ı Kutbüddin et-Tahtânî'nin (ö. 766/1364) öğrencisi ve Kahire'de müderris olarak tanıtmaktadır (Miftâḥu's-saʿâde, I, 299; II, 191-192, 288); fakat tarihçi İbn Kādî Şühbe, Mübârek Şah hakkında bu bilgiyi vermez. 763'te (1362) Şam'a gidip ömrünün sonuna kadar orada ders verdiği bilinen Kutbüddin et-Tahtânî'nin (İbn Kādî Şühbe, III, 267-268; İbn Hacer, IV, 339; İbn Tağrîberdî, XI, 87; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 298-299), kendisinden ilim okumak isteyen Seyyid Şerîf'e yaşlandığı gerekçesiyle ders veremeyeceğini söyleyip onu Şîraz'dan Mısır'daki öğrencisi Mübârek Şah'a gönderdiği yolundaki bilgiyi de doğru kabul etmek güçtür. Bunlardan anlaşıldığına göre Mübârek Şah müderris olmadığı gibi onların hocası da değildir. Halbuki Hacı Paşa'nın Şerḥu Levâmiʿi'l-esrâr adlı eserinin önsözünde yer alan, "Bu şerhi, şârihin kitaba yazdığı notlarla ve ders sırasında kendisinden dinlenmiş takrirlerle de süsledim" ifadesinden Kutbüddin et-Tahtânî'nin eserini bizzat ondan okuduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Hacı Paşa'nın ve Seyyid Şerîf'in, Mısır'a gitmeden önce Şam'daki Zâhiriyye Medresesi'nde Kutbüddin et-Tahtânî'den ders okumuş olmaları daha doğru bir tahmindir.

Kahire'de öğrenciliği sırasında tutulduğu ağır bir hastalık Hacı Paşa'yı tıpla meşgul olmaya sevketti. Dinî ilim tahsili yanında tıp kitapları okuyarak ve Cemâleddin İbnü'ş-Şevbekî gibi hekimlerin bilgi ve tecrübelerinden istifade ederek kendini tıp sahasında da yetiştirince, Şifâʾü'l-esḳām adlı eserinin mukaddimesinde bizzat belirttiği gibi el-Melikü'l-Mansûr Kalavun Bîmâristânı'nda tabiplik yapmaya başladı.

Onun tıp mesleğine yönelmesinde, öğrenciliği sırasında yardımını gördüğü Aydınoğlu Îsâ Bey'in teşviklerinin de etkili olduğu söylenebilir. 1332 yılında Birgi'yi ziyaret eden İbn Battûta, Aydınoğlu Mehmed Bey'in bir yahudi tabibine gösterdiği büyük itibarın saray erkânıyla müslüman âlimleri rahatsız ettiğini haber verdiğine göre (Riḥle, s. 302), ilme ve özellikle tıbba büyük önem vermiş bir hânedanın mensubu olarak Îsâ Bey'in bu teşviki o günkü şartların da bir gereğiydi. Taşköprizâde'nin, "Mısır bîmâristânı ona havale edildi ve Hacı Paşa burayı çok güzel idare etti" ifadesinden (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 52) onun bu hastahanede başhekimlik yaptığı anlaşılıyorsa da başka kaynaklar, bu bîmâristânın başhekimleri arasında Celâleddin Hızır b. Ali adında birinden bahsetmemektedir. Kendisi de bu konuda bilgi

vermediğine göre Taşköprizâde’nin bu ifadesi mübalağalı kabul edilmelidir. Fakat tıp alanındaki ehliyetini 771 (1370) yılında yazdığı iki kitapla ispat ettikten sonra adı geçen hastahanede uzunca bir müddet hekimlik yaptığı muhakkaktır.

Hacı Paşa daha sonra Mısır’daki işini bırakıp Anadolu’ya gelmiştir. Bu gelişin sebebi, Anadolu’daki ilk görev yeri olan Ayasuluk’ta (Selçuk) yazdığı ve Aydınoğlu Îsâ Bey’e ithaf ettiği Şerḥu Ṭavâliʿi’l-envâr ve Şifâʾü’l-esḳām adlı kitaplarının mukaddimelerinde, “Îsâ Bey’in büyük himaye ve yardımlarıyla ilim tahsil ederek neşvünemâ bulduktan sonra yine onun devletinde şeref ve kabule mazhar olduğu” yolundaki ifadelerinden anlaşıldığına göre hâmisinden aldığı davettir. Bu davet üzerine Aydın iline giden Celâleddin Hızır, Îsâ Bey tarafından Ayasuluk kadılığına tayin edildi. Bundan sonra taşımaya başladığı Hacı Paşa unvanının kendisine Aydınoğulları’nın bir teveccühü olarak verildiği tahmin edilmekte (Ünver, s. 4), onun da bu lakabı çok sevdiği isminin yerine dahi kullanmasından (Mecmaʿu’l-envâr’ın mukaddimesi, vr. 1b; Tuḥfetü’l-ebrâr’ın ferâğ kaydı, vr. 324b) anlaşılmaktadır.

Kadılık görevi yanında Ayasuluk ve Birgi medreselerinde hocalık, sarayda hekimlik yapan Hacı Paşa’nın bir Türk hekimi olarak hükümdardan ve saray erkânından çok itibar gördüğü ve halk tarafından sevildiği muhakkaktır. Onun Aydın ilinde telif ettiği bilinen yedi eserinde Aydınî nisbesini kullanmasından dolayı Aydınlı olduğu sanılmıştır (bk. Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 52).

Kitâbü’s-Saʿâde ve’l-iḳbâl adlı eserini yazdığı 800 (1398) yılında Ayasuluk’ta görevi başındaydı. Fakat aynı yıl içinde istinsah edilmiş bir Şifâʾü’l-esḳām nüshasında (Konya Müzesi Ktp., nr. 6358) Konevî nisbesiyle anılmasına dayanarak Îsâ Bey’in ölümünden sonra Aydınoğlu Beyliği’ndeki siyasî karışıklıklar yüzünden bu yıl sonlarında Konya’ya gittiği söylenebilir. Bundan sonraki hayatının uzunca bir dönemi hakkında daha az bilgi bulunmaktadır. Bu dönem içerisinde Konya’da istinsah etmeye başlayıp 29 Safer 818’de (10 Mayıs 1415) tamamladığı, hocası Ekmeleddin el-Bâbertî’nin Tuḥfetü’l-ebrâr fî şerḥi Meşâriḳi’l-envâr adlı eserinin (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 1132) ferâğ kaydında ve son kitabı olan Mecmaʿu’l-envâr fî cemîʿi’l-esrâr adlı Kur’an tefsirinin mukaddimesinde

kendisini Hacı Paşa b. Hoca Ali b. Murâd b. Hoca Ali b. Hüsâmeddin el-Konevî diye tanıtması onun aslen Konyalı olduğunun

kesin bir delilidir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 345; Ünver, s. 3). En büyük eseri olan tefsirini II. Murad'ın tahta çıkışından (824/1421) sonra yazmaya başlayıp ona ithaf ettikten sonra çok sevdiği ilim beldesi Birgi'ye geri döndüğü anlaşılan Hacı Paşa kısa bir müddet sonra burada vefat etmiştir. Ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Süheyl Ünver, ne olduğunu açıklamadığı son buluşlarına göre onun 827 (1424) yılı civarında vefat ettiğine dair kanaatini belirtir (Hekim Konyalı Hacı Paşa, s. 31, 79). Hacı Paşa'nın Birgi'de Hıdırlık mevkiinde bulunan mezarının üstüne 1935'te mermerden bir âbide yapılmıştır.

Eserleri. Daha çok tıp sahasındaki eserleriyle tanınan Hacı Paşa tefsir, kelâm ve mantık konularında da değerli çalışmalar yapmış, iki Türkçe tıp kitabı dışında kalan eserlerinin tamamını Arapça yazmıştır. 1. et-Teʿâlîm fî ʿilmi'ṭ-ṭıb. Kahire'de telif ettiği bu ilk çalışmasını 7 Receb 771 (4 Şubat 1370) günü Emîr Şeyho Medresesi'nde tamamlamıştır. Önsözünde Hipokrat, Câlînûs, İbn Sînâ, Necîbüddin es-Semerkandî ve Alâeddin Ali b. Ebü'l-Hazm el-Karşî (İbnü'n-Nefîs) gibi meşhur hekimlerin eserlerinden derlediği bilgilere hocalarının ve kendisinin tecrübelerini de ilâve ederek yazdığını söylediği bu kitabı dört bölüm halinde düzenlemiştir. Tıbbın esaslarından bahseden birinci bölümün ilk kısmında nazarî, ikincisinde uygulamalı tıp bilgileri verilir. İkinci bölümün birinci kısmında yiyecek içeceklerden, ikinci kısmında basit ve birleşik ilâçlardan, üçüncü bölümde baştan ayağa kadar bütün organların hastalıkları ile sebep, belirti ve tedavilerinden, dördüncü bölümde bir organa mahsus olmayan genel hastalıklardan bahsedilir. Müellif, kitabına "Vasiyyet" başlığını taşıyan bir sonsöz ekleyerek hekimlere dikkat etmeleri gereken hususlar ve hekimlik ahlâkı konusunda tavsiyelerde bulunmuştur. Eserin biri Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Turhan Vâlide Sultan, nr. 258/1, müellif hattı), diğeri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 1947) muhafaza edilen iki nüshası bulunmaktadır. 2. el-Ferîde fî ẕikri'l-aġẕiyeti'l-müfîde. Tıbba dair pratik bilgiler içeren bir el kitabı olarak hazırlanan ve 20 Receb 771'de (17 Şubat 1370) Kahire'de Emîr Şeyho Hankahı'nda tamamlanan eser öncekinin özetidir. Üç bölüm halinde düzenlenmiş olup birinci bölümde tıp hakkında genel bilgiler verilir; ikincisinde yiyecek içecek ve

ilâçların özelliklerinden, üçüncüsünde hastalıklarla sebep, belirti ve tedavilerinden bahsedilir. Kitabın bilinen tek nüshası yine müellif hattı olarak Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Turhan Vâlide Sultan, nr. 258/2). 3. Şifâʾü’l-esḳām ve devâʾü’l-âlâm. Şifâ-yı Ḥâcı Paşa ve Ḳānûn-ı Ḥâcı Paşa adlarıyla da tanınan kitap, Aydın ilinde yazdığı tıp konusundaki en önemli eseri olup Anadolu Türk hekimleri arasında büyük ün yapmıştır. Bu konuda öğrencilerinden şair ve hekim Sinan Paşa bir methiye yazdığı gibi, Nev‘îzâde Yahyâ Efendi Netâicü’l-fünûn’unda (vr. 47) ve Ayaşlı Hekim Şâbân-ı Şifâî Şifâiyye’sinde (vr. 3a, 15a-b) buna şahitlik etmektedirler (Ünver, s. 41-42). Hacı Paşa, Kahire’deki çalışmaları sırasında tıp literatürünü gözden geçirip özetlediği bilgilere hocalarının ve kendisinin tecrübe ve buluşlarını da ilâve ederek yazdığı bu eseri 782 yılının Ramazan ayı sonunda (Aralık 1380) Ayasuluk’ta tamamlamış ve Aydınoğlu Îsâ Bey’e ithaf etmiştir. Kendi el yazısıyla olan nüsha Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 2070). Sinan Paşa da yazdığı methiyeyi bu nüshaya eklemiştir. Eser Câlînûs ve İbn Sînâ yöntemiyle telif edilerek dört makale halinde düzenlenmiştir. Birinci makalede nazarî ve amelî tıp bilgileri verilir. Yiyecek içeceklerle basit ve birleşik ilâçlara ayrılan ikinci makalenin tamamı İbnü’l-Baytâr’ın el-Câmiʿ li-müfredâti’l-edviye’sinden alınmış gibidir. Üçüncü makalede bütün organlara ârız olabilen hastalıkların, dördüncü makalede genel hastalıkların sebep, belirti ve tedavilerinden bahsedilir. Kendi içinde beş baba ayrılan dördüncü makalenin birinci babında ateşli hastalıklar, ikincisinde verem ve cüzzam, üçüncüsünde kırık, çıkık

ve burkulmalarla çeşitli sebeplerden oluşan yaralar ele alınmıştır. Dördüncü babda bedenin görünen kısımlarının güzelliği ve temizliğiyle bunların korunması anlatılır. Beşinci babın konusu ise zehirler ve panzehirlerdir. Kitap, ölülerin muhafazası için bir tür mumyalama usulü hakkında açıklamalar ve deontolojik tavsiyelerle sona erer. Şifâʾü’l-esḳām’ın en önemli özelliği, içindeki bilgilerin açık ifadelerle verilmiş ve bu arada gereksiz ayrıntılardan kaçınılmış olmasıdır (Ünver, s. 45). Çok sayıda yazması bulunan eserin (Brockelmann, GAL, II, 302) İstanbul kütüphanelerindeki yirmiden fazla nüshasından ikisi (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3667; Râgıb Paşa Ktp., nr. 956), Hacı Paşa’nın öğrencilerinden Yûsuf b. Muhammed b. Osman tarafından müellif hayatta iken istinsah edilmiştir. Bazı nüshalarda kitabın geniş bir fihristi de

bulunmaktadır; bunların en güzeli ve belki de en eskisi otuz yedi sayfa olup Ebü'n-Nebât lakaplı Mustafa b. Muhammed b. Ayâsuluğî tarafından 903'te (1497) istinsah edilen nüshanın (İÜ Ktp., AY, nr. 3244) baş tarafındadır. Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki üç nüshanın (Yenicami, nr. 920, 921; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 731) baş tarafında da ilmî ve tarihî değeri olan birer fihrist bulunmaktadır. 4. el-Uṣûlü'l-ḫamse. Kaynaklarda adı geçmeyen eser Süheyl Ünver tarafından ortaya çıkarılmıştır. Sağlığı korumak, mizacı düzeltmek ve başlıca hastalıkları ilâçla tedavi etmek için gerekli bilgileri veren kitap Ayasuluk'ta yazılmıştır. 788'de (1386) Süleyman b. Muhammed el-Konevî tarafından istinsah edilen tek nüshası Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndedir (Ünver, s. 57). 5. Kitâbü's-Saʿâde ve'l-iḳbâl. Ayasuluk'ta kadı iken 800 (1398) yılında Şifâʾü'l-esḳām'ı özetleyerek meydana getirdiği bu eser el-Kümmiyyü'l-Celâlî ve Künnâşetü'l-Celâl diye de tanınır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1511; Osmanlı Müellifleri, III, 213). Kitabın planı Şifâʾü'l-esḳām'ın aynıdır; fakat bilgiler yaklaşık üçte bir oranında özetlenmiştir. Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndeki iki nüshadan (nr. 1786, 1787) birincisi, eserin telif edildiği yıl Gıyâseddin Muhammed b. Abdüssamed b. Ali el-İsfahânî (Ünver, s. 55), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki bir nüsha ise (III. Ahmed, nr. 2050) 3 Cemâziyelâhir 912'de (21 Ekim 1506) II. Bayezid'in mütalaası için Abdullah b. Murâd tarafından istinsah edilmiştir. Eserin Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde iki (nr. 4203; Veliyyüddin Efendi, nr. 2536), Süleymaniye (Lâleli, nr. 1648), Nuruosmaniye (nr. 3063) ve Bursa İl Halk (Haraççıoğlu, nr. 1151) kütüphaneleriyle Manchester'de (John Rylands Library, nr. 815) birer nüshası daha vardır. Kitâbü's-Saʿâde 913'te (1507) Türkçe'ye çevrilerek II. Bayezid'e sunulmuştur. Tercümenin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hamidiye, nr. 1011). 6. Müntehab-ı Şifâ. Bazı nüshalarda Şifâ-yı Müntehab diye adlandırıldığı görülen kitap, müellifin yine Şifâʾü'l-esḳām'dan aynı planda yaptığı Türkçe bir özettir. Anadolu'da yazılmış ilk Türkçe tıp kitaplarından olan bu çalışma, diğer Türkçe kitabı Teshîl ile (aş. bk.) muhteva bakımından benzerlik gösterir; fakat ondan daha önemlidir. Üç bölümden oluşan eserin birinci bölümünde iki bab halinde nazarî ve amelî tıp bilgileri verilir; ikinci bölümde yiyecek içecek ve ilâçlar, üçüncü bölümde hastalıklarla sebepleri, teşhis ve tedavi yolları anlatılır. Birçok nüshası bulunan eser, Zafer Önler tarafından yapılan bir araştırma ile birlikte Latin harfleriyle yayımlanmıştır (Ankara 1990). 7. Teshîl. Müntehab-ı Şifâ ile aynı tertip üzere yazılmakla

birlikte ona göre biraz yüzeyseldir ve ayrıca bazı düzen değişiklikleri de gösterir. Süheyl Ünver, Halil Edhem Arda'nın özel koleksiyonunda Celâleddin b. Mahmûd el-Alâî tarafından 810 yılının Zilhicce (Mayıs 1408) ayı başında istinsah edilen bir nüshasını gördüğünü haber verir ve eserin aynı yılda telif edilmiş olduğuna dair kanaatini belirtir (Hekim Konyalı Hacı Paşa, s. 31). Ayrıca daha birçok yazması bulunan eserin Süleymaniye (Lâleli, nr. 1621, 1622; Fâtih, nr. 3543, 3544), Hacı Selim Ağa (Hüdâî Efendi, nr. 1739) ve Millet (Ali Emîrî, Tıp, nr. 61) kütüphanelerindeki nüshaları tarih bakımından en eskileridir. Eser, II. Bayezid devri tabiplerinden Sabuncuoğlu Şerefeddin'in öğrencisi Muhyiddin Mehî tarafından manzum hale getirilmiştir. Onun 16 Muharrem 872 (17 Ağustos 1467) tarihinde tamamlayıp Müfîd diye adlandırdığı bu çalışma Nazm-ı Teshîl adıyla da tanınmış olup Sabuncuoğlu'nun istinsah ettiği sanılan bir nüshası Ankara'da Millî Eğitim Bakanlığı Genel Kitaplığı'ndadır (nr. 60; bk. Ünver, s. 34-36). 8. Mecmaʿu'l-envâr fî cemîʿi'l-esrâr. Kur'ân-ı Kerîm'in geniş bir tefsiri olup Hacı Paşa'nın en büyük çalışmasıdır. II. Murad'a ithaf ettiği (yk.bk.) ve on cildini tamamladığı bilinen eser, ilim ve âlimlerin önemine dair âyet ve hadisleri toplayan bir dîbâce ile başlamakta, daha sonra tefsire geçmektedir. Hacı Paşa hakkında yapılan araştırmalarda bu eserin yalnızca

birinci ve ikinci cüzlerini kapsayan ilk cildinin zamanımıza ulaştığı belirtilmiştir (Ünver, s. 63-65); Kâtib Çelebi de son cildini görmediği için eserden "çok ciltli, büyük tefsir" diye bahseder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1598-1599). Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan I. cilt (Cârullah Efendi, nr. 94) Kur'ân-ı Kerîm'in başından Âl-i İmrân sûresinin 91. âyetinin sonuna kadarki kısmın, yani yaklaşık ilk dört cüzün tefsirini, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde mevcut X. cilt de (AY, nr. 1794) Sebe' sûresinin başından Fussılet sûresinin sonuna kadarki kısmın tefsirini ihtiva etmektedir. 9. Şerḥu Levâmiʿi'l-esrâr fî şerḥi Meṭâliʿi'l-envâr. Sirâceddin el-Urmevî'nin mantık konusundaki ünlü eseri Meṭâliʿu'l-envâr'ın Kutbüddin et-Tahtânî tarafından yapılmış şerhi olan Levâmiʿu'l-esrâr üzerine hâşiye mahiyetinde bir çalışmadır; Kâtib Çelebi, 784'te (1382) yazıldığını bildirir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 716). Mukaddimesindeki ifadesinden eseri, bizzat müellifinden okuyup aldığı notları kendi şerhine ekleyerek yazdığı anlaşılan Hacı Paşa bu sebeple Kutbüddin et-Tahtânî'nin öğrencisi olmalıdır. Kitabın İstanbul'da tesbit edilen dört nüshasından ikisi Süleymaniye Kütüphanesi'nde

(Mahmud Paşa, nr. 315; Erzincan, nr. 86), diğerleri ise Beyazıt Devlet (nr. 3075/2) ve Râgıb Paşa (nr. 891) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 10. Şerḥu Ṭavâliʿ i'l-envâr fî ʿilmi'l-kelâm. Kādî Beyzâvî'nin kelâm ilmine dair Ṭavâliʿ u'l-envâr adlı eserinin şerhi olup ismi yerine son cümlesinde geçen "Mesâlikü'l-kelâm fî mesâili'l-kelâm" ibaresiyle de anılır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1116). 781 yılı Saferinin (Mayıs 1379) başlarında bitirilmiş ve Aydınoğlu Îsâ Bey'e ithaf edilmiştir. Muhtemelen müellif tarafından yazılmış, 25 Zilkade 783 - 30 Rebîülâhir 784 (10 Şubat - 13 Temmuz 1382) tarihleri arasında huzurunda okunmuş bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Fâtih, nr. 3053). Ayrıca Millet (Ali Emîrî, Arapça, nr. 1272), Edirne Selimiye (nr. 1013) ve Amasya Beyazıt (nr. 571/2) kütüphanelerinde de birer nüshası bulunmaktadır (yk. bk.).

Bunlardan başka basur hastalığına dair Risâle-i Bevâsîr ve insan organlarının seğirmelerinden çıkarılan tıbbî mânalarla ilgili İhtilâcnâme adlı Türkçe iki küçük risâlenin Hacı Paşa'ya ait olduğu ileri sürülmekteyse de (Ünver, s. 37) bunu doğrulayacak kesin deliller bulunmamaktadır. Kitâbü Deʾbi'ṣ-ṣâliḥîn adlı Arapça bir eser ise Hacı Paşa'nın şeriat, tarikat, hakikat ve mârifet makamları hakkında söylediği bir sözün izahı olması açısından onunla ilgilidir. Öğrencilerinden biri tarafından bir itiraza cevap niteliğinde hazırlandığı anlaşılan bu eserin nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Nurbânû Sultan, nr. 79/2).

## BİBLİYOGRAFYA

Hacı Paşa, Mecmaʿ u'l-envâr fî cemîʿ i'l-esrâr, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 94, vr. 1b-5a; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 302; Bâbertî, Tuḥfetü'l-ebrâr fî şerḥi Meşâriḳi'l-envâr, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 1132, vr. 324b; İbn Kādî Şühbe, et-Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1994, III, 267-268, 297, 510, 585; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 339; İbn Tağriberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 87; Halîl b. İsmâil b. Şeyh Bedreddin, Menâkıbu Şeyh Bedreddin (nşr. F. Babinger), Leipzig 1943, s. 20-25; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 48, 50, 52-53; a.mlf., Miftâḥu's-saʿâde, I, 298-299; II, 191-192, 288; Mecdî, Şekāik Tercümesi, I, 74-75; Nev'îzâde

Yahyâ Efendi, Netâicü'l-fünûn, Köprülü Ktp., III. Ks., nr. 483, vr. 47; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1277, III, 114-115; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, III, 23; Abdüllatîf b. Muhammed Riyâzîzâde, Esmâʾü'l-kütüb, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Hancî), s. 100, 104, 202; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-füḥûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 90a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 408; II, 716, 1049, 1116, 1259, 1511, 1589-1590, 1598-1599, 1716; Şâbân-ı Şifâî, Şifâiyye, Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 621, vr. 3a, 15a-b; D. Slane, Catalogue des manuscrits arabes, Paris 1883, s. 536; Sicill-i Osmânî, II, 94; Osmanlı Müellifleri, III, 211-213; A. Mingana, Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Rylands Library Manchester, London 1934, s. 515; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 113, 212-213; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (Kazancıgil), s. 21-25; Ahmed Îsâ, Muʿcemü'l-eṭıbbâʾ, Beyrut 1942, s. 182-183; Brockelmann, GAL, II, 302; Suppl., I, 743, 775; III, 326; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 345; Süheyl Ünver, Hekim Konyalı Hacı Paşa, İstanbul 1953; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 307; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 101; Sarton, Introduction, III, 1727-1728; Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Anadolu'da Türkçeleşme Akımı ve Türkçe İlk Tıp Eserleri", I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (Tebliğler: 2. Türk Dili ve Edebiyatı), İstanbul 1979, s. 512-513; a.mlf., Türk Tıp Tarihi, Bursa 1984, s. 29-32; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 172; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, s. 187-194; Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen Konya'lı Hekim Hacı Paşa Kongresi Tebliğleri (haz. Ahmet H. Köker - Yusuf Erdoğan), Kayseri 1986; Osman Şevki, Beşbuçuk Asırlık Türk Tabâbet Tarihi (nşr. İlter Uzel), Ankara 1991, s. 50-51, 179-181; "Hacı Paşa", TA, XVIII, 280-281; "Hekim Hacıpaşa", a.e., XIX, 152; T. H., "Hâcî Paşa", İA, V/1, s. 28-29; J. Walsh, "Hadjdji Pasha", EI$^{2}$ (İng.), III, 45.

Cemil Akpınar

# HACI SÂDULLAH AĞA

(1760-1808)

Türk mûsikisi bestekârı, hânende.

İstanbul'da doğdu. Babasının adı Ahmed'dir. Küçük yaşta Galata Sarayı'nda iç oğlanı olarak eğitilmek üzere seçildi. Buradaki ilk tahsilinin ardından Enderun'a alındı; Seferli ve Kilerli Koğuşu'nda eğitim gördü, mûsiki meşketti. On on bir yaşlarında girdiği Enderun'da yirmi yıldan fazla bir süre kaldıktan sonra hâmisi Vâlide

Kethüdası Yûsuf Ağa'nın tavsiyesiyle 1794'te III. Selim'e musâhib oldu. Bu arada saraydaki câriyelere mûsiki dersi vermeye başladı. III. Selim'in öldürülmesinden sonra padişah olan IV. Mustafa'nın da tahttan indirilerek II. Mahmud'un padişah ilân edilmesinin ardından Hacı Sâdullah Ağa, 14 Eylül 1808'de musâhibliğine son verilerek hâcegânlıkla saraydan emekli edildi. İki gün sonra da bir tabanca kurşunu ile karnından yaralandı. Bazı kaynaklar onun bir kaza sonucunda kendi kendini yaraladığını, bazıları ise yine kaza eseri olarak uşağı tarafından vurulduğunu kaydetmektedir. 18 Eylül 1808'de vefat etti. Kaynaklarda Sâdullah Ağa'nın hacca gittiğine dair herhangi bir kayda rastlanmamıştır.

XVIII. yüzyılın sonları ile XIX. yüzyılın ilk yarısında Enderun'da Sâdullah adlı birkaç mûsikişinas bulunduğundan bunların biyografileri çeşitli yayınlarda birbirine karıştırılmıştır. Bu ismi taşıyan diğer mûsikişinaslar, III. Selim ve II. Mahmud döneminde yaşayan Sermüezzin Ahmed Sâdullah Efendi ile II. Mahmud dönemi bestekârlarından Serheng Sâdullah Ağa'dır. Ayrıca mûsikiyle ilgilenen bir şair olan Sâdullah Ankaravî de özellikle eserleri yönünden Hacı Sâdullah Ağa ile karıştırılmıştır.

III. Selim ekolünün en önemli bestekârları arasında yer alan Hacı Sâdullah Ağa klasik Türk mûsikisinin karakteristik bir temsilcisidir. Mûsiki eğitimini Enderun'daki meşkhânede gördü. III. Selim'e musâhib olduktan sonra onun huzurunda yapılan toplantılara katıldığı gibi padişaha mûsiki dersleri de

verdi. Balıkhâne Nâzırı Ali Rızâ Bey'in, Hacı Sâdullah Ağa ile ilgili olarak naklettiği aşağıdaki olay bestekârın hayatını konu alan birçok yayında yer almıştır. Sâdullah Ağa haremde câriyelere ders vermeye başladıktan sonra Mihriban adlı bir câriyeye ilgi duyar. Bunu öğrenen III. Selim Sâdullah Ağa'nın idam edilmesini emreder. Ancak padişahın Sâdullah Ağa'ya olan sevgisi bilindiğinden idam hükmü infaz edilmez ve bestekâr bir müddet zindanda tutulur. Sâdullah Ağa zindanda iken meşhur bayatî-araban takımını besteleyerek talebelerine de meşkeder. Bu eserler sarayda bir fasıl icrası esnasında okununca padişahın dikkatini çeker ve bestekârını sorar. Hacı Sâdullah Ağa tarafından bestelendiği cevabını alınca böyle bir bestekârın ölümüne sebep olduğundan dolayı çok üzülür. Ancak idam emrinin geciktirildiği ve Sâdullah Ağa'nın hayatta olduğunun bildirilmesi üzerine padişah bestekârın serbest bırakılmasını emreder ve onu Mihriban ile evlendirir. Başka kaynaklarla doğrulanmayan bu olay, Ziya Şakir Soku'nun Sadullah Ağa romanına konu olduğu gibi, bu eser esas alınarak 1950'de Sâdullah Ağa'yı Münir Nurettin Selçuk'un, Mihriban'ı Perihan Altındağ Sözeri'nin canlandırdığı "Üçüncü Selim'in Gözdesi" adlı bir film çevrilmiştir.

Hacı Sâdullah Ağa'nın hayatıyla ilgili olarak tarihe "hibe olayı" veya "hüccet-i garîbe" adıyla geçen ilgi çekici bir anlaşmadan da söz edilmektedir. Târîh-i Cevdet'te 30 Ekim 1796, Târîh-i Âsım'da 14 Haziran 1806'da düzenlendiği kaydedilen bir belgeye göre Sâdullah Ağa, kadı ve şahitler huzurunda hayatının yedi yılını Vâlide Kethüdâsı Yûsuf Ağa'ya hibe etmiştir. Yûsuf Ağa'nın Beşiktaş Paşa mahallesindeki yalısında Galata Kadısı Mehmed Emin Efendi tarafından düzenlenen bu belge Yûsuf Ağa'nın ölümünden sonra terekesi arasında bulunmuştur. Belgeye göre Sâdullah Ağa, hayatından verdiği yedi yıla karşılık yedi kese akçe almıştır. Zamanın vak'anüvisleri, Hacı Sâdullah Ağa gibi bir musâhibin böyle garip bir hareketi sadece para için yapmasını yadırgamaktadırlar. Ancak o yıllara ait kadı defterlerinde yapılan incelemede böyle bir kayda rastlanmamıştır.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Enderun teşkilâtı içerisinde ağaların sakal bırakması yasak olduğu halde Sâdullah Ağa'yı sakallı musâhibler arasında gösterir. Bu durum, onun padişah musâhibi ve mûsiki hocası olarak Enderun'dan ayrıldıktan sonra artık Enderunlu bir "ağa" değil ulemâ sınıfına mensup bir kişi olarak "efendi" diye anılması halinde mümkündür.

Belki de bundan dolayı, aynı devrede sarayda bulunan Sermüezzin Ahmed Sâdullah Efendi ile Hacı Sâdullah Ağa birbirine karıştırılmıştır.

Hacı Sâdullah Ağa, Lâle Devri'nin özelliklerini III. Selim dönemine taşımış bir büyük formlar bestekârıdır. Daha çok Enderûnî Şâkir'in güftelerinden bestelediği eserlerinde nağmeleri sade ve içli olup genellikle iki makamdan meydana gelen birleşik makamları tercih etmiş, eser içerisinde geçkiye fazla ihtiyaç duymamıştır. Aşiran-zemzeme ve kürdî-tâhir adıyla iki makam tertip etmiş, bir asırdır unutulmaya yüz tutmuş olan bayatî-araban makamını da canlandırmıştır. Dört adet kâr besteleyerek bu forma verdiği önemi ortaya koymuştur. Bunlardan uşşak ve araz-bar-bûselik makamlarındaki kârlar günümüze kadar gelmiş, ancak küçük Mehmed Ağa, Vardakosta Ahmed Ağa ve Şeydâ Hâfız Abdürrahim Dede ile beraber bestelediği tâhir ve hümâyun kârlarının notaları unutulmuştur. Zamanımıza ulaşan toplam otuz üç eserinin büyük kısmı beste ve semâi formundadır. Arazbar-bûselik ve bayatî-araban takımları, Tanbûrî İsak'la birlikte bestelediği şedd-i araban takım, "Beni ey gonca-fem bülbül-sıfat nâlân eden sensin" mısraı ile başlayan sûzidil aksak semâisi, "Bir elif çekti yine sîneme cânan bu gece" mısraı ile başlayan muhayyer yürük semâisiyle, "N'ideyim sahn-ı çemen seyrini cânânım yok" mısraı ile başlayan hicaz hümâyun yürük semâisi klasik fasıllarda ilk akla gelen eserler arasındadır.

## BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Saray, nr. 4529; TSMA, Evrak nr. 2231, 2415; Mecmua, İÜ Ktp., TY, nr. 3466, vr. 112b, 276a; nr. 3877, vr. 80b; nr. 5641, vr. 97a; nr. 5643, vr. 72a, 94a, 218b; Mecmua, Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2193, s. 66, 79, 150, 177, 178, 179, 263, 266, 288, 289, 292, 293, 298, 299; Sadullah Ankaravî, Mecmua, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 732, s. 21, 133, 164, 324, 470, 510, 816, 829, 991, 1108, 1124, 1162, 1191, 1204; Defter, TRT Müzik Dairesi Nota Arşivi, İsmail Hakkı Bey Koleksiyonu, nr. 12, s. 3, 21; nr. 43, s. 34; nr. 50, s. 226; nr. 185, s. 208; Defter, TRT Müzik Dairesi Nota Arşivi, Refik Fersan Koleksiyonu, nr. 30; TRT Müzik Dairesi Nota Arşivi, nr. 17, 90, 921, 1115, 1362, 1836, 1981; Mütercim Âsim Efendi,

Târih (1787-1808), İstanbul, ts., II, 54-56; Cevdet, Târih, VIII, 196, 359-360; Ahmed Avni [Konuk], Hânende, İstanbul 1317, s. 702; Sicill-i Osmânî, III, 22; Ali Rıza Bey, Bir Zamanlar İstanbul (haz. Niyazi Ahmet Banoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 272-273; Ezgi, Türk Musikisi, I, 223-224, 255-256; II, 16-18, 190-191; III, 149-155, 163-164, 187-188, 193-195; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 254-255; Etem Ruhi Öngör, Türk Musikisi Güfteler Antolojisi, İstanbul 1981, I, 315; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Musikisi Tarihi, Ankara, ts. (TRT Müzik Dairesi Başkanlığı Yayınları), I, 6-9; Sema Arıkan, III. Selim'in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme (yüksek lisans tezi, 1988), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 138, 141, 146; Fatma Âdile Aksu, Abdülbâkī Nâsır Dede ve Tedkīk u Tahkīk (yüksek lisans tezi, 1988), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 188-189; Mehmet Ali Beyhan, Câbi Ömer Efendi, Câbî Tarihi: Târîh-i Sultan Selîm-i Sâlis ve Mahmûd-ı Sânî (doktora tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 263; Sadün Aksüt, Türk Musikisinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 82; Nuri Şeyda, "Sâdullah Ağa", İkdâm Gazetesi, İstanbul 6 Temmuz 1898; Ziya Erkins, "Tarihte Garip Olaylar", Tarih Dünyası, 111/28-29, İstanbul 1952, s. 1177, 1204; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Nizâm-ı Cedid Ricalinden Valide Sultan Kethüdası Meşhur Yusuf Ağa ve Kethüdazâde Ârif Efendi", TTK Belleten, XX/79 (1956), s. 493-495; Öztuna, BTMA, II, 248-249; Güldeniz Ekmen, "Sâdullah Ağa (Hacı)", DBİstA, VI, 396.

Güldeniz Ekmen

# HACI SELÎM AĞA KÜTÜPHANESİ

İstanbul Üsküdar'da XVIII. Yüzyılda Hacı Selim Ağa tarafından kurulan kütüphane.

Hacı Selim Ağa, I. Abdülhamid ve III. Selim dönemlerinde birtakım siyasî olaylara karışmış nüfuzlu şahsiyetlerden biridir. Reîsülküttâb Mustafa Efendi'nin kölesi iken devlet hizmetine girmiş, çalışkanlığı ve kabiliyeti sayesinde süratle ilerlemiş, Edirne Sarayı'nın tamirindeki gayretiyle dikkat çekerek Hotin defterdarı (1182/1768) ve kapıcıbaşı (1187/1773) olmuştur. I. Abdülhamid'in cülûsundan sonra yıldızı parlayan ve Darphâne eminliğine tayin edilen Hacı Selim Ağa matbah, bina ve tersane eminliği (1201/1787) görevlerinde bulunmuş; ancak III. Selim'in tahta çıkışından sonra durumu sarsılmış, padişahın tersaneyi teftişi sırasında görevinin başında bulunmadığı, donanma işlerini ihmal ettiği, verdiği emirleri yerine getirmediği gerekçesiyle idam edilerek (Uzunçarşılı, TM, V, 250) yaptırdığı sıbyan mektebinin bahçesine gömülmüştür (1203/1789).

Bânisinin matbah emini olduğu sırada Üsküdar'da Selâmsız caddesi üzerinde, Atlamataşı denilen mevkide bir sıbyan mektebiyle birlikte yapımına başlanan kütüphane, avlu kapısının üstündeki Yesârî Mehmed Esad Efendi'nin hattıyla yazılmış inşâ kitâbesine göre 1196 (1782) yılında tamamlanmış, vakfiyesi de Muharrem 1197'de (Aralık 1782) düzenlenmiştir. Günümüzde küçük bir bahçe içinde yer alan kütüphane binası, ön kısmında bir okuma salonu ile bunun arkasına sonradan eklenmiş, yüksekçe bir zemine oturan ve okuma salonuna basık bir kemerle açılan kitap deposu (hazîne-i kütüb) kısmı olmak üzere iki bölümden meydana gelir. Okuma salonuna, üstü tekne tonozlu geniş bir saçakla örtülmüş üç gözlü bir revaktan girilmektedir. 6,40 m. yüksekliğinde sağır bir kubbenin örttüğü bu kare salon üçer tanesi yan duvarlarda, ikisi giriş kapısının kenarlarında olmak üzere sekiz pencere ile aydınlatılmaktadır. Yan pencerelerin üzerinde ortadaki daha büyük üçer revzen bulunur. Kitap deposu kısmı 4,20 × 4,60 m. ebadında olup üç tarafındaki birer pencereden

ışık alan üstü tekne tonozla örtülü daha küçük bir mekândır. Aslında sıbyan mektebinin bahçesinde iken oranın bir ilkokul yaptırmak için yıkılması üzerine kütüphane bahçesine nakledilen kabirler burada küçük bir aile sofası meydana getirmiştir. Hacı Selim Ağa, hanımı Zeynep Kadın, oğlu Nazif Ahmed Efendi'nin kabirleri yanında civardaki Tenbeller Mescidi'nin bânisi Halîmî Hacı Mehmed Efendi'nin mezarı da bu hazîrededir.

Vakfiyeye göre kütüphanede üç hâfız-ı kütüb, iki hâfız-ı kütüb yamağı ve bir mücellit görevlendirilmiştir. XVIII. yüzyılda kurulan diğer müstakil kütüphanelerde olduğu gibi burada da öğretimin birinci planda tutulduğu, üç hâfız-ı kütübden ikisinin aynı zamanda kütüphanede müderrislik yapmalarının şart koşulduğu ve bu görevleri karşılığında kendilerine ek ücret tayin edildiği görülmektedir. Kütüphanenin nezâreti şeyhülislâma bırakılmış ve görevlendirilecek hâfız-ı kütüblerin ders verip veremeyeceklerinin şeyhülislâm tarafından tesbiti istenmiştir.

Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nin vakfiyesinde de görevli hâfız-ı kütüblerin kütüphanede tam gün bulunmaları üzerinde önemle durulmuş ve bunlardan sadece birinin kütüphaneyle meşgul olacağı belirtilmiştir. Hacı Selim Ağa vakfettiği kitaplardan kütüphane içinde faydalanılmasını, hiçbir kitabın kütüphane dışına çıkarılmasına izin verilmemesini de istemiştir.

Hacı Selim Ağa'nın oğlu Mehmed Emin Efendi, 1221 (1806) yılında babasının kütüphanesinin gelirlerini arttırmak için buraya bazı ek vakıflar tahsis etmiştir.

Başlangıçta Hacı Selim Ağa'nın vakfettiği 1200 civarında kitaptan oluşan kütüphane koleksiyonu zamanla Üsküdar'daki Kemankeş Emîr Hoca, Nurbânû Sultan, Bâbüssaâde Ağası Yâkub Ağa, Aziz Mahmud Hüdâyî kütüphanelerinin de katılmasıyla zenginleşmiştir. Kütüphane için II. Abdülhamid döneminde bir katalog hazırlanmıştır (Dersaâdet 1310). Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde bugün 2887 yazma, 1538 matbu eser mevcuttur.

## BİBLİYOGRAFYA

Hacı Selim Ağa'nın sıbyan mektebi ve kütüphanesinin vakfiyesi, VGMA, nr. 579, s. 122-126; Mehmed Emin Efendi'nin ek vakfiyesi, Şer'iyye Sicilleri, nr. 564, s. 80; Konyalı, Üsküdar Tarihi, II, 404-407; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 110, 116, 120, 121, 139, 158, 166, 182, 188, 206, 211, 261, 274; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Sadrazam Halil Hamid Paşa", TM, V (1936), s. 250; Necdet Akyıldız, "Hacı Selim Ağa Kütüphanesi", Milli Gençlik Dergisi, sy. 34-35, İstanbul 1979, s. 71-77; Nimet Bayraktar, "Üsküdar Kütüphaneleri", VD, XVI (1982), s. 47-48, 56-58 (resimler); Behçet Ünsal, "Türk-Vakfı İstanbul Kütüphanelerinin Mimarî Yöntemi", a.e., XVIII (1984). s. 101, 109 (resim), 116 (plan); Subutay Hikmet Karahasanoğlu, "Hacı Selim Ağa Kütüphanesi", TT, XVIII/107 (1992), s. 315-319.

İsmail E. Erünsal

# HACI TORUN EFENDİ

(ö. 1799-1885)

Osmanlı âlimi.

Kayseri'de doğdu. Asıl adı Mehmed Salih'tir. Küçük yaşta babası Çukurluzâde Ahmed vefat edince âlim bir zat olan anne tarafından dedesi Hacılarlı Mûsâ Efendi'nin

himayesine girdi. Dedesi tarafından "torun" diye çağrıldığından halk arasında Torun Efendi diye anıldı. Dedesinin ölümü üzerine halasının kocası Kıranardılızâde Hacı Seyyid Ağa'nın yanında kaldı ve yirmi yaşına kadar dokumacılıkla meşgul oldu.

Bir gece rüyasında Hz. Peygamber'in kendisine bir mushaf vererek "oku" dediğini söyleyen Torun Efendi, dokumacılığı bırakarak Mürekkepçi İsmâil Efendi'nin derslerine devam etmeye başladı. Yanıkoğlu Camii imamı Hacı Derviş Efendi'den kıraat okudu. Müderris Göncüzâde Kasım Efendi'nin yanında tahsilini tamamlayarak ondan icâzet aldı. Ayrıca Ankaravî Sarı Abdullah Efendizâde Mehmed Efendi'nin derslerine katıldı ve Râşid Efendi Kütüphanesi hâfız-ı kütübü Hacı Sâlih Vahdetî'den Telḫîṣü'l-Miftâḥ ve el-Muṭavvel adlı eserleri okudu.

Torun Efendi, dersiâm Hocazâde Mehmed Efendi'nin ölümü üzerine Kayseri Câmi-i Kebîr'ine dersiâm oldu ve burada otuz yıla yakın bir süre ders okutarak yüzlerce öğrenci yetiştirdi. Talebeleri arasında en meşhurları damadı Divrikli Emin Efendi ile Küçük Hacı Hâfız Efendi, müftü Nâil Efendi, müftü Mesud Efendi ve müftü Hacı Enver Efendi'dir.

Hacca giden Torun Efendi Mekke, Medine ve Şam'daki bazı âlimlerle tanıştı ve onlarla ilmî sohbetlerde bulundu. Dönüşte uğradığı Karaman'da müftü Hâdimîzâde Abdullah Hasib Efendi'nin bazı eserlerini istinsah etti. Daha sonra Câmi-i Kebîr'de ders vermeye devam etti. 1254 (1838) yılında yazdığı İşârâtü'l-Ḳurʾân adlı eserini Sultan Abdülmecid'e takdim edince

(1258/1842) kendisine hazineden 250 kuruş maaş bağlandı. Yetmiş yaşma kadar öğrenci yetiştiren Hacı Torun Efendi, bundan sonra sadece Beyzâvî tefsiriyle Ṣaḥîḥ-i Buḫârî okuttu ve kendini ibadete verdi. Hacı Torun Efendi 22 Zilhicce 1302 (2 Ekim 1885) tarihinde Kayseri'de vefat etti ve Hunat Hatun Türbesi yanına defnedildi.

Eserleri. 1. İşârâtü'l-Ḳurʾân. Kur'an âyetlerinin yerlerinin bulunabilmesi için hazırlanmış kılavuz niteliğindeki bu eserin Kayseri Râşid Efendi (nr. 21493) ve Süleymaniye (Hacı Mahmud Efendi, nr. 432) kütüphanelerinde nüshaları vardır. 2. Miftâḥu'l-ḥayât. Bu eser de Tuhfe-i Vehbî'deki kelimeler için hazırlanmış bir anahtar kitaptır (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 11185). Hacı Torun Efendi'nin bunlardan başka kırâat-i aşerenin tertibini açıklayan Risâletü'l-indirâciyye, Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinden sonra Fatiha öncesinde okunan "sübhâne rabbike rabbi'l-izzeti..." (es-Sâffât 37/180) âyetiyle ilgili Ḥayye'l-ḥak ve ẓahar, ayrıca Tenbîhü'l-ağbiyâ ve Risale fî taʿrîfâti'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye adlı eserlerinin de bulunduğu kaydedilmektedir (Osmanlı Müellifleri, I, 286; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 384).

## BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, I, 285-286; Ahmed Nazîf, Kayseri Meşhurları (s. nşr. Meserret Diriöz - Haydar Ali Diriöz), Kayseri 1991, s. 77-81; a.mlf., Erciyes [Gazetesi], sy. 27, Kayseri 1922, s. 4-6; Hediyyetü'l-ʿârifin, II, 384; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾillifîn, X, 84; H. Mehmed Zeki Koçer, Kayseri Ulemâsı, İstanbul 1972, s. 41-43; Abdullah Develioğlu, Büyük İnsanlar, İstanbul 1973, s. 203-204; Ali Rıza Karabulut, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesindeki Türkçe-Farsça-Arabça Yazmalar Kataloğu, Kayseri 1982, s. 381, 454; a.mlf., Kayseri'de Meşhur Mutasauvıflar, Kayseri 1984, s. 241-251; a.mlf., Mevlana'nın Hocası Seyyid Burhaneddin Hz.leri ve Kayseri İlmiye Tarihinde Meşhur Mutasavvıflar, [baskı yeri ve tarihi yok) (Seyyid Burhaneddin Vakfı Yayınları), s. 278-290.

Ahmet Madazlı

# HACI ZİHNİ EFENDİ

(bk. MEHMED ZİHNİ EFENDİ).

# HACIBAYRİC, Feyzullah

(ö. 1912-1990)

Kâdiriyye tarikatına mensup Bosnalı sûfî ve müellif.

12 Ocak 1912’de Saraybosna’da doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladıktan sonra Gazi Hüsrev Bey Medresesi (1933) ve Felsefe Fakültesi Şarkiyat Bölümü’nden (1954) mezun oldu. Dinî tahsilini dönemin en büyük âlimi olarak tanınan Ahmed Burek Efendi’nin yanında tamamlayıp icâzetnâme aldı (1944). Ayrıca Muhammed Tufa, Mehmet Hanciç, Hacı Muyaga Merhemiç ve Kasım Dobraça gibi âlimlerin özel derslerine devam etti.

Gazi Hüsrev Bey Medresesi’nden mezun olduktan sonra 1933 yılında ilkokullarda din dersi öğretmeni olarak göreve başlayan Hacıbayriç, 1936-1945 yılları arasında Ujedinjena Medresa’da (daha sonraki adı Niy̆a Okruy̆na Medresa) sekreter ve hoca olarak çalıştı. 1943’te Eğitim Bakanlığı tarafından Saraybosna Ulemâ Meclisi üyeliğine tayin edildi. Bu mecliste dinî eğitim yapan okulların sorumlusu olarak görev yaptı. 1947-1953 yıllarında Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi’nde, 1953’ten itibaren emekliye ayrıldığı 1972 yılına kadar önce Veteriner Fakültesi’nde, daha sonra Felsefe Fakültesi Tarih Bölümü’nde kütüphaneci olarak görevlendirildi. Resmî görevlerinin yanı sıra Gazi Hüsrev Bey Medresesi’nde hocalık (1941-1949), Saraybosna’nın bazı camilerinde imam-hatiplik yaptı. Ferhad Bey Camii’nde (Ferhâdiye) uzun yıllar haftada bir gün hadis okuttu. Emekli olduktan sonra da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi’nin yazmalar bölümünde sözleşmeli olarak çalıştı (1976-1989).

Hacıbayriç tanınmış müderris, âlim ve şair Kādirî şeyhi Vuçitırnlı (Kosova) Selim Sâmi Baba’nın müridi olduktan sonra (1936) İstanbul’a gelerek Kasımpaşa’daki Ayn Ali Baba Dergâhı’nın Kādirî-Rifâî Şeyhi Muhyiddin Ensârîye intisap etti (1965). Bağdatlı Seyyid Yûsuf Geylânî’den 1968 yılında Kādiriyye hilâfetnâmesi aldı ve ardından memleketine dönerek ölümüne kadar Hacı Sinan Tekkesi’nde irşad faaliyetinde bulundu. 21 Nisan

1990’da vefat etti.

Tasavvufî yönüyle tanınan }ebi Arus dergisinin kurucusu olan Hacıbayriç Balkanlar’ın önde gelen âlim sûfîlerindendir. Saraybosna’daki şeb-i arûs törenleri ilk olarak onun tarafından düzenlenmiştir.

Eserleri. A) Telif Eserleri. 1. Had´i Mujaga Merhemi— (Sarajevo 1959). Hocası Mugaya Merhemiç hakkında kaleme aldığı bir monografidir. 2. İlmihal. Saraybosna’da 1963-1985 yılları arasında on defa basılan eser Arnavutça’ya da tercüme edilmiştir (Ilmihali, Prishtinë 1968). 3. Mali Rječnik Sufijsko-Tarikatskih Izraza. Tasavvufî metinlerin daha iyi anlaşılması için hazırlanmış bir sözlüktür. 1200 kelimenin Boşnakça açıklamasını

ihtiva eden eser ilk olarak }ebi Arus dergisinde (Sarajevo 1988, s. 65-114), daha sonra da Tesawwuf Islamska Mistika adlı sempozyumun tebliğleri içinde yayımlanmıştır (Zbornik Radova Prvog Simpozija 1408/1988, nşr. Zagrebačka Dÿamija, Zagreb 1989, s. 177-217).

B) Tercümeleri. 1. Mesnevî (I-II, Sarajevo 1985-1987). Hacıbayriç, Mevlânâ’nın Meṡnevî’sini 1965 yılında Boşnakça’ya tercüme etmeye başlamış, ilk iki cildini tamamlamış, III. cildin tercümesi yarıda kalmıştır. 2. Mi‘râciyye (Sarajevo 1969). Mustafa Fevzi Efendi’nin Türkçe Mi‘râciyye’sinin Boşnakça çevirisidir. 3. Tuhfü’d-dâr (Sarajevo 1984). Selim Sâmi Yaşar’ın Türkçe eserinin Boşnakça tercümesidir. 4. Evrad’i }erif sa Komentarom i Silsila Kaderijskog tarikata (Sarajevo 1986). Kādirî evrâdı ve Boşnakça tercümesiyle tarikatın silsilesi hakkında bilgi veren bir eserdir.

Hacıbayriç’in ayrıca el-Hidaje, Glasnik Islamske Vjerske Zajednice (Glasnik Vrhounog Islamskog Starješinstva), Islamska Misao, Preporod, Takvim, Anali GHB, Bibliotekarstvo, Hedef, Hrvat, Zemzem, }ebi Arus gibi periyodiklerde 150 kadar makalesi yayımlanmıştır. Bunların içinde, Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi’nin yayımladığı Anali GHB dergisinde Abdullah Bosnevî hakkında yazdığı üç makale (I [1972], s. 35-47; II-III [1974], s. 21-32; V-VI [1978], s. 187-204) önemlidir (çalışmalarının bir listesi için bk. Zejnil Fajić, Islamko Misao, XII/137, s. 49-51; Sead

Halilagić, s.67-74;).

## BİBLİYOGRAFYA

Zejnil Fajić, “Hadžibajrić, Fejzulah hadži”, Bibliografija Glasnika Vrhovnog Islamskog Starješinstva u SFRJ od 1933 do 1982 Godine, Sarajevo 1983, s. 71, 72; a.mlf., “Bibliografija Merhuma Prof. Hadži Fejzulah ef. Hadžbajrića (12.1.1913-21.4.1990)”, Islamsko Misao, XII/137, Sarajevo 1990, s. 49-51; Sead Halilagić, “Bibliografija Objavljenih Radova Hadži Fejzulah ef. Hadžibajrića”, Šebi Arus, Sarajevo 1985, s. 67-74; Mahmud Traljić, “Jedan Višestruki Jubilej”, a.e., s. 64-66; a.mlf., “In Memoriam-Prof. Hadži Fejzullah Ef. Hadžibajrić”, Anali GHB, XV-XVI (1990), s. 287-291; Tesawwuf Islamska Mistika: Zbornik Radova Prvog Simpozija 1408/1988 (nşr. Zagrebačka Dÿamija), Zagreb 1989, s. 7, 151-161, 177-217; Mustafa Ćeman, Bibliografija Bošnjačke Književnosti, Zagreb 1994, s. 514, 572; Kemal Aruči, “Mevludska Noć”, Glasnik VIS, XL/2, Sarajevo 1977, s. 187-189; Enes Durmišević, “Hadži Fejzullah ef. Hadžibajrić (1913-1990)”, a.e., LIII/3 (1990), s. 116-118.

Mahmud Traljiç

# HACIBEYLİ, Üzeyir

(ö. 1885-1948)

Azerbaycanlı besteci ve müzikolog.

5 Eylül 1885 tarihinde Karabağ bölgesindeki Şuşa şehrinin Ağcabedi kasabasında doğdu. Babası Abdülhüseyin Hacıbeyli, annesi Şirin Aliverdibey'dir. Hacıbeyli (Hacıbeyov) ilk öğrenimine iki yıllık Rus-Tatar okulunda başladı. Burayı bitirdikten üç yıl sonra 1899'da Gori Muallimler Semineri'ne katılarak 1904 Ağustosunda köy öğretmenliği yapma hakkını kazandı. Müzik hayatında önemli bir devre teşkil eden Gori yıllarında Azerbaycan halk müziği üzerine etütlerde bulundu ve pek çok mahnıyı notaya aldı. Bu arada keman başta olmak üzere bazı enstrümanları çalmasını öğrendi. Hadrut'ta bir yıl kadar süren öğretmenliğinin ardından 1905'te Bakü'ye yerleşti. Burada Bibiheybet Fehle Rayonu'nda (1906-1907) ve Saâdet-i Hayriyye Cemiyeti Mektebi'nde (1908-1911) öğretmenlik görevini yürütürken bir taraftan çocuklar için bazı tercümeler yaparak hikâye ve yardımcı ders kitapları hazırladı, bir taraftan da Rusça-Tatarca ve Tatarca-Rusça sözlüklerini yayımladı (1907). Ayrıca bazı Rusça eserlerin Azerbaycan diline tercüme edilmesi çalışmalarına katılarak bu amaçla kurulan çeşitli komisyonlarda bulundu. Bakü'de öğretmenliğin yanında Heyat (1905), İrşad (Kasım 1905 - Haziran 1907), Tereggî (1908-1909) ve Hegiget (1909-1910) gazetelerinde mütercim, redaktör ve fıkra yazarı (hicivci) olarak çalıştı. Ayrıca Füyûzât, Açıksöz, Yeni İgbal, Kaspiy ve Molla Nasreddin gibi gazete ve mecmualarda "Ordan-Burdan", "Filankes", "Üzeyir", "Behmenkes" gibi rumuz ve takma adlarla siyasî ve mizahî makaleler yazdı. Rusya'da Çarlık rejiminin sarsılmaya başladığı sıralarda Millî Azerbaycan Hareketi'ne katıldı. 1912 yılında müzik öğrenimini ilerletmek için Moskova'ya gitti ve solfejde ünlü müzisyenlerden N. M. Laduhin'in, armonide N. N. Sokolovski'nin öğrencisi oldu. Fakat maddî sıkıntı sebebiyle Bakü'ye geri döndü. 1913'te ise öğrenimine devam etmek için St. Petersburg Konservatuvarı'na gitti. Burada toplam altı ay okuyabildi ve N. A. Rimsky-Korsakov'un öğrencisi V. F. Kalafati'den armoni, V. V. Şerbakov ve Y. Y. Gandşin'den piyano ve

org dersleri aldı.

1926 yılında Azerbaycan Devlet Konservatuvarı'nda rektör yardımcısı, 1928'de de rektör olan Hacıbeyli, kısa bir süre sonra bu görevinden ayrılıp aynı kurumun halk müziği şubesinde öğretmenlik ve müdürlük yaptı (1930-1938). Bu arada konservatuvarda teşkil ettiği (1926) koro çok kısa sürede dağıldı. Ancak koronun kurulması ile birlikte zaman içinde ortaya çıkan repertuvar meselesinde öncelikle mahnıların armonize edilmesine önem verilmiş ve daha fazla kontrapunt çok sesliliği denenip tek sesli tınılar kullanılmıştır. Azerbaycan müziğinin gelişmesinde Hacıbeyli'nin teşkil ettiği koronun önemli rolü olmuştur. Ayrıca 1931 yılında radyo için ilk müşterek notalı halk çalgı aletleri orkestrasının kurulmasına da öncülük etti. Bu orkestranın teşkilinden önce millî çalgıların özelliklerini inceleyerek bilhassa tarın perdelerinin değiştirilmesi üzerinde araştırmalar yapmış ve bu sazı geliştirerek on altı telli hale getirip orkestraya dahil etmiş, böylece Avrupa nota sisteminin millî Azerbaycan aletlerine uygulanabileceğini göstermiştir. Hacıbeyli bu amaçla iki de fantezi bestelemiş ve bunların ilkinde çârgâh, ikincisinde ise şûr makamı üzerine kurulu bir beste tekniği uygulamıştır. Hacıbeyli'nin bizzat yönettiği bu orkestra, millî eserler yanında Batı bestekârlarının eserlerini de başarıyla seslendirmiştir.

Hacıbeyli, 1934te Azerbaycan Bestekârlar İttifakı'na katıldı, dört yıl sonra da başkanlığa seçildi. 1939 yılında yeniden Azerbaycan Devlet Konservatuvarı rektörü oldu. 1945'te Azerbaycan İlimler Akademisi'ne üye seçilmesinin ardından aynı kuruluşa bağlı İnce Senet (güzel sanatlar) Enstitüsü'nün başkanlığına getirildi ve bu görevlerini ömrünün sonuna kadar sürdürdü. Hacıbeyli 23 Kasım 1948 tarihinde Bakü'de öldü. Ölümünden sonra Azerbaycan Devlet Konservatuvarı ve Azerbaycan Devlet Senfoni Orkestrası'na onun adı verildi; ayrıca Azerbaycan İlimler Akademisi de bütün eserlerini yayımladı.

Bestekârlık ve nazariyatçılığının yanı sıra meşhur bir yazar, teşkilâtçı, dramatist, pedagog ve siyasetçi kişiliğiyle deha sahibi bir ilim ve sanat adamı olarak kabul edilen Hacıbeyli, bu özellikleriyle Azerbaycan müzik ve kültür hayatına silinmez izler bırakmış, birçok konuda önderlik etmiştir. Onun hayatı, Sovyet devriminden önce ve sonra olmak üzere iki dönem halinde ele alınabilir. Birinci dönemde yazar, mütercim, redaktör, gazeteci,

öğretmen ve bestekâr; ikinci dönemde ise yalnızca adını bütün dünyaya duyurmuş bir

bestekâr değil, aynı zamanda bestekârlık üslûbunu yaymayı başarmış bir müzik eğitimcisi ve teşkilâtçı bir lider, bir siyaset adamı olarak görülür. Öncelikle ülkesinde mûsiki mesleğinin temellerini atmış, birçok müzik eğitim ve öğretim kurumunun, araştırma merkezi ve enstitüsünün açılmasını sağlamış, koro ve orkestraların kurulmasına öncülük etmiştir. Hacıbeyli, eski Sovyet hâkimiyeti altında yaşayan diğer topluluklara ve çeşitli Doğu ülkelerine de eserleri ve görüşleriyle rehberlik etmiş bir fikir adamıdır. Onun ana ilkesi, millî hususiyetlerin ön planda tutulduğu ve herkesin anlayabildiği bir müzik meydana getirmektir. Ona göre millî dille yazılan müzik sonuçta milletlerarası olur. Bu ilke, Hacıbeyli’nin sanat hayatının değişmez düsturunu ve âdeta özetini teşkil etmiştir.

Müzik sevgisi daha çocuk yaşlarda kendini göstermeye başlayan Hacıbeyli’nin ilk hocası dayısı Ağalarbey Aliverdibey’dir. Öğrencilik yıllarında okulunda sahneye konan piyeslere katılır ve koro elemanı olarak gösterilere çıkardı. Bu yaşlarda, çocukluğunu geçirdiği Şuşa’daki usta hânende ve sâzendelerden “mugam” ve “tesnif’ okumayı öğrendi. Zamanla özümsediği halk müziğinin bütün türlerinin üslûp hususiyetlerini birleştirdi, tahliller yaptı ve teknik, estetik özelliklerini keşfederek kendi orijinal üslûbunu meydana getirdi. Onun üslûbu, Azerbaycan müziğinin sonraki yıllarda kazanacağı gelişmeler için kuvvetli bir dil, bir nazarî esas oluşturmuş ve bu müziğin milletlerarası seviyeye çıkmasına ortam hazırlamıştır.

Hacıbeyli’nin ilk müzik eseri, 12 Ocak 1908 tarihinde Bakü’deki Hacı Zeynelâbidin Tagiyev Tiyatrosu’nda sahneye konulan ve Azerbaycan’ın ilk mugam operasını teşkil eden Leylâ vü Mecnûn’dur. Sözleri Fuzûlî’ye ait olan opera, Azerbaycan bestecilerinin aynı vadideki çalışmalarını önemli ölçüde etkilemiştir. Eserin formu Batı operalarından alınmış olmasına rağmen besteleniş inde “şabeh” adı verilen müzikli halk oyunlarına bağlı kalınmış ve geniş ölçüde “destgâh”lardan, solo okuyuşlarda mugamlardan, koro olarak da tesniflerden faydalanılmıştır. Mugamlar notaya geçirilmemiş ve sanatçılar tarafından irticâlen okunmuştur. Fakat eserin aslı geleneksel halk yaşayışına ve müziğine dayansa da sahne teşkili ve orkestra kullanımı

ile modern bir opera görüntüsüne sahiptir. Hacıbeyli bu opera ile Azerbaycan'da bu türün temelini atmakla kalmamış, millî armoninin ve çok sesliliğin de esaslarını ortaya koymuş, ayrıca çok sesliliğin basit şekillerini halk müziğinin tek sesli yapısı ile kaynaştırarak Azerbaycan mugamlarını Batı'nın majör-minör sistemiyle birleştirmiştir.

Leylâ vü Mecnûn operasından başka Hacıbeyli, 1909-1915 yılları arasında beş mugam operası daha bestelemiştir. Bunlardan Şeyh San'ân 30 Kasım 1909'da, Rüstem ve Söhrâb 12 Kasım 1910'da, Şâh Abbâs ve Hurşîd-Bânû 10 Mart 1912'de, Aslı ile Kerem de yine aynı yılın 18 Mayısında sahneye konulmuştur. Hacıbeyli'nin bestekârlık hayatının son mugam operası olan Hârûn ve Leylâ'nın metni 1915'te yayımlanmış olmasına rağmen eserin notaları bestekâr tarafından imha edilmiştir. Ancak Müslim Magomayev Şah İsmâil, Üzeyir Hacıbeyli'nin ağabeyi Zülfikar Hacıbeyli de Âşık Garib operası ile "Hacıbeyli üslûbu"nu devam ettirmişlerdir

Hacıbeyli Sovyet döneminde bestekârlık çalışmalarına mahnı türü ile başlamıştır. Bu yıllarda Komsomolcu Kız, Süvari, Pilotlar gibi mahnıları; II. Dünya Savaşı yıllarında da Çağırış, Yahşi Yol, Ananın Oğluna Nasihati, Şefget Bacısı, Döyüşçüler Marşı gibi kahramanlık mahnılarıyla senfonik orkestra için Cengi adlı kahramanlık piyesini bestelemiştir. Ayrıca yakın arkadaşı M. Magomayev ile birlikte yayımladığı Azerbaycan Halk Mahnıları (1927) adlı mecmua ile de halk müziği eserlerine en fazla ihtiyaç duyulan bir dönemde bu boşluğu doldurmayı amaçlamıştır.

Bestecinin en önemli operası, librettosunu M. S. Ordubadi'nin yazdığı Köroğlu'dur. Hacıbeyli, Azerbaycan millî destanı mahiyetindeki bu eserinde halkın Köroğlu adlı kahramanın önderliğinde hürriyet uğrunda verdiği mücadeleyi tasvir ve terennüm etmektedir. İlk defa 30 Nisan 1937 tarihinde Bakü'de sahneye konan operanın kazandığı büyük başarıdan dolayı Hacıbeyli Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği devlet ödülüne lâyık görülmüştür (1941). Köroğlu, klasik Rus-Avrupa epik-kahramanlık operasının geleneklerini sürdüren önemli eserlerden biri olarak kabul edilir; özellikle armonik ve polifonik dili, orkestralaması ve senfonik parçaları ile Azerbaycan müziğinin gelişiminde çok önemli bir rol oynamıştır. Hacıbeyli Azerbaycan'da operetin de kurucusudur. Bu tür, bestecinin kaleminde keskin bir toplumsal mizah niteliği kazanmıştır. Bu alandaki eserleri 24

Mayıs 1910'da sahneye konan Er ve Arvad, 25 Nisan 1911'de sahneye konan O Olmasın Bu Olsun ve 25 Ekim 1913'te sahneye konan Arşın Mal Alan'dır. Bunlar arasında, dünyada en fazla tutulan ve kırk beşten fazla dile çevrilen Arşın Mal Alan önemli bir yere sahiptir. Hacıbeyli'nin St. Petersburg'da iken yazdığı bu eserin konusu gerçek hayattan alınmış ve hareketli halk müziği motifleriyle süslenmiştir.

Hacıbeyli'nin keman, viyolonsel ve piyano için 1931 yılında yazdığı Âşık Sayağı triosu, Azerbaycan sanat müziğinde türünün ilk örneğini teşkil eder. Hacıbeyli bu yeni türde oda müziğiyle âşık müziğinden faydalanmış, ayrıca âşık üslûbunda bestekârlık tekniğini ve bu tekniğin çeşitli hususiyetlerini ortaya koymuştur. Sazların eşlik ettiği koro eserleri arasında kantatlar da Hacıbeyli'nin bestecilik hayatında önemli bir yer tutar. Firdevsî'nin doğumunun 1000. yıl dönümü münasebetiyle bir kantat yazmış, ardından Mirza Feth Ali Ahundzâde'nin doğumunun 125. yılı dolayısıyla Ölmez Sanatkâr, 1942'de de Vatan ve Cephe kantatlarını bestelemiştir. Hacıbeyli ayrıca Azerbaycan'da gazel türünün ilk örneklerini besteleyen sanatçıdır. Bu türdeki eserlerini Nizâmî-i Gencevî'nin doğumunun 800. yılı münasebetiyle şairin gazellerini besteleyerek vermiştir. Bunlar Sensiz (1941) ve Sevgili Cânân'dır (1942). Hacıbeyli bestelediği marşlarla da bu formdaki gücünü ortaya koymuştur. Bugünkü Azerbaycan millî marşı bunların en önemlisidir. 1918-1920 yılları arasında yaşayan Millî Azerbaycan Devleti'nin millî marşı olan eser Sovyet döneminde terkedilmiş, ancak 1990'da Azerbaycan'ın Sovyetler Birliği'nden ayrılmasından sonra tekrar benimsenmiştir. Hacıbeyli'nin son eseri ise Fîrûze adlı bitmemiş operasının aryasıdır.

Azerbaycan'da bestekâr, müzikolog ve icracı olarak hizmet veren birçok sanatkârın yetişmesinde Hacıbeyli'nin büyük emeği

geçmiştir. Öğrencileri arasında Kara Karayev, Fikret Emirov, Niyazi Tagizâde, Şefika Ahundzâde, Seyid Rüstemzâde, Efrâsyâb Bedelbeyli, Süleyman Aleskerov başta gelmektedir. Hacıbeyli bestecilik çalışmalarının yanında müzikoloji alanındaki araştırmaları ile de tanınmıştır. İlk olarak 1945 yılında yayımladığı Azerbaycan Halk Musikisinin Esasları adlı kitap onun nazariyatçı kimliğini ortaya koyan en önemli çalışmasıdır. Bu eserde millî müziğin nazarî meselelerinin analizi yapılmış, Doğu ve Batı müziği ve

bu müziklerin gelişimi için Rus ve Avrupa bestecilik okulu sistemlerinin bağdaştırılmasına çalışılmıştır. İki bölümden meydana gelen kitabın birinci bölümünde halk müziğinin ses sistemi, tetrakordların birleşme usulleri, Azerbaycan megam dizilerinin kurulma ve megamların elde edilme kuralları gibi konular, ikinci bölümünde ise bu megamlarda beste yapma esasları ve ritmik özellikler ele alınmıştır.

1920'li yıllar Azerbaycan müzik tarihinde teşkilâtlanma yılları ve Hacıbeyli de bu faaliyetin en önemli kişisi olarak dikkat çeker. Hacıbeyli'nin bu konudaki hizmetleri de şu şekilde özetlenebilir: Müzik derneklerinin, Kızılordu korosunun ve Azerbaycan Devlet Konservatuvarı'nın kurulması (1920-1921); konservatuvarda müzik nazariye öğretmenliği, bir Şark müziği şubesinin teşkili, Cumhuriyet Halk Maarif Dairesi'nin İnce Senet Şubesi'ne bağlı bir müzik bölümü ile Azerbaycan Türk Müzik Mektebi'nin (bu mektep 1924'te teknikuma çevrilmiş, 1926'da ise Azerbaycan Konservatuvarı ile birleştirilmiştir) ve Azerbaycan Devlet Müzik Teknikum'una bağlı bir opera sınıfının kurulması, Azerbaycan Devlet Dram Tiyatrosu'nda repertuvar komisyonu üyeliği (1921-1922); Azerbaycan Âşıkları I. Kurultayı'nın gerçekleştirilmesi (1928); sonradan M. Magomayev adını alan Baku Şehir Filarmonisi bünyesinde Azerbaycan Devlet Korosu'nun kurulması (1936).

Hacıbeyli hizmetlerinin karşılığında pek çok ödüle lâyık görülmüştür; bunların başlıcaları şunlardır: Azerbaycan Radyo Yayınları Komitesi ödülü (1932); Emekdar İnce Senet Hâdimi (1935), Azerbaycan Halk Sanatçısı (1937) ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği Halk Sanatçısı (1938) unvanları; Lenin madalyası (1938); profesör unvanı (1940); Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği devlet ödülü (Köroğlu operasından dolayı; 1941); Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği devlet ödülü (Arşın Mal Alan filminin müziğinden dolayı; 1946).

## BİBLİYOGRAFYA

Üzeyir Hacıbeyov, Ordan-Burdan, Bakı 1981, s. 5-18; a.mlf., Azerbaycan Halk Musikisinin Esasları, Bakı 1985, s. 5-8; Ahmet İsazade, Bestekârın Hatiresi, Bakı 1976; Azerbaycan SSR Elimler Akademiyası Esaslı Kitabhana Me'marlık ve İncesenet İnstitutu, Azerbaycan'ın Elm ve Medeniyyet Hadimleri: Üzeyir Hacıbeyou, Bakı 1978; Solmaz Kasımova - Nazim Bağırov, Azerbaycan-Sovet Musigi Edebiyyatı, Bakı 1984, s. 43-70; Gulam Memmedli, Üzeyir Hacıbeyov: Hayatı ve Yaratıcılığının Salnamesi, Bakı 1984; G[ulam] Memmedli - R[amiz] Guliyev, Üzeyir Hacıbeyli, Bakı 1985; Mir Abbas Aslanov, Üzeyir Hacıbeyov: Seçilmiş Eserleri, Bakı 1985, s. 5-20; a.mlf., Üzeyir Hacıbeyov-Jurnalist, Bakı 1985; Rehim Nağıyev, Üzeyir Hacıbeyov'un Estetik Görüşleri, Bakı 1985; Zemfira Seferova, Üzeyir Hacıbeyov, Bakı 1985; Mirze İbrahimov, Tufanlara Kömek Eden Bir Gelem, Bakı 1987; Olcay Ekinci "Üzeyir Hacıbeyli", MM, sy. 205 (1965), s. 25-28; Nuri Özcan, "Azerbaycan" (Mûsiki), DİA, IV, 323-324.

Süleyman Şenel

# HACIEMİNOĞLU, Necmettin

(ö. 1932-1996)

Türk dili âlimi, yazar.

Aslen Darendeli (Malatya) olup ailesinin ticaret maksadıyla gidip yerleştiği Kahramanmaraş'ta doğdu. Babası Mustafa Efendi, annesi Zekiye Hanım'dir. İlkokulu, babasının ölümü üzerine yerleştikleri Darende'nin Aşudu köyünde, ortaokulu Darende ve Osmaniye'de okudu. Adana Erkek Lisesi'ni bitirdi (1954). Aynı yıl kaydolduğu İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ve Çapa Yüksek Öğretmen Okulu'nun Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinden 1959'da mezun oldu. Bitlis ve Osmaniye liselerinde edebiyat öğretmenliği yaptıktan sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Türk dili asistanlığına tayin edildi (1960). Kutb'un Hüsrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri adlı teziyle doktor (1963), Türk Dilinde Edatlar adlı teziyle doçent (1970), Yapı Bakımından Türk Dilinde Fiiller adlı takdim teziyle profesör oldu (1982).

1969'da Fransa'ya gidip bir yıl Paris'te kalan Necmettin Hacıeminoğlu 1972-1973 ders yılında Bağdat Üniversitesi'nde görevlendirildi. Burada Türkoloji bölümünü kurarak ders verdi ve Irak Türkleri arasında ağız araştırmaları yaptı. Eylül 1976 - Mart 1977 tarihleri arasında Londra'da, Ağustos-Aralık 1982'de de Almanya ve İsviçre'de uzmanlık alanıyla ilgili çalışmalarda bulundu.

11 Ocak 1979 tarihli Hergün gazetesinde çıkan bir yazısından dolayı Sıkıyönetim Askerî Mahkemesi'nce tutuklandıysa da bir müddet sonra serbest bırakıldı. 1402 sayılı Sıkıyönetim Kanunu hükümlerince muhakeme edilmeden üniversitedeki görevine son verileceğini öğrenince istifa etmeyi tercih etti (Nisan 1983). İki yıl açıkta kaldıktan sonra Trakya Üniversitesi'ne profesör olarak tayin edildi. Burada Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü kurdu, bölüm başkanlığı ve Sosyal Bilimler Enstitüsü müdürlüğü yaptı. 1994 yılında İstanbul Üniversitesi'ne geçen Hacıeminoğlu sağlığının bozulması sebebiyle 1996'da emekliye ayrıldı. Bir müddet sonra

da 26 Haziran 1996 tarihinde Ankara'da öldü. Mezarı İstanbul'da Edirnekapı Şehitliği'ndedir.

Necmettin Hacıeminoğlu'nun ilmî çalışmaları yanında dil meselelerini halk seviyesinde ele aldığı birçok yazısı bulunmaktadır. Gençlik yıllarında dilde tasfiyeci bir öz Türkçeciliği ve devrimciliği savunduğu halde daha sonra tasfiyeciliğe karşı çıkmış, Türkçe'nin tabii gelişmesini ve milliyetçiliği benimseyerek bunların mücadelesini vermiştir.

Siyasî görüş olarak milliyetçi-ülkücü hareketi benimseyen Hacıeminoğlu, özellikle devrimci sol hareketlerin hız kazandığı 1970-1980 yılları arasında yazıları ve konuşmalarıyla gençleri uyarmış, onları milliyetçilik ülküsü etrafında toplamaya çalışmıştır.

Önceleri Özdarendeli soyadıyla, zaman zaman da Altay Pamir, Nuri Koçyiğit, Mustafa Necmettin takma adlarıyla yazan Necmettin Hacıeminoğlu'nun ilk yazıları 1954 yılında Türk Düşüncesi ve Türk Dili dergilerinde çıkmıştır. Daha sonra Türk Dili ve Edebiyatı, Türk Kültürü, Türk Yurdu, Milli Eğitim, Yol, Töre, Devlet, Hisar, Türk Edebiyatı, Ayşe dergileriyle Yeni Sözcü, Yeni Düşünce, Yeni Hizmet, Babıalide Sabah, Ortadoğu, Hergün, Tercüman, Türkiye gazetelerinde çeşitli konularda yazılar yazmıştır.

Eserleri. 1. Kutb'un Hüsrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri (İstanbul 1968). Altın Orda sahasında yazılmış en eski Türkçe metin olarak bilinen Kutb'un Hüsrev ü Şîrîn'i, Nizâmî-i Gencevî'nin aynı adı taşıyan eserinin Türkçe'ye ilk tercümesidir. Kitap bir giriş ve iki kısımdan meydana gelmektedir. Girişte müellif eser ve yazarı hakkında bilgi vermekte, birinci kısımda eserin imlâ, ses ve şekil özelliklerini incelemektedir. İkinci kısımda, 4730 beyitten ibaret olan Hüsrev ü Şîrîn'in

transkripsiyonlu metni verilmektedir. 2. Dokuz Işık'da Eğitim Sistemi (Ankara 1971). Hacıeminoğlu'nun eğitim hakkındaki düşüncelerini ihtiva eden bir eserdir. 3. Türk Dilinde Edatlar (İstanbul 1972). Türkçe'de edatların (bağımlı kelime) mukayeseli bir metotla ele alındığı önemli bir çalışma olup eserde edatların teşekkülü, yapısı, menşei ve kullanılış şekilleri incelenmektedir. Çeşitli gruplara ayrılan ve alfabetik sıra ile ele

alınan edatların Türkçe'nin ilk yazılı metinlerinden itibaren Karahanlı, Hârizm, Çağatay, Kıpçak sahaları ile Eski Anadolu, Osmanlı ve Türkiye Türkçesi'ndeki merhaleleri ve gelişmeleri örneklerle gösterilmektedir. Bu çalışma için seksen beş eser taranmış, ayrıca başlıca gramer, sözlük, araştırma ve monografilere de başvurulmuştur. 4. Milliyetçi Eğitim Sistemi (İstanbul 1972). Türk eğitim sistemi hakkında tenkitçi bir bakış açısıyla kaleme alınan eser, daha çok yazarın Dokuz Işık'da Eğitim Sistemi'ndeki görüşlerinin genişletilmesinden oluşmaktadır. Kitap "Bugünkü Eğitim Sisteminin Tenkidi", "Milliyetçi Türkiye'de Eğitim", "Eğitim Kurumları", "Diğer Meseleler" ve "Yetişkinlerin Eğitimi" adıyla beş bölüme ayrılmaktadır. 5. Türkçenin Karanlık Günleri (İstanbul 1972). Hacıeminoğlu'nun Türk Kültürü ve Hisar gibi dergilerde Türk dili ve "uydurmacılık" hakkında yayımladığı makalelerden meydana gelmektedir. "Hal Çareleri" bölümünde dilin sadeleşmesi, otorite boşluğu, dil akademisi, imlâ ve alfabenin yetersizliği gibi meseleler ele alınarak bunların çözüm yollan gösterilmiştir. 6. Fuzûlî (İstanbul 1972). Fuzûlî'nin hayatı, edebî şahsiyeti ve eserleri hakkında toplu bilgi verilen kitapta daha sonra şiirlerinden seçmelerle bunların günümüz Türkçe'sine aktarılması ve açıklamalar yer almaktadır. 7. Milliyetçilik-Ülkücülük-Aydınlar (Ankara 1975). Müellifin Töre dergisinde yayımlanan makalelerinden bir kısmını ihtiva etmektedir. Türkiye'nin içinde bulunduğu buhranlardan kurtulması için milliyetçilik fikrinin benimsenmesi gerektiğini savunan yazar, buhranın sorumlusunun cahil olduğu sanılan Türk halkı değil "Türk milletine yabancılaşmış, ülküsüz, bilgisiz ve korkak" Türk aydını ile emperyalist, hıristiyan Batı dünyası karşısında "şuurdan mahrum, gafil, şekilci ve hayalperest" siyaset adamları olduğunu söyler. 8. Türkiye'nin Çıkmazları (İstanbul 1975). Yazarın ülke meseleleriyle ilgili çeşitli dergi ve gazetelerde çıkan bazı yazılarından ibarettir. 9. Yeni Bir Dünya (İstanbul 1976). Kendi duygu dünyasını da ortaya koyduğu hikâye-hâtıra türünde bir eserdir. 10. Yapı Bakımından Türk Dilinde Fiiller (baskı yeri yok, 1984). Eserde kök fiiller ve türemiş fiiller üzerinde durulmaktadır. Kök fiillere kısaca temas ettikten sonra türemiş fiilleri geniş bir şekilde inceleyen yazar, bu çalışmasını Türk yazı dilinin devreleri olan Eski Türkçe, Orta Türkçe ve Yeni Türkçe (Çağatay, Kıpçak, Batı Türkçesi (Osmanlı Türkçesi, Türkiye Türkçesi]) çerçevesine oturtmaktadır. Eser Türkçe'nin belli başlı gramerlerine, sözlükler ve araştırma yazıları ile her yazı dili devresinden seçilmiş metinlere dayandırılmıştır. Eser daha sonra iki kat genişletilerek En

Eski Türkçe'den Çağdaş Türk Şîvelerine Kadar Türk Dilinde Yapı Bakımından Fiiller adıyla tekrar basılmıştır (Eskişehir 1992). 11. Karahanlı Türkçesi Grameri (Ankara 1996). Karahanlı döneminin belli başlı dil yadigârları olan Dîvânü lugāti't-Türk, Kutadgu Bilig, Kur'an Tercümesi, Atebetü'l-hakāyık ve Dîvân-ı Hikmet'ten hareketle hazırlanmış bir çalışmadır. Eserin başında Ahmet Caferoğlu'nun Karahanlılar devri Türk edebiyatı hakkında bir yazısı yer almaktadır. 12. Harezm Türkçesi ve Grameri (Ankara 1996). Hârizm sahasındaki Türk dili ve edebiyatı hakkında bilgi verildikten sonra bu sahanın dil yâdigârları tanıtılmakta, ardından Kutb'un Hüsrev ü Şîrîn'i, Nehcü'l-ferâdîs, Gülistân Tercümesi ve Münyetü'l-guzât'a dayalı olarak devrin gramer özellikleri açıklanmaktadır.

Necmettin Hacıeminoğlu, Âli Bey'in Lehcetü'l-hakāyık ve Seyyâreler adlı mizahî risâlelerini açıklamalarla birlikte yeni harflere çevirerek bir arada yayımlamıştır (Ankara 1962).

## BİBLİYOGRAFYA

Yüksel Topaloğlu, Prof. Dr. Necmettin Hacıeminoğlu, Hayatı, Eserleri, Edebî ve İlmî Şahsiyeti ve Yeni Bir Dünya Adlı Hikâye Kitabının Tahlili (lisans tezi, 1996), Trakya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümü; Arslan Tekin, Edebiyatımızda İsimler ve Terimler, İstanbul 1995, s. 272; Gültekin Sâmanoğlu, "Hisar Bir Burcunu Daha Kaybetti", Türk Edebiyatı, sy. 274, İstanbul 1996, s. 6-7; Kâzım Yetiş, "Necmettin Hacıeminoğlu'nun Ardından", a.e., s. 9; Mustafa Özkan, "Hocam Necmettin Hacıeminoğlu", a.e., s. 10-11; Recep Duymaz, "Bir Ülkü Adamının Aramızdan Ayrılışı", a.e.. s. 16-18; Cevdet Şanlı, "Hocam Prof. Dr. Necmettin Hacıeminoğlu ve Âbide Eseri 'Türkçenin Karanlık Günleri'", TY, sy. 107 (1996), s. 66-68; Leylâ Karahan, "Hocam Necmettin Hacıeminoğlu", a.e., sy. 108 (1996), s. 10-11; Metin Eriş, "Kaybettiğimiz Üç Güzel İnsan", Zaman, İstanbul 12 Temmuz 1996; "Prof. Dr. Necmettin Hacıeminoğlu", TD, sy. 536 (1996), s. 218-219; "Hacıeminoğlu, Necmettin", TDEA, III, 448.

Mustafa Özkan

# HACIHASANZÂDE EFENDİ

(ö. 911/1505-1506)

İlk Anadolu kazaskeri.

Balıkesirli bir ulemâ ailesine mensuptur. Asıl adı Mehmed olup kaynaklarda künyesi Mehmed b. Mustafa b. Hacı Hasan şeklinde kaydedilir. Dedesi Hacı Hasan'ın Bergama'da bir camisi olduğu bilinmektedir. İlk öğreniminin ardından İstanbul'a giden Hacıhasanzâde Molla Yegân'in hizmetine girip tahsilini tamamladıktan sonra ondan mülâzemet aldı. Kazasker oluncaya kadar çeşitli yerlerde müderrislik ve kadılıklarda bulundu. Önce Dimetoka ve Malkara'da müderrislik yaptı, ardından Gelibolu kadısı oldu. Mahmud Paşa, Fâtih Sultan Mehmed'e onun ilim ve faziletinden bahsedince Bursa'da Murâdiye Medresesi'ne müderris tayin edildi, bir müddet sonra da Bursa kadılığına getirildi. Ardından Sahn-ı Semân müderrisliği yaptıktan sonra İstanbul kadılığı ile görevlendirildi.

Kazasker Mevlânâ Muslihuddin'in sert tavrından ve kendisi aleyhine padişaha telkinde bulunmasından korkan Vezîriâzam Karamânî Mehmed Paşa'nın, muhtemelen 886'da (1481) saltanatının son yılında Fâtih'e divanda vezirlerin dört olduğunu, kazasker sayısının da ikiye çıkarılarak Muslihuddin Efendi'nin Rumeli, Hacıhasanzâde'nin de Anadolu kazaskeri olması halinde Dîvân-ı Hümâyun'da devlet işlerinin daha düzenli yürüyeceğini söylemesi üzerine Hacıhasanzâde ilk Anadolu kazaskeri oldu. II. Bayezid döneminde de görevini sürdüren Hacıhasanzâde

1488'de Rumeli kazaskerliğine getirildi ve ölümüne kadar bu görevde kaldı. Böylece aralıksız yedi yıl Anadolu, on sekiz yıl da Rumeli olmak üzere toplam yirmi beş yıl kazaskerlik makamında kalan yegâne âlim oldu. Öldüğünde İstanbul Fatih'te yaptırdığı mescid ve medresenin hazîresine defnedildi. Vefat ettiği zaman yaşının doksanın üzerinde olduğu, hatta Mecdî'nin Şekāik Tercümesi'ndeki derkenarda, yazarının adı verilmeyen bir şuarâ tezkiresinden naklen yaşının 115 olduğu kaydedilmiştir. Sehî Bey'in Tezkire'sinde de yaşının yüzü aştığı ifade edilmektedir.

Hacıhasanzâde'nin uzun kazaskerlik görevi süresinde icraatının neler olduğu kaynaklarda pek zikredilmemektedir. İlmiye mesleğinde mülâzemet sisteminin gelişmesinde etkili olduğu, II. Bayezid dönemine ait bugün mevcut en eski mülâzemet defterlerinden birinin onun zamanında tutulduğu sanılmaktadır (TSMA, nr. D 5601/1). Ayrıca birçok talebe kendisinden mülâzım olmuştur. Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin Hevesnâme adlı eserinde methettiği dört kişiden biri de hocası Hacıhasanzâde'dir. Şiirle de uğraşan ve Câmî mahlasını kullanan Hacıhasanzâde'nin çeşitli tezkirelerde ve Şekāik Tercümesi'nde şiirlerinden örnekler bulunmaktadır. Kendi adını taşıyan medresesi, Müeyyedzâde imzasıyla düzenlenmiş 911 (1505) tarihli vakfiyede pâye olarak 30 akçeli görünmekteyse de daha sonra 40, XVI. yüzyıl sonlarında da 50 akçeli medreseler arasına girmiştir (Atâî, s. 392, 532). XVI. yüzyıl boyunca birçok tanınmış âlimin burada müderrislik yaptığı bilinmektedir (Baltacı, s. 219-220).

Eserleri. Hacıhasanzâde, fıkha dair Mecmaʿu'l-biḥâr adlı bir eser (Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 318) kaleme aldıktan başka Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'inden En'âm sûresine (İÜ Ktp., AY, nr. 2019; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 91/2) ve Sadrüşşerîa'ya ait et-Tavżîḥ'in "Muḳaddematü'l-erbaʿa" bahsine (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 706, vr. 135-153; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2122/1) hâşiye yazmış, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Ravżatü'ş-şühedâʾ adlı eserini Saâdetnâme adıyla tercüme etmiştir (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1092; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3711; Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 1342). Ayrıca sarf ilmine dair Mîzânü't-tasrîf ve tamamlanamayan Garâib-i Lugāt adlı iki eserinden daha söz edilmektedir (Osmanlı Müellifleri, I, 273-274).

## BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire (s. nşr. Mustafa İsen), İstanbul 1980, s. 67-68; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 158; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 21b, 62b; Mecdî, Şekaik Tercümesi, s. 163, 179-180, ayrıca bk. İndeks; Kınalızâde, Tezkire,

I, 239-240, 251-252; Atâî, Zeyl-i Şekāik, bk. İndeks; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 88; Osmanlı Müellifleri, I, 273-274; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 218-220; Mehmet İpşirli, Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadıaskeriik Müessesesi (doçentlik tezi, 1982), İÜ Ed. Fak. Ktp., s. 29-31.

Mehmet İpşirli

# HACIHASANZÂDE MESCİDİ

İstanbul Fatih'te XVI. yüzyıl başlarında yapılmış mescid.

Fâtih semtinin Haliç'e inen yamacındaki Sinanağa mahallesi Hacıhasan sokağında bulunmaktadır. XVI. yüzyıl başlarında inşa edilen mescidin yapım tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ayvansarâyî, mescidin 911'de (1505-1506) ölen Rumeli Kazaskeri Mehmed b. Mustafa b. Hacı Hasan (Hacıhasanzâde Efendi) tarafından vakfedildiğini bildirir. Bir vakıf kaydı ile desteklenen bu bilgi yanında mescid, 953 (1546) tarihli Tahrir Defteri'nde de Mevlânâ Hacıhasanzâde Mescidi adıyla zikredilmiştir. 911 yılı Safer ayında (Temmuz 1505) yazılan vakfiyesinin yer aldığı bu defterde mescidin yakınında ve şehrin çeşitli yerlerinde, ayrıca Galata, Üsküdar, Azatlı, Burgaz, Filibe ve Bursa'da bazı mülkler vakfedildiği belirtilmektedir. Bundan başka Bursa'da Hamâm-ı Atîk ile (Kadı Hamamı) Hamâm-ı Cedîd denilen iki evkafı daha vardır. Mescide daha başka hayır sahiplerinin de vakıflar yaptığı bilinmektedir. Diğer taraftan Mimar Sinan'ın yaptığı binaların adlarını veren Tezkiretü'l-ebniye'de Tok Hacı Hasan Mescidi adıyla bir yapı kaydedilir. Fakat Mimar Sinan, daha önce inşa edilen ve belki de 1505 zelzelesinde yıkılan bu mescidi yeniden inşa etmiş olabilir. Evliya Çelebi de yapının "Mimar Sinan binası mükellef bir mescid" olduğunu belirtir. Ayvansarâyî'nin bildirdiğine göre yanında bir de medresesi olan mescid, Şeyhülislâm Ebûishak İsmâil Efendi (ö. 1725) tarafından minber konularak cami haline getirilmiştir. Hacıhasanzâde Mescidi 1274te (1857-58) bir yangında harap olmuş ve kitâbesinde belirtildiğine göre Hüseyin Ağa adında bir hayır sahibi tarafından ihya edilmiştir.

Halk arasında Hacı Hasan Camii olarak anılan mâbed, içten 8,30 × 8,40 m. ölçüsünde hemen hemen kare bir harim mekânından ibarettir. 4,70 m. derinliğindeki son cemaat yerinin iki yan duvarı eski olmakla beraber yakın tarihlerde sanat değerinden yoksun bir biçime sokulmuştur. Caminin esas bünyesindeki duvarlar taş ve tuğla şeritler halinde örülmüş, cephelerde klasik sivri tahfif kemerli pencereler açılmıştır. Binanın duvarlarının yeteri kadar kalın (1,10 m.) oluşu ve planının kare biçimi, caminin esasında belki

de bir kubbeye sahip bulunduğunu gösterir. Fakat 1968'deki tamirde bu hususta bir araştırma yapılmamıştır. Harimin üstü kiremit örtülü ahşap bir çat ile kapatılmıştır. Son cemaat yeri de tek meyilli ahşap çatıya sahiptir.

Hacıhasanzâde Camii'ni, İstanbul'da mevcut benzeri küçük ölçülü mahalle mescidlerinden ayıran en ilgi çekici özellik sağ cephesine bitişik, içine harimden girilen minaresidir. Kürsü kısmı kesme taştan çok pahlı olan minarenin az taşkın, yine taş pabuç kısmını bir bilezikten sonra takip eden gövdesi taş ve tuğladan iki renkli olarak yapılmıştır. Taş ve tuğlanın ustaca sıralanmasıyla gövde baklava biçiminde bir desenle bezenmiştir. Eski Türk minarelerinde çok sevilen bir süsleme olmakla beraber bu tezyinat İstanbul'da başka bir minarede uygulanmamıştır. Birgi Ulucamii, Akşehir'de Taşmedrese, Selânik'te Alaca Cami minareleri de böyle bir desenle renkli olarak inşa edilmişti. Hacıhasanzâde Camii minaresinin şerefe çıkmaları, ilk Osmanlı dönemi üslûbuna uygun olarak mukarnaslar, yani geniş niş dizileriyle meydana getirilerek aralarına sarkıtmalar (stalaktit) konulmamıştır. Şerefe korkuluğu ise oymalı olmayıp klasik şebeke motifine göre kabartmalı idi. Şerefeden yukarısı düz olarak yapılmıştı. 1947'de oldukça yıpranmış halde olduğu tesbit edilen minare (Eyice, I [1963], rs. 34) sonraları kürsüye kadar yıkılmış (Yüksel, rs. 378) ve aynı teknikte olmak üzere yeniden yapılmıştır.

Caminin etrafını çeviren avlu duvarının girişi yanında kitâbesiz bir çeşme vardır. Cami ile birlikte yapıldığı bilinen medreseden bugün hiçbir iz yoktur. Aydın Yüksel önce otuzlu, sonra kırklı, 1590'da da ellili olduğu bilinen medresenin on beş veya on altı hücreye sahip bulunması gerektiğini ileri sürer. Cahit Baltacı, XVI. yüzyıl sonuna kadar buradaki müderrislerden yirmi yedisinin adını tesbit etmiştir. 1869'da faal durumdaki medreseler listesinde yer alan bu vakıf rûmî 1331'de (1915-16) kadro dışı idi. 21 Kânunvevvel 1334'te (21 Aralık 1918) eklenen bir notta ise on yedi hücreli olan bu medresenin içinde

barınılamaz durumda olduğu, "Kābil-i süknâ değildir ve muhâcirler tarafından işgal olunmuştur" kaydıyla belirtilmiştir. 1918'den itibaren İstanbul'da meydana gelen yangın, yeniden yapılaşma ve imar düzenlemesi keşmekeşi içinde medrese yok olmuştur. Bu arada külliyeye ait sıbyan mektebinin de hiçbir izi kalmadığından yeri dahi bilinmemektedir.

Ayvansarâyî bânisinin mescid yanında gömülü olduğunu bildirir. Fakat sadece bir mezar mı yoksa türbe mi olduğu anlaşılmayan bu kabir de ortadan kalkmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 247-249; Sâî, Tezkiretü'l-ebniye, s. 32, 88; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 312; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 88; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 128-129; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 47, rs. 34; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 218-220; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 253-254, rs. 378; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, İstanbul 1989, s. 239; Fâtih Camileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 107-108; Mübahat S. Kütükoğiu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, VII-VIII (1977), s. 319, nr. 157; a.mlf., "Dârü'l-Hilâfetil-'Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", İTED, VII/1-2 (1978), s. 109-110; Muhammet Nur Doğan, "Ebûishak İsmâil Efendi", DİA, X, 279.

Semavi Eyice

# HACIM SULTAN

Bektaşî tarikatı geleneğine göre Hacı Bektâş-ı Velî'nin önde gelen halifelerinden biri.

Rivayete göre asıl adı Receb'dir. Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi ile kendi adına düzenlenen Vilâyetnâme'de belirtildiği üzere Koluaçık (Kolaçık) Hacım Sultan diye de bilinir. Batı Anadolu'daki konar göçer Türkmen oymakları içinde Hacı Bektâş-ı Velî kültünün yayılmasında çok önemli rolü bulunmasına rağmen hakkında bilinenler. Hacım Sultan Vilâyetnâmesi ile Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'nde kendisine ayrılan ve birincisinin bir özeti olan kısma dayanmaktadır.

Hacım Sultan Vilâyetnâmesi'nin, büyük bir ihtimalle Hacım Sultan'ın başhalifesi Derviş Burhan (Burhan Abdal) tarafından Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'nden en az yirmi otuz yıl önce ve en geç XV. yüzyılın ortalarında yazıldığı, Hacı Bektâş-ı Velî ile ilgili şifahî gelenekleri kendi menâkıbnâmesinden de önce yazıya geçiren ilk metnin de bu olduğu söylenebilir. Bu metin günümüze ulaşmasaydı Hacım Sultan'ın hayalî bir şahsiyet olduğu düşünülebilirdi. Çünkü konar göçer Türkmen oymakları içinde faaliyet gösteren sûfîlerin, önemli hadiselere karışmadıkları sürece genellikle dönemin şehirlerde yazılan eserlerinde yer almaları zordu. Bu bakımdan eser onun hakkında başvurulacak yegâne kaynak durumundadır.

Hacı Sultan Vilâyetnâmesi'nde Hacım Sultan da tıpkı Hacı Bektâş-ı Velî gibi on iki imam soyundan bir seyyid olarak gösterilir. Esere göre Hacım Sultan, onuncu imam Ali en-Nakī'nin torunu ve Şahzâde Hüseyin'in oğludur. Bununla beraber "doksan dokuz bin Türkistan evliyasının pîri" Hâce Ahmed Yesevî'nin müridlerindendir. Ahmed Yesevî Hacı Bektaş'ı Rum diyarına (Anadolu) halife olarak gönderdiği zaman yanına Hacım Sultan'ı da katar (Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'ne göre ise Hacı Bektaş Rum'a yalnız gider). Bunlar önce hacca gider, dönüşte Anadolu'ya gelirler. Hacı Bektaş'ın yanındaki uzun müridlik yıllarından sonra bir gün şeyhi kendisine "cihâz-ı fakr" denen taç, hırka, alem, seccade ve sofra verir; beline mürşidlik alâmeti olan kendi bâtın kılıcını kuşatıp Germiyan iline

(Kütahya, Afyonkarahisar, Uşak bölgesi) gönderir.

Vilâyetnâme'de zaman zaman namaz kılan, hacca giden, Kur'an okuyan ve zikirle meşgul olan bir derviş olarak tanıtılan Hacım Sultan, Ahmed Yesevî'nin emriyle Germiyan iline geldiğinde önce Üveyik köyünde sığır çobanı olur, ardından Sandıklı'ya gider. Uğradığı her yerde tuhaf kılık kıyafetinden dolayı halk onu barındırmak istemez; çünkü Hacım Sultan da tıpkı şeyhi Hacı Bektaş gibi saçı sakalı, kaşı kirpiği kazınmış, belden yukarısı çıplak bir "ışık"tır. Eserde Hacım Sultan, XIV. yüzyılda Kalenderî ve Haydarî dervişleri için kullanılan bu terimle nitelendirilmektedir. Gittiği her yerden kovulur. Sonunda rüyasında gördüğü Hz. Peygamber'in irşadıyla, o sıralar Akkoyunlu yörüklerinden bir grubun yaylağı olan Susuz'a gelir. Burada âsitânesini inşa eder ve gösterdiği kerâmetler sayesinde şöhreti kısa zamanda etrafa yayılır. Pek çok kimse kendisine mürid olur. Hacım Sultan Vilâyetnâmesi'nin muhtemel yazarı Burhan Abdal da bu esnada kendisine intisap eder; yanında uzun müddet hizmet ettikten sonra halifeliğe kadar yükselir. Hacım Sultan'ın Vilâyetnâme'deki hayat hikâyesi kısaca bundan ibarettir. Uşak'a üç saat mesafede bulunan Hacımköy'de yattığı kabul edilir.

Vilâyetnâme'nin, Orhan Gazi zamanında yaşamış olan Geyikli Baba'ya bağlı dervişlerin (Geyikliler cemaati) zaman zaman şeyhin ziyaretine geldiklerini kaydetmesi ve Fâtih Sultan Mehmed devrinin Kalenderî şeyhi Otman Baba'yı da (Osman Baba) Hacım Sultan'ın himmetiyle yaşlı bir kadından olma nefes evlâdı olarak göstermesi, çözümü güç birtakım problemlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu durumda Hacım Sultan'ın gerçekten bizzat Hacı Bektaş'ın halifesi olup olamayacağı meselesi söz konusu olmaktadır. Çünkü arada önemli bir zaman farkı bulunmaktadır. Öte yandan eğer Hacım Sultan gerçekten Hacı Bektaş'ın halifesi ise ne Geyikliler cemaatini ne de Osman Baba'yı tanımış olabilir. Zira Geyikli Baba XIV. yüzyılda, Osman Baba ise Germiyan'da doğup bir müddet orada hayatını geçirmiş olmakla birlikte XV. yüzyılda yaşamıştır. Ayrıca eserde bahsedilen köy ve kasabalar da Hacı Bektaş zamanında henüz Türk hâkimiyetine girmiş değildi. Bütün bunlardan, Hacım Sultan'ın Hacı Bektaş zamanında değil muhtemelen XIV. yüzyılda yaşamış Hacı Bektaş kültüne bağlı bir Kalenderî veya

Haydarî şeyhi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim eserde geçen “ışık” teriminin XIV. yüzyıldan önce kullanılmadığı bilinmektedir (Ocak, s. 103-110). Sonuç olarak, Hacım Sultan’m Hacı Bektaş’ın çağdaşı ve halifesi olmadığını ve Bektaşî geleneklerine tıpkı Abdal Mûsâ, Kaygusuz Abdal gibi Kalenderî-Haydarî şeyhi hüviyetiyle intikal ettiğini kabul etmek daha doğru görünmektedir. Kilerci postunun Hacım Sultan makamı sayılması daha sonra onun Bektaşîlik’te kazandığı önemi gösterir.

## BİBLİYOGRAFYA

Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan (nşr. Rudolf Tschudi), Berlin 1914; Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî: Vilâyetnâme (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 83-88; Hacı Bektâş-ı Velî Velâyetnâmesi (nşr. Bedri Noyan), Aydın 1986, s. 400-419; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler, Ankara 1992, s. 103-110; “Hacım Sultan”, TA, XVIII, 284.

Ahmet Yaşar Ocak

# HACIVEYİSZADE MUSTAFA

(ö. 1887-1960)

Konya'nın dinî hayatını etkileyen şahsiyetlerden biri.

Konya'da doğdu; bu şehrin tanınmış din âlimlerinden Zâr Efendi Medresesi müderrisi Hacı Veyis Efendi'nin oğludur. İlk öğrenimini ve hıfzını babasının yanında yaptı; daha sonra Bekir Sâmi Paşa Medresesi'ne girdi. Burada, başta Şeyh Mehmed Bahâeddin Efendi olmak üzere çeşitli hocalardan, bu arada şeyhin oğulları Zeynelâbidin ve Ahmed Ziyâ efendilerden ders görüp icâzet aldı (1904). Son zamanlarında öğrencilerine o günleri sitayişle anlatan Hacıveyiszâde'nin, "Mehmed Fahreddin (Kulu) Efendi ile birlikte Mehmed Bahâeddin efendimizin sâhib-i tertîb cemaati idik" dediği bilinmektedir. Bununla, medresenin güneyindeki İplikçi (Altunabâ) Camii'nde imamlık yapan hocalarına, camiye devamlarının yanında mânevî terbiye ve ilim tahsili hususunda da bağlı olduklarını anlatmak istemiştir. Hacıveyiszâde, medreselerin bina, yönetim ve programlarının günün şartlarına uygun hale getirilmesi amacıyla İstanbul'da alınıp uygulanan bazı tedbirlerin taşraya da yansıması sonucunda Konya'da 1909 yılında kurulan Islâh-ı Medâris-i İslâmiyye Cemiyeti tarafından Bekir Sâmi Paşa Medresesi binasında birtakım yeni ilâve ve düzenlemeler yapılarak açılan (1910) ve kısaca "Islah" olarak bilinen yeni medresede, bu müessesenin I. Dünya Savaşı sırasında kapanmasına kadar Arapça ve dinî ilimler okuttu.

Kurucu soyadını alan Hacıveyiszâde Mustafa Efendi 194O'lı yıllarda Pîrî Mehmet Paşa Camii'nde, 1950'den itibaren de Aziziye Camii'nde imam-hatiplik yapmış, ayrıca çeşitli cami ve hapishanelerde vâiz olarak hizmet vermiştir. Daha sonra Konya İmam-Hatip Okulu'nda Arapça, tefsir, hadis, fıkıh derslerini okutmuş, pek çok din âliminin o günlerde yadırgayarak baktığı bu okulların önemini önceden kavrayıp Konya'nın dinî hayatına yön veren kişiler arasında yerini almıştır. Hocalığı sırasında öğrencilerine maddî ve mânevî yardımda bulunan Hacıveyiszâde ayrıca okul, kurs binası, öğrenci yurdu, hastahane, aş ocağı, yol yapımı gibi pek çok alanda hizmet

veren derneklere, vakıflara faal üye olarak katılmıştır. Öte yandan İmam-Hatip Okulu'na giremeyen pek çok gence Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis, İslâm hukuku ve akaid dersleri okutmuştur. Sahâbeye dair geniş bir neseb bilgisine sahip olan ve Ehl-i beyt'i çok seven Hacıveyiszâde, vaazlarında cemaate devamlı olarak Hz. Peygamber'in izinden gitmeyi tavsiye eder, her konuşmasında mutlaka Asr-ı saâdet'i anlatır, ashaptan örnekler verir ve meclisi daima canlı tutardı.

Hacıveyiszâde 5 Şubat 1960'ta vefat etti ve ertesi gün şehrin güneydoğusundaki Üçler Kabristanı'na defnedildi. Adına yaptırılan ve Ekim 1995'te ibadete açılan büyük bir cami-külliye ile şehirdeki birkaç küçük kütüphane onun hâtırasını yâda vesile olmaktadır.

Hacıveyiszâde Mustafa Efendi güler yüzlü, hoşsohbet, karşısındakinden iltifatını esirgemeyen, mert ve dürüst, affedici ve birleştirici bir insandı. Camiye gidip gelirken esnaf arasında gördüğü hoş olmayan davranışları düzeltmeye çalışırdı. Onun insanları kırmadan kötülüğü önlemeye çalışan tutumu bugün dahi birçok kişi tarafından anılmaktadır. Hacıveyiszâde'nin basılmış herhangi bir eseri yoktur.

## BİBLİYOGRAFYA

Konyalı, Konya Tarihi, s. 789-790; Mustafa Özdamar, Hacıveyiszâde, İstanbul 1992; Mustafa Balkan, "Konya'nın Mânevî Mimarlarından Hacıveyiszâde Mustafa Anıldı", Zaman, İstanbul 13 Şubat 1992, s. 11 (maddenin yazımında Hacıveyiszâde'nin ailesinden ve öğrencilerinden alınan bilgilerden de faydalanılmıştır).

Ali Osman Koçkuzu

# HACIYAHİÇ, Muhammed

(ö. 1918-1986)

Boşnak asıllı âlim ve tarihçi.

6 Şubat 1918'de Saraybosna'da (Sarajevo) doğdu. Bosna-Hersek'in tanınmış ailelerinden olan Hacıyahiç ailesi, XVIII. yüzyılın meşhur şairlerinden Hacı Mustafa Muhlisî'nin torunlarıdır. Muhammed Hacıyahiç bundan dolayı Muhlisîzâde olarak da tanınır. Babası Hacı Hâfız Cemâleddin ile dedesi Hacı Hâfız Muhammed'in

Bosna-Hersek'in kıraat ulemâsı arasında seçkin bir yeri vardı.

Hacıyahiç ilk ve orta öğrenimini Saraybosna'da tamamladı. Zagreb Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun olduktan sonra aynı fakültede doktora yaptı. Saraybosna, Mostar, Gradačac, Zagreb ve Raša'da hukukçu olarak çeşitli görevlerde bulundu. Emekliye ayrılmadan önceki son görevi, Bosna-Hersek İlimler Akademisi'nin Bosna-Hersek Tarihi Komisyonu sekreterliği ve ilmî danışmanlığıdır. Uzun yıllar Saraybosna Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne bağlı Toplumsal Bilimler Araştırma Enstitüsü'nde misafir danışman olarak çalıştı. Hacıyahiç 21 Haziran 1986'da Saraybosna'da vefat etti.

Bosna-Hersek'te İslâm'ın yayılış tarihiyle ilgilenen Hacıyahiç kendi adıyla yahut M. Hj., Muhlisî Zâde, A. Kopčić veya Muhamed Dtemaludinović imzaları ile birçok makale ve eser yazmış, yayınlarında daha çok Bosna-Hersek'in müsiüman halkının yakın dönem tarihi üzerinde durmuştur. Narodna Uzdanica adlı müslüman kültür derneğindeki sosyal faaliyetler onun himayesinde yürütülmüştür. Hacıyahiç, Kasım 1939 - Aralık 1941 yılları arasında el-Hidaje dergisinde "Naša Kronika" adlı bölümü yönetmiş, aynı dönemde Diyanet İşleri Başkanlığı Müzesi için bir proje hazırlamış, Bogumil ve müslüman Boşnak halkına ait bir güzel sanatlar fuarının hazırlık çalışmalarını yapan komisyona üye seçilmiştir. Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi tarafından 1972 yılından beri yayımlanan Analı Gazi

Husrevbegove biblioteke dergisinin kurucusu, ilk başyazarı ve sorumlu yazı işleri müdürü olan Hacıyahiç, Yugoslavya'da ve dış ülkelerde yapılan ilmî toplantılarda özellikle Bosna-Hersekli müslüman halkın tarihi ve problemleri konusunda tebliğler sunmuştur. Saraybosna'da İlâhiyat Fakültesi'nin kuruluşu sırasında Balkanlar'daki İslâm medeniyeti ve kültürü dersinin müfredat programını hazırlamıştır. Bosna-Hersek'teki Hamzavîler hakkında araştırma yapanlardan biri de Hacıyahiç'tir. Bu konuyla ilgili makaleleri Prilozi za Orijentalnu Filologiju (POF) (II-III [Sarajevo 1952-53], s. 215-217; V [1954-55], s. 325-330; X-XI [1960-61], s. 193-203) ve ^ivot (XXV/1 [Sarajevo 1976], s. 79-91) adlı dergilerde yayımlanmıştır. Alhamiyado edebiyatına dair (Arap harfleriyle yazılmış Boşnak dilindeki edebiyat) Bosansko-Hercegovačka Knji´evna Hrestomatija adlı ansiklopedik eserin I. cildindeki "Muslimanska Knjitevna Tradicija" adlı bölümü hazırlamış ve ayrıca esere bir önsöz yazmıştır. Bogumiller, Bosna kilisesi, Bosna'da İslâmlaşma ve Bosna-Hersek Ortaçağ tarihiyle ilgili konularda da çalışmalar yapan Hacıyahiç'in makalelerinin büyük bir kısmı Islamski Svijet, Novi Behar, Prilozi za Orijentalnu Filologiju (POF), Glasnik Islamske Vjerske Zajednice (Glasnik Vrhovnog Islamskog Starješinstva), Muslimanska Svijest, Bosanski Pogledi, Pregled, Mjesečnik Pravnog Dru{tva, ^ivot, Anali GHB, Bibliotekarstvo, Obzor, Slovensko Bratstvo, Mladost, Hrvatski Dnevnik, Südost Foischungen gibi dergilerde yayımlanmıştır. Bundan başka Takvim, Narodna Uzdanica vb. yıllıklardaki makaleleriyle Hrvatska Enciklopedija ve Enciklopedija Jugoslavije gibi ansiklopedilerde maddeleri neşredilmiştir.

Eserleri. 1. Narodne Pjesme o Derdelez Aliji (Sarajevo 1934). Hacıyahiç, Cercelez Ali hakkındaki halk türkülerinden meydana gelen kitabın tahkikli neşrini yapmış ve bir de önsöz yazmıştır. Eser daha önce Novi Behar dergisinde yayımlanmıştır (yıl VIII, nr. 11-12, Sarajevo 1934, s. 205). 2. Stav Muslimana Bosne i Hercegovine u Pogledu Nacionalnog Opredjeljenja (Sarajevo 1970). On iki bölümden ibaret olan bu eserin dokuz bölümünü bizzat Hacıyahiç yazmış, "Priroda i Karakter Nacionalnog Osje—aja Muslimana" adlı bölümü Atıf Purivatra, diğer bölümleri ise muhtemelen Mustafa İmamoviç ile birlikte hazırlamıştır. 3. Grada za Bibliografiju o Nacionalnoj Problematici Bosanskih Muslimana (Sarajevo 1971). Belgrad Toplumsal Bilimler Enstitüsü'nün "Yugoslavya'daki Milletlerarası İlişkiler ve Federalizm Problemi" adlı projesi için Atıf Purivatra ile ortak olarak

hazırlanmış bir eserdir. Kitapta 1034 bibliyografi maddesi yer almaktadır. 4. Etnogeneza Bosanskih Muslimana (Sarajevo 1973). 5. Predislamski Elementi u Kulturi Bosanskih Muslimana (Sarajevo 1973). Son iki eser, Saraybosna Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne bağlı Toplumsal Bilimler Araştırma Enstitüsü'nde misafir danışman olarak hazırladığı ilmî projenin mahsulleridir. 6. Od Tradicije do Identiteta (Sarajevo 1974; Zagreb 1990). İkinci sırada yer alan eserin yeniden kaleme alınmış şeklidir. 7. Islam i Muslimani u Bosni i Hercegovini (Sarajevo 1977), Mahmud Tralyiç ve Niyaz Şükriç ile birlikte hazırlanmış ortak bir çalışma olup Saraybosna İlâhiyat Fakültesi'nin açılışı münasebetiyle yayımlanmıştır. 8. ABC Muslimana (Sarajevo 1990). Atıf Purivatra ile müşterek hazırlanan eser Boşnak halkına ait 1000'i aşkın maddeden meydana gelmiştir. 9. Porijeklo Bosanskih Muslimana (Sarajevo 1990). Bosnalı müslümanların tarihine dairdir. 10. Posebnost Bosne i Stradanja Muslimana (Sarajevo 1991). "Spectator" imzası ile memorandum olarak hazırlanıp II. Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa müttefik kuvvetlerine gönderilen eserde II. Dünya Savaşı esnasında Bosna'da müslümanlara yapılan zulüm ve katliamlar anlatılmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Hazım Šabanović, Književnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 453; M. H., "Od Tradicije do Identiteta-Geneza Nacionalnog Pitanja Bosanskih Muslimana, Dr. Muhamed Hadžijahić, Svjetlost", Takvim 1975, Sarajevo 1974, s. 300-301; S. M., "Starohrvatska Književnost Bosanskih Muslimana-Nova Rasprava Muhameda Hadžijahića", Muslimanska Svijest, I/17, Sarajevo 1936, s. 2; E. F. (Ebu Fatime [Muharem Omerdić]), "Domaći Pisci Tesavvufskih Radova: 80. Dr. Muhammed Hadžijahić", Šebi Arus, Sarajevo 1407/1986, s. 63; Milenko Filipović, "Muhamed Hadžijahić-Narodni Pjevači na Dvorovima Bosansko-Hercegovačkih Muslimana", Prilozi Proučavanju Narodne Poezije, IV/1, Sarajevo 1937, s. 159; Marko Perojević, "Muhamed Hadžijahić-Hrvatska Književnost Muslimanska Prije 1878 Godine", Jugoslavenski List, Zagreb 5.10.1938, s. 7; Juraj Jurjević, "Muhamed Hadžijahić-Hrvatska

Muslimanska Književnost Prije 1878 Godine", Hrvatska Smotra, VII/1, Zagreb 1939, s. 40-41; Mustafa Imamović, "Dr. Muhamed Hadžijahić: Od Tradicije do Identiteta", Pregled, LXV/8, Beograd 1975, s. 975-978; a.mlf., "Povrati Pamćenje Muslimanima; Muhamed Hadžijahić, 'Posebnost Bosne i Stradanja Muslimana'", Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice, LV/5-6, Sarajevo 1992, s. 292-297; İsmet Bušatlić, "Dr. Muhamed Hadžijahić", Islamska Misao (nşr. Starješinstvo Islamske Zajednice Bosne i Hercegovine), VIII/92, Sarajevo 1986, s. 21; "U Časopisima Islamske Zajednice Dr. Muhamed Hadžijahić je Objavio", a.e., s. 28; Mahmud Traljić, "In Memoriam-Dr. Muhamed Hadžijahić", Anali GHB, XIII-XIV (1987), s. 251-256; Nenad Filipović, "Posljednji Bosanski Polihistorik [Muhamed Hadÿijahić]", Odjek, XLIII/2, Sarajevo 1990, s. 26; Hivzija Suljkić - Adnan Jahić, "Muhamed Hadžijahić Bošnjak i Znanstvenik", Hikmet (nşr. Mufijstvo Tuzlansko), IX/4 [97], Tuzla 1996, s. 41-45.

Muhammed Aruçi - Mahmud Traljić

# HÂCİB

(الحاجب)

Başlangıçta saray teşkilâtındaki mâbeyinci mânasında kullanılan, ancak daha sonra çeşitli bölgelerde farklı anlamlar kazanan bir terim.

Sözlükte "araya girmek, mani olmak, birinin bir yere girmesini engellemek; örtmek, gizlemek" mânalarına gelen hacb masdarından türetilmiş ism-i fâil olup "bir kişinin bir yere girmesine engel olan kimse, kapıcı" demektir.

Tarihçiler, İslâm öncesi Türk devletlerinde de bulunan hâcibliğin menşeini Sâsânîler zamanına kadar çıkarırlar. Nizâmülmülk'ün, bu memuriyetin Sâsânîler döneminde var olduğuna dair kayıtları ile (Siyâsetnâme, s. 72-73, 134-135) yine bu devirde hâciblik görevinin önemi hakkında İbnü'l-Belhî'nin bazı ifadeleri (Fârsnâme, s. 92) ve bunları Erdeşîr b. Bâbek'e isnat eden Râvendî'nin açıklamaları (Râḥatü'ṣ-ṣudûr, s. 97), İslâm müelliflerinin bu kurumu Sâsânîler dönemiyle başlatmak istediklerini gösterir.

İbn Haldun'un Muḳaddime'de hâcibliğin İslâm tarihinde takip ettiği seyir hakkında verdiği bilgi tarihî gerçeklere uymaz ve daha çok nazarî bir mahiyet arzeder. İbn Abdürabbih, Hz. Peygamber'in Ebû Enese (veya Enese) adlı bir hâcibinden bahseder (el-ʿİḳdü'l-ferîd, II, 174). Resûl-i Ekrem'in, özel işleriyle meşgul olduğu zamanlarda kapıda bir görevli bulundurduğu, diğer zamanlarda ise halk ile arasındaki perdeyi kaldırdığı anlaşılmaktadır (Kettânî, I, 103). Kettânî'nin bildirdiğine göre Kudâî ʿUyûnü'l-maʿârif adlı eserinde Hz. Ebû Bekir ve haleflerinin hâcibleri olduğunu kaydeder (I, 101). Kalkaşendî de Hz. Ebû Bekir'in Şedîd, Hz. Ömer'in Yerfâ, Hz. Osman'ın Humrân ve Hz. Ali'nin Kanber adlı hâciblerinden bahseder (Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 77).

Bu görev ve unvanın, Emevîler devrinde Bizans ve Sâsânî tesirleri altında saray hayatının başlamasından sonra ortaya çıktığını ileri sürenler de vardır. Hâcibliğin ilk defa Muâviye (661-680) veya Abdülmelik b. Mervân (685-

705) zamanında kurulduğuna dair görüşlerden hangisinin daha doğru olduğu kesinlikle tesbit edilememektedir. Bu görevin Emevîler devrindeki önemi hakkında da fazla bilgi yoktur. Bu dönemde hâcibin vazifesi sadece görevlileri ve ziyaretçileri hükümdarın huzuruna çıkarmaktan ibaret değildi. Hâcib aynı zamanda merasimleri de düzenliyordu. Muhtemelen hâcib kâtiple aynı seviyedeydi. Hâcibliğin Abbasî hilâfetinde ve Endülüs Emevîleri'nde daha ilk zamanlardan başlayarak mevcut olduğu bilinmektedir. Halifelerin en mahrem sırlarına vâkıf olmaları hâciblere büyük bir nüfuz kazandırıyordu. Abbasîler devrinde saraydaki en önemli iki görevli vezirle hâcibdi; ancak hâcib vezirden daha aşağı mevkide bulunuyordu. Nitekim Hâcib Rebî‘ b. Yûnus, Ebû Ca‘fer el-Mansûr devrinde vezir tayin edildi. III. (IX.) yüzyılda hâcible vezir arasında rekabet başladı. Halife Mütevekkil-Alellah'ın hâcibi Inâk et-Türkî, vezirin azledilmesinden sonra idarî kadronun en üst seviyesine çıktı. Ancak aynı yüzyılın sonunda hâcibin otoritesi sarsıldı; vezir kâtipleriyle birlikte idareye hâkim oldu. Muktedir-Billâh döneminde Hâcib Sevsen halifeye karşı bir isyan teşebbüsünde bulundu (296/908). Daha sonraki yıllarda da Muktedir'e karşı bir ihtilâl girişimi oldu (929) ve hâcibler emîrlerle rekabet etmeye başladılar. Hâcib Yâkut hem vali hem de emîr idi ve kendi oğlunu sâhibü'ş-şurta tayin etmişti. Fakat baba oğul bir süre sonra Emîr Mûnis el-Muzaffer'in isteğiyle azledildi. İkinci Abbasî halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr'un ve Mehdî-Billâh'ın hâcibi Rebî‘ b. Yûnus, Ya‘kūb b. Dâvûd'u vezir tayin ettirmek için 100.000 dinar rüşvet almıştı (İbnü't-Tıktakā, s. 184). Halife Mu‘tazıd-Billâh devrinde sarayda yirmi beş hâcib vardı; bunların çoğu babasının eski azatlı kölelerinden oluşuyordu. Hâciblerin maiyetinde sayıları 500'e ulaşan hâcib vekilleri bulunuyordu. Bu vekillere de umumiyetle hâcib denilmekteydi. Abbasî sarayının debdebe ve ihtişamı arttıkça hâciblerin sayısı da çoğaldı; Muktedir-Billâh zamanında sarayda 700 hâcib mevcuttu. Bütün hâciblerin âmiri olmak üzere hâcibü'l-hüccâblık görevi ilk defa 940 yılında ihdas edilmiştir.

Halife Kāhir-Billâh döneminde hâciblik Emîr Ali b. Buleyk'e verildi. Râzî-Billâh, Emîr Muhammed b. Yâkūt'u hâcib tayin etti. Muhammed hükümeti ve vezirleri kontrol altına almaya başladı. Böylece otorite tamamen hâcibin eline geçti ve halifenin nüfuzu azaldı. İbn Râik 936'da emîrü'l-ümerâ unvanını alınca hâcibin unvanı da hâcibü'l-hüccâb olarak değiştirildi. Bu dönemde hâcibin resmî görevleri sarayda halifeyi korumak, saray

görevlilerini kontrol etmek ve merasimleri düzenlemekti. Abbâsîler'de vezirle hâcib arasındaki çekişme İbn Mukle ve Hâcib Muhammed b. Yâkūt arasında düşmanlığa sebep oldu. İbn Mukle işlerine müdahale eden hâcibi hapse attırdı. Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre ile Hâcib Adudüddin İbnü'l-Müslime arasında da düşmanlık vardı ve Adudüddin Ebü'l-Muzaffer'i zehirlemekle itham edilmişti.

Hâcibliğin Abbâsîler'den sonraki devletlerde de mevcut olduğu görülmektedir. Mısır'da Ahmed b. Tolun'un kurduğu Tolunoğulları Devleti, saray ve idare teşkilâtını Abbâsîler'den aynen aldığı için bu devlette de hâcibler bulunuyordu. Fakat tarihî vesikalardan, Tolunoğulları'ndan yalnız Hârûn devrinde (896-905) Simcûr adlı bir Türk'ün hâcib-i kebîr vazifesini gördüğü anlaşılmaktadır.

Endülüs Emevîleri'nde hâcibin durumu Şark-İslâm dünyasındakinden oldukça farklı idi. Bilhassa IV. (X.) yüzyılda hâcib kelimesi, vezir gibi mülkî idarenin başında bulunup hükümdarın emriyle onun bütün yetkilerini temsil eden en büyük emîr anlamında kullanılmıştır. Hâcib gerektiği zaman hükümdarın nâibliği görevini de ifa ediyordu. Çeşitli idarî bölümlerin başında birer vezir bulunup bunlarla hükümdar arasındaki teması sağlayan ve doğrudan ona bağlı olan en büyük âmire hâcib denildiğini söyleyen İbn Haldûn da bu hususu teyit etmektedir. Hâcibliğin vezirlikten daha önemli olduğu Endülüs Emevîleri'nde hâcibe "el-vezîrü'l-akreb" de denilirdi. Yûsuf b. Baht I. Abdurrahman, Abdülkerîm b. Abdülvâhid I. Hakem, Îsâ b. Şehîd II. Abdurrahman, Bedr b. Ahmed de III. Abdurrahman zamanında hem vezirlik hem de hâciblik yapmışlardır. Buna rağmen hâcib reîsü'l-vüzerâ seviyesinde değildi; ancak II. Hakem devrinde bu seviyeye ulaşabildi. Emîr Abdullah b. Muhammed hâcibin nüfuzundan çekindiği için hâciblik makamını bir süre boş tuttu. Halefi Emîr III. Abdurrahman da 932'den 961'e kadar hâcib tayin etmedi. Nihayet II. Hakem 962 yılında bu mevkiye Ca'fer b. Abdurrahman el-Mushafî'yi getirip işleri ona bıraktı. Devletin bütün nüfuzunu şahsında toplayan bir hâcibin, iktidarda bir çocuğun veya iradesiz bir hükümdarın bulunduğu zamanlarda hânedan için tehlike oluşturmasından endişe edildiği için bu mevki zaman zaman boş tutuluyordu. İbn Ebû Âmir el-Mansûr, veliahdı olan oğlunu hâcib tayin edince kendisi "es-Seyyid el-Melikü'l-Kerîm" lakabını aldı ve bütün yetkileri şahsında topladı. Böylece halifelik sadece bir isim ve şekilden

ibaret kaldı. İbn Ebû Âmir 371'de (981) Mansûr-Billâh lakabıyla saray âmiri oldu ve hutbelerde kendi adını okuttu.

Hâcib unvanı, Endülüs Emevî Devleti'nin parçalanmasından sonra eski geleneği sürdürmek isteyen mülûkü't-tavâife mensup hükümdarlar tarafından da kullanıldı. Abbasî halifelerinden Mu'tazıd-Billâh ile Mu'temid ve oğullan da hâcib unvanını aldılar. Fâtımîler'de başhâcibe sâhibü'l-bâb veya hâcibü'l-hüccâb, onun emrindekilere de hâcib denilirdi. Kaynaklarda ayrıca hâcib-i dîvândan bahsedilmektedir.

Abbâsîler'den ayrılarak Mâverâünnehir ve Horasan'da ilk düzenli devleti kuran Sâmânîler, saray ve idare teşkilâtında hemen tamamıyla Abbasî kurumlarını örnek almıştı. Sâmânîler'de hâcib yüksek rütbeli bir emîr idi. Sâmânî ordusunun esasını da Türk gulâmları teşkil ediyordu. Başhâcib hem sarayın âmiri hem de ordunun başkumandanıydı. Abdülmelik b. Nûh zamanında başhâcib Alp Tegin, Sâmânî hükümdarından sonra en nüfuzlu kişi olmuştu ve hükümdarın tahta geçişinde etkili olmaya çalışıyordu. Hâcibler kendilerini eyalet valiliğine tayin ederlerdi. Gazne Valisi Sebük Tegin'in türbesinde "el-hâcibü'l-ecell" (büyük hâcib) ibaresi yazılıydı.

Karahanlılar'da ulu hâcib saray teşkilâtında hükümdardan, bütün devlet teşkilâtında da hükümdar ve vezirden sonra gelen en büyük makam sahibiydi. Karahanlılar'da hâcib (tayangu) hükümdarla reâyâ arasında bir vasıta idi: reâyâ dileklerini onun aracılığı ile hükümdara iletebilirdi. Karahanlılar'ın ünlü hâcibi Yûsuf Has Hâcib, ulu hâcibin hükümdarın ve bütün ülkenin kendisine güvenebileceği, halkın duasını alacak soyu temiz ve iyi ahlâklı bir kimse olması gerektiğini söyler.

Karahanlı Devleti'nde hâcib, idare edenin idare edilenlerle münasebetlerini düzenleyen görevlidir. Yûsuf Has Hâcib, ulu hâcibin hükümdarın gören gözü olduğunu söylerken bunu anlatmak istemiştir. Devlet ve saray görevlilerinden mâruzâtta bulunacak kimseleri ilk önce hâcibin bizzat kendisi kabul eder, hazinedar ve kâtip gibi yüksek rütbeli memurlardan elbiseci ve ayakkabıcı gibi zenaatkârlara kadar herkesi dinlerdi. Bilhassa fakir, dul, öksüz ve yetimlerin istek ve şikâyetlerini hükümdara arzetmek onun başlıca vazifesiydi. Hak talebinde bulunanları kabul ederek Dîvân-ı Mezâlim'de onlara yol göstermek ve hükümdarın huzuruna çıkarmak da

hâcibin en mühim görevleri arasındaydı. Huzura kabulle ilgili merasimi düzenlemek örf ve âdetlerin yerine getirilmesini sağlamak da hâcibin işlerinden sayılıyordu.

Hâcibin bir görevi de elçilerle ilgilenmekti. Elçilerin geliş gidişlerinde hâcib onları karşılayıp uğurlar, dönüşlerine izin verilmesini sağlar ve hediyelerini temin ederdi.

Ulu hâcibin emrinde başka hâciblerin bulunduğu Kutadgu Bilig'deki, "Ulu hâcib nasıl bir kişi olmalıdır ki o diğer hâciblere baş olsun" ifadesinden anlaşıldığı gibi "hâcibü'l-hüccâb" anlamında kullanılan "uluğ hâcib" sözü de bu hususu doğrulamaktadır. Karahanlı sarayında, Büyük Selçuklu sarayındaki saray hâcibine (hâcib-i dergâh) benzer ayrı bir hâcibin (has hâcib) varlığı da bilinmektedir;

Büveyhîler'de hâciblik askerî bir rütbe olup bunların saraydaki sorumluluklarıyla ilgili olarak kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Hâciblik Sâmânîler'den Gazneliler'e geçti. Ordunun başkumandanı hâcib-i büzürg idi. Diğer hâcibler emirler arasından seçilirdi. Sebük Tegin'in gözde memlükü ve Altuntaş hânedanının kurucusu olan Ebû Saîd Altuntaş, önce Gazneli ordusunda kumandan olarak görev almış, daha sonra hâcib-i kebîrliğe kadar yükselmiştir. Sultan Mahmûd-ı Gaznevî'nin ölümünden sonra Ali Kârib (Ali Hîşâvend) hâcib-i büzürg olarak görev yaptı.

Emîr-i hâcib Büyük Selçuklular'da da mevcut olmakla beraber Gazneliler'deki yetkisine nisbetle önemini yitirmeye başladı. Hâcib bir kumandandan ziyade bir saray görevlisi olarak vazife yapıyordu. Bununla beraber hâcibler de askerî seferlere katılırdı. Meselâ Alparslan'ın hâcibi Erdem, Kutalmış'ın üzerine gönderilmişti. Sultan Muhammed Tapar devrinde hâcib sultanın emirlerini vezire tebliğ ederdi. Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar'ın hâcibi Ali Bâr Sencer'e karşı savaşmış ve ordunun malî işlerine nezaret etmişti. Nizâmülmülk hâcibi saray görevlisi olarak tasvir eder. Hâcib genellikle Türk emîrler arasından seçilirdi ve emrinde gulâmlar bulunurdu. Nizâmülmülk ayrıca hâcib-i dergâhtan bahseder ki bu muhtemelen törenleri düzenlemekle görevli olan kişiydi.

Onun ifadesine göre gulâmlar belli mevkilerden geçtikten sonra ancak sekiz yıllık bir hizmetin ardından “otağbaşı” unvanını kazanabilir, daha sonra “haylbaşı” ve hâcib olurlardı. Saraydaki memuriyetlere yahut valilik, kumandanlık gibi önemli görevlere bundan sonra geçebilirlerdi. Nizâmülmülk, bu usul sayesinde bir gulâmın -ne kadar kabiliyetli olursa olsun-otuz beş yaşından önce kumandanlığa geçemediğini ve valiliğe tayin edilemediğini anlatarak bu güzel usulün o sıralarda artık bozulmuş olduğundan yakınır. Selçuklular’da hâcib sultanın şifahî emirlerini vezire tebliğ ederdi. Sultan başşehir dışına çıktığında hâcib de onun yanında bulunur ve savaşlarda orduya kumanda ederdi. Sultan Arslan Şah b. Tuğrul’un hâcib-i kebîri Nusretüddin Cihan Pehlivan, Rey Valisi Hüsâmeddin İnanç üzerine yürüyüp onu mağlûp edince sultan kendisini Rey valiliğine getirdi. İrak Selçuklu Sultanı Mes‘ûd b. Muhammed Tapar, hâcibi Has Bey Arslan b. Belengerî’yi kendi yakınları arasına aldığında bazı emîrler onu öldürmek için komplo düzenlediler. Son İrak Selçuklu sultanı II. Tuğrul’un hâcibi Cemâleddin Ay-aba ile Seyfeddin bütün devlet işlerine hâkim idiler. Ancak bu durum diğer emîrlerin kıskançlığına sebep oldu. Ay-aba, daha sonra Seyfeddin’i bertaraf edip emlâkini müsadere ettirdi. Hâciblik makamı bazan sultan için büyük bir tehlike teşkil ederdi. Çünkü emîrler bu makamı ele geçirmek için mücadelelere giriyor ve karışıklıklara sebep oluyorlardı. Selçuklular’da vekîl-i der ile hâcibin görevleri birbirine benzerse de vekîl-i der sultana daha yakındı. Sultanın öfkeli ve neşeli zamanlarını kollar, onu sıkıntı içinde görürse güzel sözlerle neşelendirmeye çalışır ve ancak neşeli gördüğü zamanlarda maksadını anlatırdı.

Karahanlılar’da olduğu gibi Büyük Selçuklu Devleti’nde de sarayda hükümdardan, bütün devlet teşkilâtında ise vezirden sonra gelen en yüksek makam sahibi büyük hâcibdi (hâcib-i büzürg). Hâcibin karşılama törenlerinde vezirle birlikte bulunması da bunu göstermektedir. Büyük hâcib, kılıç erbabına mensup gulâm sistemine göre yetişmiş bir Türk kumandanıydı. Sarayın her türlü işinden sorumlu idi ve maiyetinde muhtelif rütbelerde hâcibler bulunuyordu. Ayrıca bir saray hâcibi (hâcib-i dergâh) vardı ki görevi, merasimlerde devlet erkânının ve saray teşkilâtı mensuplarının hükümdarın huzurunda nasıl duracağını ve nasıl hareket edeceğini tayin edip bunu kontrol etmekti. Nitekim “melikü’l-ümerâ” lakabını taşıyan Osman b. Dâvûd, Melikşah’ın önünde yer öpmek istediği zaman hâcibler ona engel oldular. Sultan tahtından inerek onu kucakladı ve

kendi yanına oturttu.

Tuğrul Bey’in hâcibi Abdurrahman Alp Zen el-Âgâcî; Alparslan’ın hâcibi Erdem; Melikşah’ın hâcibi Kumac; Berkyaruk’un hâcibleri Togayürek, Kumac ve Abdülmelik;

Muhammed Tapar’ın hâcibleri Ömer Karatekin ve Ali Bâr; Sencer’in hâcibleri Kızoğlu, Hüseyin b. Dâvûd, Nizâmeddin Mahmûd-ı Kâşânî, Feleküddin Ali Çetrî; Mahmûd b. Muhammed Tapar’ın hâcibleri Muhammed b. Ali Bâr, Togayürek, Ergan; I. Tuğrul’un hâcibleri Mengübars, Yûnus, Tatar; Mes‘ûd b. Muhammed Tapar’ın hâcibleri Mengübars, Tatar, Abdurrahman Has Bey; Melikşah b. Mahmûd’un hâcibleri Has Bey; Muhammed b. Mahmûd’un hâcibleri Cemâleddin Kufşid b. Kaymaz, Atabeg Ayaz; Arslan Şah b. Tuğrul’un hâcibleri Muzafferüddin Bâzdâr, Ayaz ve Nusretüddin Pehlivan idi.

Selçuklular’da sultandan başka vezirlerin de hâcibleri vardı. Nitekim yaşlı bir kadın, Nizâmülmülk’e verilmek üzere elinde bir pusula ile hâcibin huzuruna gelmiş, ancak hâcib pusulayı vezire vermemişti. Durumdan haberdar olan Nizâmülmülk hâcibine, kendisini sırf huzuruna gelemeyen zayıf ve ihtiyar kimselere hizmet için görevlendirdiğini, bunların isteklerini yerine getirmediği takdirde kendisine ihtiyacı olmadığını söyleyerek onu azarlamıştı. Öte yandan Zengîler ve Eyyübîler’de de Büyük Selçuklu Devleti’ndeki gibi hâciblik vardı. Ayrıca emirler ve eyalet valileri de hâcib bulunduruyordu. Selâhaddin Muhammed Yağısıyânî, Bursuk ve İmâdüddin Zengî’nin hâcibi idi.

Hâciblik müessesesinin mevcut olduğu Anadolu Selçuklularında Hâcib Zekeriyyâ, I. Gıyâseddin Keyhusrev’in ikinci defa Anadolu Selçuklu tahtına geçmesinde önemli rol oynamıştı. Bu devlette eski geleneğe uyularak hâciblere emîr unvanı verilmişti. Ancak daha sonra “melikü’l-hüccâb” tabiri kullanılmaya başlandı. İlhanlılar’da hâcib askerî sınıfa mensuptu ve mâbeyinci olarak hizmet ederdi.

Hârizmşahlar’da hâcibler ellerinde alâmet olarak çomak taşırlardı. Celâleddin Hârizmşah devrinde hâciblik görevine saray dışından bazı kimseler ve Türk emirlerinin çocukları getirilmişti. Türk-İslâm

devletlerinde hâciblerin saray gulâmları arasından seçilip yetiştirildiği göz önüne alınırsa bu devletlerin hâciblik müessesesinde değişiklik yaptığı anlaşılır. Bunun sonucu olarak Celâleddin ilk defa hâciblerden vezir tayin etti. Onun devrinde hâcib-i hâs, hükümdarın kabullerinde merasimi düzenler ve hazır bulunanların mevkilerinin protokole uygunluğunu temin ederdi. Sultana gelen hediyeleri elçilerden alıp hükümdara sunmak da hâcib-i hassın göreviydi. Sultan hâcib-i haslara elçilik vazifesi de veriyordu. Meselâ Han-Berdî'yi, Sâhib-i Dîvân-ı İnşâ Nesevî ile beraber Gence şehrinde çıkan isyanı bastırmak üzere yollamıştır. Hâcib-i has Bedreddin Tutak da elçi olarak Abbâsî halifesine gönderilmişti. Bu müessese Karahıtaylar'da da mevcuttu. Kirman'da hüküm süren Kutluğhanlılar hanedanının kurucusu Barak Hâcib, Gür Han'ın hâcibi olup Hârizmşah Alâeddin Muhammed'e elçi olarak yollanmıştı.

Memlûk Devleti'nde ikisi hâcibü'l-hüccâb (hâcib-i kebîr), diğerleri onun yardımcısı olmak üzere beş hâcib vardı. Ümerâ-i miînden olan hâcibü'l-hüccâbın tablhâne emirlerinden üç yardımcısı bulunuyordu. Bunlardan başka dereceleri işrînât ve aşerât emîrlerinden olan bazı hâcibler de mevcuttu. Hâcibü'l-hüccâbın başlıca görevi sultana gelen kişileri ve heyetleri huzura çıkarmaktı. el-Melikü'z-Zâhir Baybars zamanından itibaren hâcibü'l-hüccâb, hükümdarın veya nâib-i saltanatın emriyle askerlere ait bütün meselelere nezaret etmeye başladı. Ayrıca Mısır'a yerleşen Moğollar ve Türkler arasında örf ve âdetlerle ilgili olarak çıkan anlaşmazlıkları da Cengiz yasasına göre hâcib çözerdi. Hâkimlik görevi askerî davalar ve ihtilâflarla sınırlı olan hâcib ayrıca elçi ve misafirleri hükümdara takdim ederdi. Hâcibü'l-hüccâbın bir görevi de Dârüladl Divanı'na getirilenleri sultanın huzuruna çıkarmaktı. Bu arada askerî yoklamaları da yapardı. Hâcibü'l-hüccâb ile yardımcılarının maiyetinde yirmi kadar memur olurdu. Ellerinde sopalarla divan hizmetinde bulunan hâcibler, Osmanlılar'daki çavuşbaşı ile divan çavuşlarına benzetilebilir. Hâcibü'l-hüccâb, el-Melikü'l-Kâmil Şaban zamanında halk arasındaki davalara da müdahale ederek kadılara ve şer'î mahkemelere ait bazı davalara bakmaya başladı. Hâciblerin iktâları olmayıp mahkeme harçlarından aldıkları para ile geçinirlerdi. Bunların verdiği hükme "hükm-i siyâset" de denirdi.

Başlangıçta hâcibü'l-hüccâbın rütbesi nâib-i saltanatın altındaydı; fakat

giderek önem kazandı. Hâciblerin VIII. (XIV.) yüzyılda hukukî otoriteyi ele geçirdikleri anlaşılmaktadır. el-Melikü'l-Kâmil Şaban, nâib-i saltanatın adlî gücünü başhâcibe verdiyse de el-Melikü's-Sâlih Hâccî naibin otoritesini iade etti ve başhâcib eski statüsüne döndü. Ancak bu durum uzun sürmedi. el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî zamanında muhtesibin görevleri de hâcibe verildi. Başlangıçta merkezde hâcibü'l-hüccâb, hâcib ve hâcib-i sânî bulunuyordu. Sultan Berkuk döneminde bunların sayısı beşe çıkarıldı. Hâcibin mevkii sultandan sonra 3. dereceden 12. dereceye kadar değişmekteydi. Dımaşk, Halep ve Trablusşam'da hâcib birinci sınıf emîrdi. Safed, Gazze ve Hama'da ise ikinci sınıftan sayılıyordu. Sultan Kayıtbay hâcibin görevlerini perdedâra verdi. İkinci derecede bir emîr Memlükler'in sonuna kadar bu görevi sürdürdü; nihayet el-Melikü'l-Eşref İnal zamanında haciblik ilga edildi (860/1456).

Mağrib İslâm devletlerinde de gerek Mısır'dan gerekse Endülüs'ten gelen idarî geleneklerin tesiriyle hâcib unvan ve görevi bulunuyordu. Muvahhidler'de devlet genişleyip güçlendikten sonra hâciblik ihdas edilmiş ve Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Abdülmü'min bu göreve kardeşini tayin etmiştir. Muhammed Nâsır-Lidînillâh zamanında aynı kişinin hâcib ve vezir sıfatlarını taşıdığı görülmektedir. Hafsîler'den Ebû Bekir el-Mütevekkil'in meşhur hâcibi İbn Tefrâgîn, hâcibliği devletin en nüfuzlu mevkii haline getirdi. VII. (XIII.) yüzyıl sonlarında unvanı korunmakla beraber hâcibin gücü azaldı ve protokol şefi olarak görevlendirildi. Hafsîler'den Ebû Bekir (Ebû Yahyâ el-Mütevekkil) devrinde hâcib devletin en yüksek memuru olup görev ve yetkileri tıpkı Endülüs Emevîleri'nde olduğu gibiydi. Bu devletin son dönemlerinde hâcibe askerî yetkiler de verilerek nüfuzu arttırılmıştır, Merînîler zamanında hâcib sarayın âmiri ve maliye bakanı, sultanın da en yakın adamı oldu. İbn Haldun bizzat Merînî sultanına hâciblik yaptı. Hükümdarın kapısı önünde bekleyen hâcib onun vereceği emirleri yerine getirmek ve cezaları uygulamakla görevliydi. "Mizvâr" (mişver) denilen hâcib âdeta bir vezir gibi hareket ederdi. Hâcib Muhammed b. Ebû Ömer et-Temîmî, Sultan Ebû İnân'ı tahakküm altına almıştı. Ebû İnân'ın hâcibleri arasında Ömer b. Meymûn ile Ömer b. Abdullah'ın adları da zikredilir. Sa'dîler devrinde de hâciblik müessesesi mevcut olup önemi bazan artmış, bazan azalmıştır. Sa'dîler'in son zamanlarında hâcib yerine "mizvâr" veya "kāidü'l-mişver" tabirleri kullanıldı.

Hindistan’da hüküm süren bazı Türk devletlerinde de hâciblik müessesesi önemini korumuştur. “Emîr hâcib” veya “ulu has hâcib” unvanına sahip kişilerin hem sarayda hem ülke yönetiminde büyük nüfuzları vardı. Halacîler’de has hâcibler başlangıçta emîr, daha sonra melik unvanıyla

anıldı. Tuğluklular’da ise has hâciblere “seyyidü’l-hüccâb” denilmekteydi.

Celâyirliler, Umurlular, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Safevîler’de hâciblik müessesesine rastlanmamaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Divânü lugāti’t-Türk Tercümesi, III, 380-381; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, III, 77; V, 422-423; Reşîdüddin, Câmiʿu’t-tevâriḫ (nşr. Ahmed Ateş). Ankara 1960, II, 29, 54, 67, 78, 104, 109, 135, 139, 175; Sâbî, Rusûmü dâri’l-ḫilâfe, s. 11-13, 17, 71-72, 76-78, 82-85; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 164; X, 153; Nizâmülmülk, Sıyâsetnâme (Köymen), s. 72, 73, 134-135; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, II, 174; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, II, 236, 262; İbnü’l-Belhî, Fârsnâme (nşr. G. L. Strange - R. A. Nicholson), London 1921, s. 92; İbnü’l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 208, 224, 234; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 386, 391; Râvendî, Râḥatü’ṣ-ṣudûr, s. 97, 205, 224, 259, 267, 337-338, 379, 423-425, 479; İbnüt-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 184-185, 188; Beyhakī, Târîḫ (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368, III, 981; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), s. 3, 17, 19, 43, 74, 96, 101, 115, 117, 131, 153, 155, 191, 198, 199, 202, 257, 262-264; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammedi Kazvînî), Leiden 1909, s. 130; Muhammed Nazım, The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, Cambridge 1931, s. 142; Hüseyin Emîn, Târîḫu’l-ʿIrâḳ fi’l-ʿaṣri’s-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965, s. 183-186; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü’l-İslâmiyye ve’l-Veẓâʾif ʿale’l-âs̱âri’l-ʿArabiyye, Kahire 1965, I, 380-403; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, Ankara 1967, s. 129; Uzunçarşılı, Medhal, bk. İndeks; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 272-273; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî Devreyi Ġaznevî ve Selçûḳī, Tahran 2535 şş. [1976], s. 9, 14, 15, 30-32; Mehmet Altay Köymen, Tuğrul

Bey ve Zamanı, Ankara 1976, s. 85; a.mlf., Alp Arslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 28-31; Aydın Taneri, Celâlüddin Hârizmşah ve Zamanı, Ankara 1977, s. 102-103; a.mlf., “Büyük Selçuklu İmparatorluğu’nda Veziri Âzamlık”, TAD (1969), s. 170; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 198 vd.; Ahmed Fikrî, Ḳurṭuba fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî, İskenderiye 1983, s. 291-293; Muhammed b. Abbûd, et-Târîḫu’s-siyâsî ve’l-ictimâʿi li-İşbiliyye fî ʿahdi’d-düveli’ṭ-ṭavâʾif, Tıtvan 1983, s. 90-94; M. Mahmûd İdrîs, Rusûmü’s-Selâciḳa ve nüẓumühümü’l-ictimâʿiyye, Kahire 1983, s. 93-96; Ali Hâmid el-Mâhî, el-Maġrib fî ʿahdi’s-Sulṭân Ebî ʿİnan el-Merînî, Dârülbeyzâ 1986, s. 141-142; Ali es-Seyyid Ali, el-Ḳudüs fi’l-ʿaṣri’l-Memlûkī, Kahire 1986, s. 44-45; İbrâhim Harekât, es-Siyâse ve’l-müctemaʿ fi’l-ʿaṣri’s-Saʿdî, Dârülbeyzâ 1987, s. 186-187; Zâfir el-Kâsımî, Niẓâmü’l-ḥükm fi’ş-şerîʿa ve’t-târîḫi’l-İslâmî, Beyrut 1987, II, 414-415; İsmail Yiğit, İslâm Tarihi: Memlükler, İstanbul 1991, s. 190; Kettânî, et-Terâtibü’l-idâriyye (Özel), I, 101-104; M. Fuad Köprülü, “Hâcib”, İA, V/1, s. 30-36; T. Sourdel v.dğr., “Ḥādjib”, EI[2] (ing.), III, 45-49; Abdülkerim Özaydın, “Altuntaş el-Hâcib”, DİA, II, 547; a.mlf., “Barak Hâcib”, a.e, V, 62.

Aydın Taneri

# HÂCİB b. ZÜRÂRE

(حاجب بن زرارة)

Ebû İkrişe Hâcib b. Zürâre b. Udüs b. Zeyd et-Temîmî (ö. 3/625 [?])

Temîm kabilesi reislerinden.

Bahreyn Emîri Münzir b. Sâvâ ile aynı soydan gelmektedir. Câhiliye döneminde katıldığı Cebele, Cifâr ve Nisâr savaşlarında yenilmiş, kardeşi Lakīt b. Zürâre Cebele Savaşı'nda öldürülmüş, kendisi de esir düşmüştür. Savaş sonunda Âmir b. Sa'saa oğulları Hâcib için 1100 deve fidye istemişler, Temîm kabilesi de bu fidyeyi vermek zorunda kalmıştır.

Hz. Peygamber'in Temîm kabilesiyle münasebetleri nübüvvetin ilk yıllarına rastlar. Bu kabilenin reislerinden Eksem b. Sayfî'nin Resûl-i Ekrem'e mektup yazdığı, onun da kendisine cevap verdiği rivayet edilir.

Temîm kabilesi İslâmiyet'i 9 (630) yılında kabul etmiştir. Temîmliler'in, Huzâa kabilesine gönderilen zekât memurunun görevini yapmasına engel olmaları ve Huzâalılar'ı kışkırtmaları üzerine Hz. Peygamber, 9. yılın Muharrem ayında (Mayıs 630) Uyeyne b. Hısn el-Fezârî'yi elli kişilik bir süvari birliğiyle Temîmliler üzerine gönderdi. Uyeyne elli iki esirle Medine'ye döndü. Bunun üzerine Temîmliler, ileri gelen bazı adamlarını esirleri serbest bırakması için Hz. Peygamber'e gönderdiler. Resûl-i Ekrem onların ricasını kabul ederek esirleri serbest bıraktı. Temîmliler aynı yıl, bir rivayete göre aralarında Hâcib b. Zürâre'nin de bulunduğu yetmiş seksen kişilik bir heyeti Medine'ye yolladılar. Heyet mensupları şehre gelince Mescidi Nebevî'ye girerek bağırıp çağırmaya başladılar. Onların bu hareketi Kur'an'da, "Sana odaların arka tarafından bağıranların çoğu aklı ermez kimselerdir" (el-Hucurât 49/4) meâlindeki âyetle kınanmıştır. Heyettekiler daha sonra şair ve hatipleriyle geldiklerini söyleyerek müsabaka yapmak istediler; sonunda da mağlûbiyeti kabul ederek müslüman oldular.

Heyet içinde yer alan Hâcib b. Zürâre'nin müslüman olduktan sonra kendi kabilesine zekât memuru olarak gönderildiği ve ölünceye kadar bu görevi yürüttüğü nakledilmektedir. Ancak onun 620'li yıllarda Mecûsî olarak öldüğüne dair rivayetler de vardır. Nitekim Hâcib'in Kisrâ ile ilişkileri müslüman olmadığı hususundaki rivayetleri teyit eder mahiyettedir. Hâcib b. Zürâre, Temîmoğulları'nın mâruz kaldığı büyük bir kıtlık sebebiyle Kisrâ'ya giderek bedelini daha sonra ödemek üzere 100 deve yükü yiyecek istemiş, Kisrâ da yayını rehin alarak ihtiyacını karşılamıştır. Daha sonra Hâcib'in ölümü üzerine oğlu Utârid babasının borcunu ödeyip yayını almak üzere Kisrâ'nın yanına gittiği zaman Kisrâ ona hem yayı hem değerli hediyeler ve bir elbise vermiştir. Utârid b. Hâcib elbiseyi Resûlullah'a hediye etmek istemişse de Resûlullah kabul etmemiştir.

Hâcib b. Zürâre'nin Kisrâ'nın kervanını Ukâz panayırına götürürken yayını rehin bıraktığı, görevini başarı ile tamamlaması üzerine Kisrâ'nın kendisine taç giydirdiği ve onu ödüllendirdiği de nakledilir.

## BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 973-979; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 213; IV, 206-213; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 293-294; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 262-263, 266; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 583-587, 619, 649; Kalkaşendî, Nihayetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 177, 249-250; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 273; II, 287; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb, I, 311-315; Hüseyin Hasan, Aʿlâmü Temîm, Beyrut 1980, s. 185, 187; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 153; M. J. Kister, "Ḥad̲j̲ib b. Zurāra", EI² (İng.), III, 49; A. Lütfi Kazancı, "Akra b. Hâbis", DİA, II, 285.

M. Ali Kapar

# HACİÇ, Kasım

(ö. 1917-1990)

Boşnak asıllı âlim ve yazar.

Aralık 1917de Yugoslavya'nın Priboy şehrine bağlı Zaostar köyünde doğdu. Henüz çok küçükken babasını kaybettiğinden kendisiyle daha çok dedesi İbrâhim Ağa Memiç ilgilendi. İlk öğreniminden sonra girdiği Üsküp'teki Veiika Medresesi'nden 1937'de mezun oldu. Ardından Saraybosna Yüksek İslâm Şeriat Teoloji Okulu'nu (Viša Islamska Šerijatsko-Teološka Škola) bitirdi (1941). Daha sonra Priboy şehrine belediye başkanı olarak tayin edildi. İtalyan işgali sırasında Saraybosna'ya çekildi. 1942 yılında Saraybosna'daki Kotar Şeriat Mahkemesi'nde başladığı kadılık stajını tamamlayınca Saraybosna Yüksek Şer'î Mahkemesi hâkimliğine getirildi (1944). Bu görevi sırasında Bosna-Hersek Şer'î Hâkimler Derneği'nin sekreterliğini de yürüttü. Bir yıl sonra Zagreb şer'î hâkimliğine tayin edildi ve bir süre Adalet Bakanlığı'nda görev yaptı.

II. Dünya Savaşı'nın ardından komünist iktidarın Zagreb'deki şeriat mahkemelerini kapatıp hâkimlerini toplama kamplarına sürdüğü dönemde Kasım Haciç de bir toplama kampında iki ay sorgulandı. Kendisine yapılan baskının hafiflediği bir sırada Zagreb Üniversitesi Hukuk Fakül-tesi'ne kaydolup buradan da mezun oldu.

23 Ağustos 1946'da komünistler tarafından tutuklanıp Saraybosna'ya gönderilen Haciç, kendisine isnat edilen bazı suçlar sebebiyle yargılanarak altı yıl hapse mahkûm edildi. Ancak askerî mahkeme bu karara itiraz edince cezası on iki yıla çıkarıldı. Kasım Haciç hapishaneden çıktıktan sonra bir süre çeşitli devlet şirketlerinde çalıştı. Daha sonra Gazi Hüsrev Bey Medresesi hocalığına tayin edildi (1967). Burada kelâm, İslâm tarihi, Arapça ve hitabet dersleri okuttu. 22 Ekim 1990'da Saraybosna'da vefat etti ve Bare Kabristanı'na defnedildi.

Kasım Haciç çok yönlü bir müellif olup II. Dünya Savaşı öncesinde ve

sonrasında çeşitli dergilerde pek çok makalesi neşredilmiştir. Osvit dergisinin sorumlu yazı işleri müdürlüğü ile başyazarlığını da yürüten Haciç, II. Dünya Savaşı'ndan sonra Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayımladığı bütün dergi ve gazetelere makaleler yazmıştır. Bir süre redaksiyon sorumluluğunu üstlendiği Preporod gazetesinde 5OO'ü aşkın yazısı, Glasnik VIS ile Islamska Misao dergilerinde, Takvim ve Zemzem'de, ayrıca yurt dışındaki birçok dergide makaleleri yayımlanmıştır. Yazılarının büyük bir kısmında "Kasim Hadžić", bazılarında ise "HAK" (Hacı Abdullah'ın Kasım'ı) veya"HKH" (büyük bir ihtimalle Hacı Kasım Haciç) imzalan görülmektedir. Kullandığı "HAK" imzası sebebiyle öğrencileri arasında Hak adıyla da tanınmaktadır.

Kasım Haciç'in Gazi Hüsrev Bey Medresesi öğrencileri için hazırladığı Ilmu'l-kelam-Islamska Apologetika ile (Sarajevo 1972) Historija Islama (Sarajevo 1972) adlı ders kitaplarının çeşitli baskıları yapılmıştır. Onun henüz yayımlanmamış olan Vjerovjesnici (peygamberler) ve Hadis adlı iki hacimli eseri daha vardır. Müellifin ayrıca Arapça, İtalyanca, Fransızca ve Esperanto dillerinden Boşnakça'ya yaptığı çeşitli tercümeleri bulunmaktadır (makaleleri ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Muharem Omerdić, Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice, LII/1, s. 108-131).

Eserleri, ayrıca eğitim ve öğretim faaliyetleriyle döneminin ünlü hocaları arasında anılmaya lâyık görülen Kasım Haciç'in, Bosna'da İslâmî eğitim veren müesseselerin yeniden canlandırılıp yaygınlaştırılması, Yugoslavya Diyanet teşkilâtına yeni elemanların yetiştirilmesi ve ülkede İslâm'ın kamuoyuna mal edilip müslümanlar arasında dayanışmanın gerçekleştirilmesi gibi konularda önemli hizmetlerde bulunduğu kabul edilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Mahmutović Mirsad, "Prof. Kasim ef. Hadžić", Preporod, Sarajevo 1990; Muharem Omerdić, "Hadži Kasim ef. Hadžić", Glasnik Rijaseta Islamske

Zajednice, LI/6, Sarajevo 1990, s. 109-112; a.mlf., “Bibliografija Objavljenih Radova Prof. Kasima Hadžića”, a.e., LII/1, Sarajevo 1991, s. 108-132; Mustafa Ćeman, “Hadžić, Kasim”, Bibliografija Bošnjačke Književnosti (nşr. Sebil), Zagreb 1994, s. 572.

Muharem Omerdić

# HACİÇ, Osman Nuri

(ö. 1869-1937)

Boşnak asıllı âlim, hukukçu ve devlet adamı.

28 Haziran 1869'da Mostar'da doğdu. Bu şehrin tanınmış ailelerinden birine mensuptur. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladı. Daha sonra Saraybosna'daki Şeriat Kadılık Okulu'nu (Šeriatsko-Sudačka Škola) bitirdi; 1889'da Zagreb Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. Bir süre Viyana'da kaldı. Bosna-Hersek'e döndükten sonra Mostar ve Saraybosna mahkemelerinde memuriyete başladı; ayrıca o dönemin hükümetinde hukuk müşavirliği görevini üstlendi. Şeriat Kadılık Okulu'nda hocalık ve 1912-1914 yılları arasında müdürlük yaptı. I. Dünya Savaşı'nın ardından kurulan Yugoslavya Krallığı'nın başşehri Belgrad'da İçişleri Bakanlığı müsteşarlığı görevinde bulundu. 1924'te emekliye ayrılan Haciç, hayatının son günlerinde Yugoslavya Krallığı Devlet Şûrası üyeliğine seçildi ve bu görevde iken 23 Aralık 1937'de Belgrad'da vefat etti (Emin, III/42, s. 8).

XIX ve XX. yüzyıllarda Avrupa ülkelerinde eğitim görmüş Boşnak aydınlarının en başarılılarından sayılan Haciç, Bosna-Hersek'e döndükten sonra eğitim, din, siyaset ve kültür sahalarında etkili faaliyetlerde bulundu. Özellikle 1889'dan itibaren İvan Miliçeviç ile beraber "Osman-Aziz" imzasıyla yazdıkları hikâye ve romanlarla şöhret kazanmıştır. Bir yandan yüksek okullarda görev yapan Haciç öte yandan hukukçuluk mesleğini sürdürmüştür. 1900 yılı baharında neşredilmeye başlanan ve Bosna-Hersek'teki müslüman halkın edebiyatına ağırlık veren Behar dergisinin kurucularından biri olarak dönemin aydınlarını bu dergi etrafında toplamaya çalışmıştır. Boşnakça'dan başka Türkçe, Fransızca, Arapça ve Rusça'ya da vâkıf olan Haciç'in eserlerinde seçtiği konulara bakılırsa onun, toplumu yaşadığı dönemin kültürel değerlerine bağlı kalarak geliştirmek amacını taşıdığı anlaşılır.

Eserleri. Haciç'in kendi imzasıyla neşredilen başlıca eserleri şunlardır: 1. Muslimansko Pitanje u Bosni i Hercegovini (Bosna Hersek'te müslüman

sorunu [Zagreb 1892]). 2. Islam i Kultura (İslâm ve kültür [Zagreb 1894]). 3. Ago }arić (Zagreb 1894). 4. Pogibija i Osveta Smail Age Čengića (İsmâil Ağa Çengiç'in öldürülmesi ve intikamı [Zagreb 1895]). 5. Muslimanska Vjersko-Prosvjetna Autonomija u Bosni i Hercegovini i Pitanje Carigradskog Halifata (Bosna-Hersek'te müslümanların din ve eğitim özerkliği ve İstanbul hilâfeti sorunu [Sarajevo 1925]). 6. Muhamed a.s. i Kur'an-Kulturna Istorija Islama (Muhammed ve Kur'an-İslâm kültür tarihi [Beograd 1931; Sarajevo 1968; Zagreb 1987]). Balkanlar'daki müslüman aydınlar tarafından takdir edilip benimsenmiş bir eserdir. Kitabın ikinci baskısının bazı tashihler yapılarak Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından gerçekleştirilmesi müellifin görüşlerinin bu kuruluş tarafından benimsendiğini gösterir (N. Š., I [1982], s. 233).

İvan Miliçeviç ile beraber yazdıkları başlıca hikâye ve romanlar da şunlardır: 1. Pripovijesti iz Bosanskog ^ivota (Bosna hayatından hikâyeler [Zagreb 1895]). 2. Na Pragu Novog Doba (Yeni dönemin eşiğinde [Sarajevo 1980]). 3. Pripovjesti (Hikâyeler [Sarajevo 1980]).

4. Bez Nade (Ümitsiz [Mostar 1895]). 5. Bez Svrhe (Gayesiz [Mostar 1896]). Son iki eserde Osmanlı dönemi medrese hayatı anlatılmaktadır.

Behar, Glas Hercegovine, Nada, Prosvjeta, Vijenac, Dom i Svijet ve Gajret gibi dergilerde çok sayıda makale ve hikâyesi yayımlanan Haciç'in (Mustafa Ćeman, s. 514, 572) ayrıca Narodna Enciklopedija'da çeşitli maddeleri bulunmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

Osman Nuri Hadži—, Muhamed a.s. i Kur'an-Kulturna Istorija Islama, Sarajevo 1968, s. 9-10; Bašagi— Safvetbeg, "Pogibija Smailage Čengića", Mearif-Muhamedanski Kalendar za God. 1312 (haz. Osman-Aziz), Sarajevo 1894-95, s. 65-66; Muhsin Rizvi—, Književni ^ivot Bosne i Hercegovine Izmedju Dva Svetska Rata, Sarajevo 1980, tür.yer.; N. Š., "Muhamed a.s. i Kur'an", Zbornik Radona Islamskog Teološkog Fakulteta

u Sarajevu, I, Sarajevo 1982, s. 233-234; Ibrahim Kemura, Uloga Gajreta u Društvenom životu Muslimana Bosne i Hercegovine: 1903-1941, Sarajevo 1986, s. 23; Mustafa Ćeman, Bibliografya Bošnjačke Književnosti, Zagreb 1994, s. 514, 572; Emin, "Umro Osman Nuri Hadžić", Muslimanska Svijest, III/42, Sarajevo 1938, s. 8; K. Krajšumovi—, "Osman Nuri Hadžić", Politika, Beograd 23.04.1938, s. 6; I. K—., "Hadžić, Osman Nuri", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1958, III, 650; Munib Maglajli—, "Osman Nuri Hadžić", Opća Enciklopedija, Zagreb 1977, III, 327.

Enes Pelidija

# HACİR

(الحجر)

Hakları kullanma ehliyetinin yokluğu, kaldırılması veya kısıtlanması anlamında İslâm hukuku terimi.

Sözlükte “engellemek, yasaklamak, kısıtlamak” mânasına gelen hacir (hacr) kelimesi, İslâm hukukunda sözlük anlamıyla da bağlantılı olarak kişinin sözlü tasarrufunun hukukî geçerliliğinin engellenmesini ifade eder. Ancak hukukî niteliği ve sonuçlarında ciddi bir görüş ayrılığı bulunmasa da hacrin tarifinde fıkıh mezhepleri ve fakihler arasında bazı farklılıklar mevcuttur. Fakihlerin çoğunluğu hacri “kişiyi malî tasarruftan menetme”, Hanefî fakihleri de “kişiyi sözlü tasarruftan menetme” veya daha teknik bir ifadeyle “sözlü tasarrufun hukukî geçerliliğinin engellenmesi” (Haskefî, VI, 143) şeklinde tarif eder. Mecelle’de hacir, “bir şahs-ı mahsûsu tasarruf-ı kavlîsinden men’“ olarak tanımlanır (md. 941). Hacir altına alınan kişiye mahcur (mahcurun aleyh, kısıtlı) denilir. Tariflerde yer alan “malî tasarruf kaydıyla malî olmayan tasarruflar, “sözlü tasarruf” kaydıyla da itlâf gibi fiilî tasarruflar dışarıda bırakılmak istenmiştir. Ancak burada malî veya sözlü bir tasarrufun maddî varlığı değil onun itibarî ve hukukî varlığı, yani hukukî sonuç doğurması engellendiğinden hacrin sadece sözlü tasarruflara hasredilmeyip fâilin kasıt ve iradesine bağlı olarak hukukî sonuç doğuran fiilî tasarruflar için de hacirden söz etmek doğru olur (İbn Âbidîn, VI, 143).

Kur’ân-ı Kerîm’de hacir kökünün bazı türevleri sözlük anlamında kullanılmış (bk. el-En‘âm 6/138; el-Furkān 25/22, 53; el-Fecr 89/5), hadislerde de hacir çok yerde sözlük mânasıyla geçmiştir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḥcr” md.). Kelimenin, kişinin edâ ehliyetinin kısıtlanması anlamında kullanımının sınırlı sayıda kaldığı ve daha çok hadis mecmualarının bab başlıklarında yer aldığı (bk. Buhârî, “İstiḳraż”, 19, “Ḫuṣûmât”, 2; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 66; Tirmizî, “Büyûʿ”, 28) göz önüne alınırsa hacrin, sözlük anlamından fazla bağımsız olmayan terim anlamının İslâm hukuk terminolojisinin oluştuğu ileriki dönemlerde netleştiği söylenebilir. Bununla birlikte Kur’an’da ferdî hak ve hürriyetlere, kişinin

kendi yaptığından sorumlu olması ilkesine ağırlık verilmesinin yanı sıra sefihlere mallarının teslim edilmemesi, evlilik çağına gelinceye kadar yetim çocukların gözetilip denenmesi, onlarda akıl bakımından bir olgunlaşma görüldüğünde mallarının kendilerine verilmesi emredilmiş (en-Nisâ 4/5-6), borçlunun sefih, aklı zayıf veya cahil olması durumunda velisinin onun hukukunu koruması istenmiştir (el-Bakara 2/282). Habbân b. Münkız adlı sahâbînin ailesi, Habbân'ın alışverişlerinde devamlı aldandığını söyleyerek Hz. Peygamber'den onun hacir altına alınmasını istemiş, Resûl-i Ekrem de bu sahâbînin ehliyetini kısıtlama yerine ona yaptığı alışverişler için üç gün muhayyerlik hakkı tanınacak şekilde bir çözüm önermiştir (Buhârî, "Büyûʿ", 48-, Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 66; Şevkânî, V, 206-208). Bu hadis, ayrıca buna benzeyen naslar ve uygulama örnekleri, hangi durumlarda ve ne gibi sebeplerin varlığı halinde kişilerin hukukî işlem ehliyetinin kaldırılacağı veya kısıtlanacağı konusunda ileriki dönemlerde ortaya çıkan ictihadların ve doktriner tartışmaların hareket noktasını teşkil etmiş, sonuçta fıkıh literatüründe hacrin mahiyeti ve çeşitleri, hacir sebepleri, hacrin kapsamı ve usulü gibi konularda zengin bir hukuk doktrini oluşmuştur.

İslâm hukukunun genel nazariyesine göre -aklî ve bedenî gelişimi ne durumda olursa olsun-din, renk, cins ve ırk ayırımı gözetilmeksizin yaşayan her insan, insan olma vasfı sebebiyle şâriin veya hukuk düzeninin tanıdığı haklardan faydalanma (vücûb) ehliyetine sahip olduğu gibi aklî ve bedenî gelişimine ve tâbi olduğu hukuk düzenine bağlı olarak bu hakları bizzat kullanma (edâ) ehliyetine, hukukî işlemleri bizzat yapma yetkisine de sahip olur. İyiyi kötüden, faydalıyı zararlıdan ayırt edemeyen çocuklara ve deliye hakları kullanma ehliyetinin tanınmayışı ve onların ancak kanunî temsilcileri aracılığıyla bu hakları kullanabilmeleri, öncelikli olarak bu şahısların haklarını korumayı amaçlar. Aynı şekilde mümeyyiz küçüğün, malını ölçüsüzce harcayan sefihin, ölüm yatağındaki hastanın, iflâs etmiş borçlunun vb. kişilerin hukukî tasarrufta bulunma ehliyetlerinin belirli ölçüde kısıtlanması, bazan bu şahısların, bazan da başkalarının haklarını korumak için gerekli olabilir. Ancak bu ikinci grupta yer alan kısıtlama genel kurala getirilmiş bir istisna mahiyetinde olduğundan ârızî bir tedbir görünümündedir. Bu sebeple Hanefî hukukçularından İbn Âbidîn hacrin üç derecesinden söz eder. Birincisi tasarrufun aslının engellenmesi olup (kuvvetli hacir) bu durumda o tasarruf hukukî varlık kazanmamış (bâtıl) sayılır; gayri mümeyyiz çocuğun ve mecnûn-ı mutbakın bütün tasarrufları

ile mümeyyiz çocuğun sırf zarar olan tasarrufları böyledir. İkincisi, tasarrufun lüzum ve nefâzının engellenmesi olup (orta hacir) bu durumda tasarruf hukukî varlık kazanmış (mün‘akid) olur; fakat bağlayıcı ve nâfiz olabilmesi için ek bir işleme (izin veya icâzet) gerek vardır. Mümeyyiz çocuk ve bu hükümde olanların (sefih, ma‘tûh) kâr ve zarar ihtimali bulunan tasarrufları bu gruba girer. Üçüncü çeşit hacir ise (zayıf hacir) tasarrufun vasfının vasfına, yani nefâzın derhal gerçekleşmesine engel olmaktır. Borç sebebiyle hacredilen kişinin ikrarının derhal nâfiz olmasının engellenmesi böyledir (Reddü’l-muhtâr, VI, 143).

Bir başka açıdan hacir hükmî ve kazâî kısımlarına ayrılır. Hükmî hacir, mahkeme kararma gerek olmaksızın kendiliğinden, yani şer‘in muktezâsınca mahcûr olanları (çocuk, mecnun ve ölüm hastalığındaki kişi), kazâî hacir ise mahkeme kararıyla hacir altına alınanları (sefih, borçlu, müflis, cahil tabip) ifade eder. Öte yandan bir kimsenin mal varlığıyla ilgili bütün tasarruflarının menedilmesi halinde küllî hacirden (el-hacrü’l-âm), belli mallarında

menedilmesi halinde ise cüzi hacirden (el-hacrü’l-hâs) söz edilebilir. Küllî hacrin iflâsla, cüzi hacrin hacizle yakın bağlantısı vardır.

Hacir sebepleri klasik literatürde (özellikle Şâfiî ve Hanbelî literatüründe), kişinin kendi yararını koruma (maslahat) sebebiyle hacir ve başkalarının yararını koruma sebebiyle hacir olmak üzere iki sebebe indirgenmiş; birinci grupta küçüklük, delilik ve sefihlik durumları ele alınmış, ikinci grupta da alacaklıların hakkı sebebiyle müflisin hacri, malının üçte birinden fazla teberruda bulunması veya vârislerden birine teberruda bulunması durumlarında vârislerin hakkı sebebiyle hastanın hacri, efendisinin hakkı sebebiyle kölenin hacri ve mürtehinin hakkı sebebiyle râhinin hacrine yer verilmiştir. Bazı âlimler, müslümanların hakkı sebebiyle mürtedin hacrini de bu kapsamda değerlendirmiştir.

Ebû Hanîfe’ye ve Züfer’e göre hacrin üç sebebi vardır: Delilik, çocukluk ve kölelik (semâvî sebepler). Ancak Ebû Hanîfe’nin, sadece bilgisizce fetva veren ve insanlara kaçamak yollarını öğreten (mâcin) müftü, cahil tabip ve kendine ait devesi ve bunu satın alacak malı olmadığı halde deve kiraya veren sermayesiz nakliyeciye (el-mükâri’l-müflis) hacr uygulanacağı

görüşünde olduğu rivayet edilmiştir. İlk bakışta göze çarpan bu çelişkiyi gidermek ve konuya açıklık getirmek için sonraki Hanefî hukukçuları değişik yöntemlere başvurmuşlardır. Meselâ Kādîhân hacrin kamuya zarar, borç, “sefeh ve tebzîr” olmak üzere üç sebebi bulunduğunu söylemiş ve anılan özelliklerdeki müftü, tabip ve müflisi kamuya zarar sebebiyle hacir kapsamına dahil etmiştir (el-Fetâvâ, III, 633-634). Kâsânî ise bu kişilerin hacrinden maksadın hacrin hakikati, yani tasarrufun nâfiz olmasına engel olan şer‘î mâna olmadığını öne sürmüş ve bu yorumunu şu gerekçeye dayandırmıştır: “Müftü hacirden sonra fetva verse ve fetvada isabet etse bu câizdir. Hacirden önce fetva verse ve hata etse câiz değildir. Aynı şekilde tabip hacirden sonra ilâç satsa bu satımı nâfizdir. Görülüyor ki Ebû Hanîfe burada gerçek / teknik anlamındaki hacri kastetmemiştir. Onun maksadı, bu kişilere fiilen engel olunması, yani bir anlamda meslekten mendir. Çünkü bunların fiilen işlerinden menedilmesi, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker kabilindendir. Nitekim mâcin müftü müslümanların dinlerini, cahil tabip bedenlerini ve müflis mükârî de mallarını ifsat etmektedir. Şu halde bunlara engel olunması hacir kabilinden değil emir bi’l-ma‘rûf kabilindendir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe’nin sözleri arasında tenakuz yoktur” (Bedâʾiʿ, VII, 169). Mecelle’nin yorumu da böyledir (md. 964). Ebû Hanîfe’nin bu ifadesinden akıl hastası, çocuk ve kölenin kendiliğinden mahcûr olduğu, diğer üçünün ise (mâcin müftü, cahil tabip ve müflis mükârî) sonradan hâkim kararıyla hacir altına alınıp meslekten menedildiği de anlaşılabilir.

Ebû Yûsuf, Muhammed ve Şâfiî’nin de aralarında bulunduğu âlimlerin çoğunluğu yukarıda belirtilen üç şeye ilâveten sefeh, tebzîr ve borçluluk durumlarını da hacir sebebi olarak göstermişlerdir. Burada genel hacir sebepleri üzerinde durulup ölümle sonuçlanan hastalık gibi sebepler ilgili maddelere bırakılacaktır. Yine klasik literatürde tasarrufları açısından genel olarak mümeyyiz çocuk hükmünde kabul edilen ve Mecelle’de hacir bahsinde yer verilmeyen köleden de söz edilmeyecektir.

1. Delilik (cünûn). Cünûn kelimesinin fıkıh literatüründeki anlam ve muhtevası fıkıh usulü literatüründekinden farklıdır. Fıkıh usulünde ateh (noksânü’l-akl, akıl zayıflığı, bunaklık), diğer ehliyet arızaları gibi cünûndan farklı değerlendirilmiş ve ayrı olarak incelenmişse de fıkıh literatüründe cünûn kapsamına dahil edilmiş, akıl yokluğu ve akıl zayıflığı / noksanlığı durumları cünûn kapsamında ele alınmıştır. Bu muhtevanın

gereği olarak mecnun “mecnûn-ı mağlûb” ve “mecnûn-ı gayr-i mağlûb” olarak ikiye ayrılır. Birincisi akıl yokluğunu, ikincisi akıl zayıflığını belirtir. Cünûnun ikinci kısmının ateh olarak da ifade edildiği Mergīnânî’nin şu sözünde görülmektedir: “Mecnun, her ne kadar maslahat mefsedete tercihte sıkıntısı bulunsa da alım satımı akledip kastedebilir ki işte bu başkasına vekil olması câiz görülen matuhtur” (el-Hidâye, III, 280).

Mecnun, mecnûn-ı mutbak ve mecnûn-ı gayr-i mutbak şeklinde ayrı bir bölümlemeye de tâbi tutulmuştur. Bu ikincisi, zaman zaman ilk bölümleme ile karıştığı görülmekle birlikte ondan farklıdır. Mecelle mecnûn-ı mutbakı, “cünûnu bütün zamanlarda (meselâ bir ayın veya bir senenin tamamında) devam eden kimse”, mecnûn-ı gayr-i mutbakı da “kâh mecnun olup kâh ifâkat bulan kimse” olarak, tanımlamıştır (md. 944). Mecnûn-ı mutbak gayri mümeyyiz çocuk hükmünde iken (md. 979) “gayr-i mutbak mecnunun hâl-i ifâkatındaki tasarrufları akıllı kişinin tasarrufu gibidir” (md. 980).

Akıl bozukluğu olan kimselerin kendi işlerini göremeyecekleri, yardım ve himayeye muhtaç oldukları bilinen bir husustur. Bu hal üzere kaldığı sürece mecnunun malı kendisine verilmez. Çünkü malı akletmeyenin eline vermek onu itlâf etmek demektir. Mağlûp mecnunun kavlî tasarrufları hiçbir zaman sahih olmaz. Boşaması, âzat etmesi, ikrarı câiz değildir. Alım satımı gerçekleşmiş sayılmaz; dolayısıyla icâzet verilerek bu işlemlerinin geçerli kılınması söz konusu değildir. Hibe, sadaka ve vasiyeti kabul etmesi de sahih olmaz. Çünkü ehliyet, tasarrufun cevazının ve in‘ikadının şartıdır ve akıl olmaksızın ehliyet olmaz. Gayri mağlûp mecnun ise (ma‘tûh) alım satımı bilip kastedebilecek temyiz gücüne sahip olduğu için tasarruflarının hükmü mümeyyiz çocuğun tasarruflarının hükmü gibidir (Mecelle, md. 978).

Mâlikîler’e göre mecnunun hacri bulûğdan önce baba, bulûğdan sonra hâkim kararıyla gerçekleşir. Ca‘ferîler ise her iki durumda da hâkim kararını şart koşmuşlardır. Hanefî ve Şâfiîler’e göre mecnunun hacri, hâkim kararına gerek olmaksızın cünûn sebebiyle kendiliğinden sabit olur ve yine hâkimin hükmüne gerek olmaksızın iyileşmekle kalkar.

2. Çocukluk (sıbâ). Temyiz öncesi ve temyiz sonrası olmak üzere iki döneme ayrılır. Gayri mümeyyiz çocuk Mecelle’nin tanımına göre,

“Satmayı ve almayı kavramayan, yani bey’in mülkiyeti giderdiğini ve satın almanın mülkiyeti sağladığını bilmeyen ve onda beş aldanmak gibi gabn-i fâhiş olduğu zahir olan bir gabni gabn-i yesîrden temyiz ve tefrik edemeyen çocuk olup bunları temyiz eden çocuğa mümeyyiz çocuk denir” (md. 943).

Mümeyyiz olmayan çocuk mal ve tasarruflardan men hususunda mağlûp mecnun gibi olup velisi izin verse bile sırf yarar getirenler de dahil olmak üzere hiçbir sözlü tasarrufu, bu arada boşaması, âzat etmesi, ikrarı câiz değildir. Alım satımı in‘ikad etmez, dolayısıyla icâzet verilerek bu işlemlerin geçerli kılınması söz konusu değildir. Hibe, sadaka ve vasiyeti kabul etmesi de sahih olmaz.

Hanefî ve Mâlikîler’e göre mümeyyiz çocuğun hibe ve sadakayı kabul gibi sırf fayda sağlayan tasarrufları sahih, teberruda bulunmak gibi sırf zarar olan tasarrufları ise sahih değildir. Alım satım ve icâre gibi kâr ve zarar ihtimali bulunan tasarrufları da velisinin icazetine bağlı olarak in‘ikad eder; velisi icâzet verirse câiz, vermezse bâtıl olur. Hanbelîler’e göre mümeyyiz çocuğun kâr ve zarar ihtimali

bulunan tasarrufları sadece velinin önceden izin vermesi durumunda nâfiz olurken Şâfiî’ye göre onun bu tür tasarrufları da asla in‘ikad etmez (bk. İN‘İKAD).

Çocuktan hacir, velisinin ona ticaret izni vermesiyle veya bulûğla kalkar. Ancak ticaret izni sadece yarar ve zarar ihtimali bulunan tasarruflarda hacri kaldırır. Hacrin bütün tasarruflar açısından kalkması ise bulûğla olur.

Hanefîler’e göre kendisinde rüşd görülünceye kadar mümeyyiz çocuğun malı ona verilmez. Fakat Hanefîler, “Yetim çocukları evlenme çağına gelinceye kadar deneyin” (en-Nisâ 4/6) meâlindeki âyetten hareketle velisinin denemek amacıyla ona bir miktar mal vererek bununla ticaret yapmasına müsaade edebileceğini söylemişlerdir. Çünkü Allah velilere çocukları deneme izni vermiştir ki bu da ancak ticaretle gerçekleşir. Bu deneme sonunda veli onda rüşd görürse geri kalan mallarını da kendisine verir. Zira âyetin devamında, “Onlarda bir rüşd görürseniz mallarını kendilerine verin” denilmektedir. Rüşd, “malın korunması ve ıslahında istikamet ve doğru hareket” anlamına gelir. Eğer veli, bu deneme

sonrasında çocuğun mâkul şekilde malını idare edebilecek düzeye ulaştığını görmezse bulûğa erinceye kadar malını teslim etmez.

Kendisine ticaret izni verilen mümeyyiz çocuğun gabn-i fâhişle bir şey satmasının hükmü konusunda Ebû Hanîfe ile Muhammed ve Ebû Yûsuf arasında görüş ayrılığı vardır. Ebû Hanîfe bu tasarrufun sahih, diğer iki âlim ise bâtıl olacağını söylemişlerdir.

Şâfiî ekolünde mümeyyiz çocuğun denenme vakti tartışmalı olup bazıları, bulûğdan önceki tasarruflarının bâtıl olduğu gerekçesiyle ticaret hususunda denemenin ancak bulûğdan sonra olabileceğini, bazıları ise "Yetimleri deneyin" (en-Nisâ 4/6) âyetinden hareketle bu işin bulûğdan önce yapılabileceğini söylemişlerdir. Nevevî gibi sonraki dönem Şâfiî hukukçuları bu görüşü doğru bulmuşlarsa da denemenin keyfiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Ebû Hanîfe'ye göre, ister reşîd olarak isterse sefih olarak bulûğa ermiş olsun, tasarruflar konusundaki hacir bulûğla kalkar. Ebû Yûsuf a göre de böyledir; ancak hâkim bulûğdan sonra sefeh yüzünden yeniden hacir kararı verirse bu durumda tasarruflar konusunda hacir gerçekleşir. Ebû Hanîfe'ye göre bulûğa eren kişi, hâkimin hacir kararıyla tasarruflar konusunda hacredilmiş olmazsa da yirmi beş yaşına kadar malının idaresi kendisine verilmez ve onda tasarrufta bulunması engellenir (bk. BULÛĞ). Yine çocuğun, sefih olarak bulûğa erdiği takdirde yirmi beş yaşına kadar malından menedileceğinde icmâ vardır. Yirmi beş yaşına ulaştığı halde rüşdü görülmezse Ebû Hanîfe'ye göre malı kendisine verilir; Ebû Yûsuf ve Muhammed'in de içlerinde bulunduğu diğer âlimlere göre ise sefih olarak kaldığı sürece malı kendisine teslim edilmez.

Reşîd olarak bulûğa ermesi halinde çocuğun malının kendisine verileceği konusunda görüş ayrılığı yoktur. Ancak mal ve din hususunda mâkul bir tutum sergileyerek bulûğa eren kişiden hacrin kalkması için hâkimin kararına gerek bulunup bulunmadığı tartışmalıdır. Şâfiî ve Muhammed'in de aralarında bulunduğu bazı âlimler, tıpkı mecnunun hacrinin iyileşmekle kalkması gibi, hacir hükmünün başlangıçta hâkimin hükmüne gerek duyulmaksızın sabit olduğundan hareketle bu kişilerden hacir hükmünün kalkması için de hâkim kararına gerek bulunmadığını, sebebinin zâil olması

ile hacrin kendiliğinden kalkacağını ileri sürmüşlerdir. İmam Mâlik'in ve bazı Şâfiî hukukçularının da aralarında bulunduğu bir kısım âlim ise bulûğ ve rüşdün anlaşılması için denemeye gerek duyulduğundan hareketle tıpkı sefihin hacrinin kaldırılmasında olduğu gibi bunda da hâkimin kararma gerek bulunduğunu söylemişlerdir. Bunun yanında hacrin baba veya dedenin rüşd ilanıyla (terşîd) kalkacağını ileri sürenler de vardır.

Savurgan (mübezzir) olarak bulûğa eren kişinin hacri devam ettirilir; çünkü hacir malı koruma gerekçesiyle sabit olmuştu ve o gerekçe halen geçerlidir. Bulûğa eren kişi malını iyi idare etmekle birlikte fâsık olsa Şâfiî'ye göre hacir devam ettirilir, çünkü rüşdü görülmemiştir; ayrıca fâsık kişinin malı koruyacağına da güvenilmez. Reşîd olarak bulûğa erdikten sonra tekrar savurganlığa başlayan kişinin hacredilmesi için hâkim kararına gerek bulunup bulunmadığına aşağıda sefeh konusunda temas edilecektir.

Diğer mezhepler bu hususlarda kız erkek ayırımı yapmazken Mâlikî ekolünde kız çocuğu için ayrı hükümler getirilmiştir. Mâlikîler'e göre, babası bulunan bir kız çocuğu bulûğa erdiğinde evlenip zifafa girinceye ve kocasının evinde bir müddet kalıncaya kadar babasının velâyeti altındadır. Bu müddetin tahdidi konusunda bir yıldan yedi yıla kadar değişen süreler öne sürülmüştür. Böyle bir kadının, babası rüşdünü ilân edinceye veya rüşdüne şehâdet edilinceye kadar hacir altında kalacağını söyleyenler de vardır. Kız vesâyet altında ise ancak terşîd ile hacirden kurtulur. Babası ve vasîsi olmaksızın bulûğa eren ve "mühmele" olarak adlandırılan kız çocuğu bazılarına göre bulûğa erdiğinde, bazılarına göre evlenip zifafa girince, bazılarına göre ise evlenmeyen kızlar -en az otuz olmak üzere-ancak belli bir yaşa ulaşınca hacirden kurtulur. İslâm hukukçuları, bu tür konularda kendi dönemlerindeki hâkim telakkileri, kadının içtimaî ve ticarî hayata katılımı konusunda müşahede ve tecrübe birikimlerini esas aldıklarından farklı ölçüler ve öneriler getirmişlerdir.

Çocuk ve mecnunun mallarının velâyeti babaya, baba yoksa dedeye, ikisi de yoksa bunların vasilerine verilir. Şâfiî hukukçularından Hasan b. Ahmed el-İstahrî'ye göre baba veya dede yoksa velâyet anneye verilir.

Gasp ve itlâf gibi fiilî tasarruflar hususunda çocukluk ve akıl bozukluğu hacri gerektirmez. Çocuk ve mecnun bir şeyi telef ettiğinde -itlâfın hukukî

sonuç doğurması için kasıt şart olmadığından-kendi mallarından tazmin edilir. Had ve kısas gibi şüphe ile sakıt olan bir hükmün taalluk ettiği bir fiili işlemeleri durumunda kasıt yokluğu çocuk ve mecnun hakkında şüphe olarak değerlendirilir ve bunlara had ve kısas uygulanmaz. Ancak kısası gerektiren bir suç işlediklerinde diyet ödemeleri gerekir. Diyetin kendi mallarından mı yoksa âkıle tarafından mı karşılanacağı tartışmalıdır. Çocuk ve mecnunun zekât vermekle yükümlü olup olmadığı da tartışma konusudur (bk. CÜNÛN; ÇOCUK).

3. Sefeh (israf, kötü idare, lekeli hayat). Ayrı ayrı ele alındığı görülse de Hanefî literatüründe çoğunlukla “fesad sebebiyle hacir” başlığı altında incelenen sefeh kavramının muhtevası, bâtıl yönlere sarfetmekle malı ifsat etmeyi (teknik anlamda sefeh) ve nafaka hususunda müsrif davranma (tebzîr) ve ticarette gabne mâruz kalmayı (gaflet) içine alacak şekilde geniş tutulmuş, buradaki fesadın sefeh anlamında kullanıldığına işaret edildikten sonra sefehin, “insana ârız olan ve onu şer‘in ve aklın gereğine aykırı davranmaya sevkeden hiffet” anlamına geldiği belirtilmiştir. Terim olarak sefeh, “aklın ve şer‘in gereğine aykırı şekilde malın tebzîr ve itlâfı” olarak tanımlanmıştır. Mecelle’nin târifi de buna uygundur: “Sefih, malını,

beyhude yere sarf ile ve masârifinde tebzîr ve israf ile zayi ve itlâf eden kimsedir. Ebleh ve sâdedil olmak hasebiyle kâr ve temettu‘ yolunu bilemeyip de ahz u i‘tâsında aldanagelen kimseler dahi sefih addolunur” (md. 946).

Sefeh, ehliyeti tamamen ortadan kaldırmadığı gibi hitabın düşmesini ve kişinin kendi aleyhine cezayı mûcip ikrarda bulunması durumunda beyanının dikkate alınmamasını gerektiren bir sebep de değildir.

Sefihin hacir altına alınacağı görüşünde olanlar genellikle, “Borçlunun sefih veya zayıf yahut yazdırmaya güç yetiremeyen biri olması durumunda velisi yazdırsın” (el-Bakara 2/282); “Sefihlere mallarınızı vermeyin” (en-Nisâ 4/5) meâlindeki âyetlerle Hz. Peygamber’den nakledilen bazı rivayetlere dayanmışlardır (bk. SEFEH).

Ebû Hanîfe dışındaki müctehidlere göre sefih hacredilir ve malında tasarruf etmekten alıkonur. Genel olarak Şâfiî, sefeh sebebiyle hacri kölelik

sebebiyle hacre benzetip talâk dışındaki tasarruflarının geçerli olmayacağını söylerken Ebû Yûsuf ve Muhammed, sefeh yüzünden hacredilen kişiyi tasarruflar açısından hâzil gibi değerlendirmişlerdir. Bununla birlikte sefihin durumu daha ziyade çocuğa nisbetle ele alınmıştır. Ebû Yûsuf ve Muhammed, çocuğun durumundan hareketle sefihin hacredilmesinin onu koruyup gözetmek amacıyla olduğunu söylemişlerdir. Hatta bu ikisine göre sefihin hacredilmesi çocuğun hacredilmesinden daha evlâdır; çünkü çocuk hakkında sabit olan şey ölçüsüz harcama, saçıp savurma ihtimalidir; halbuki sefih hakkında ölçüsüz harcama ihtimal olmaktan çıkmış, fiilen gerçekleşmiştir. Sefihin kendi malında tasarrufunun engellenmesinin gerekçesi de budur. Öte yandan hacir altına almaksızın sefihin sadece malından menedilmesi pek bir anlam ifade etmez; çünkü sefih eliyle yapmaktan menedildiği şeyi diliyle itlâf edebilir. Bir anlamda Ebû Yûsuf ve Muhammed, sefihin malından menedilmesini hacredilmesinin sıhhatine gerekçe yapmışlar, yani hacir olmaksızın sefihin mallarının idaresinin kendisine verilmemiş olmasının yararı bulunmadığını söylemişlerdir.

İmam Muhammed'e göre sefeh sebebiyle hacredilen kişinin hükmü dört konu dışında çocuğun hükmü gibidir, a) Çocuğun malında vasînin tasarrufu câiz, mahcûrun malında bâtıldır, b) Mahcûrun talâkı, nikâhı câiz, çocuğunki bâtıldır. c) Mahcûrun vasiyeti malının üçte biri için câiz, çocuğun vasiyeti câiz değildir. d) Nesep ikrarı mahcûrdan sabit olur, çocuktan sabit olmaz (Kādîhân, III, 639).

Sefihin hacrinin zecr ve cezalandırma amacına mı. yoksa gözetim ve koruma amacına mı yönelik olduğu konusunda Şâfiî ile Ebû Yûsuf ve Muhammed arasındaki yaklaşım farklılığının sonucu, sefihin malı hususunda mâkul ve tutarlı, fakat dini hakkında müfsid olması (fâsık gibi) durumunda ortaya çıkar. Şâfiî'ye göre bu durumda olan kişi (fâsık) hacredilir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise hacredilmez.

Her ne kadar Hanefî kaynaklarında hacredilmiş sefihin bulûğa ermemiş çocuk hükmünde olduğu (Haddâdî, I, 312) veya çocuk ve mecnun hükmünde bulunduğu (Kādîhân, III, 642) şeklinde yeterince açık olmayan ifadeler varsa da çoğunlukla Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre sefihin hükmünün tam olarak mümeyiz çocuk ve baliğ ma'tûh gibi olduğu belirtilir. Mecelle'de, "Mahcûr sefih muâmelâtta mümeyyiz çocuk gibidir. Fakat

sefihin velisi ancak hâkimdir; onun üzerinde baba, dede ve bunların vasîlerinin velâyet hakkı yoktur” denilmektedir (md. 990). Sefihin alım satımı, icâresi, hibesi, sadakası ve nakz ve fesih ihtimali bulunan tasarrufları işlerlik kazanmaz. Ancak bu tür tasarruflarında hâkim sefih için bir yarar görürse icâzet verir (Mecelle, md. 993). Sefihin başkası lehine mal ikrarı -gerek hacir esnasında mevcut olan gerekse hacirden sonra edindiği mal hakkında-sahih olmaz (a.e., md. 994). Bu türden olmayan tasarruflar konusunda ise sefihin hükmü reşîdin hükmü gibidir. Meselâ boşaması, âzat etmesi sahihtir; eşinin, akrabalarının nafakasını temin etmesi, zekât vermesi, haccetmesi gerekir. Fakat yol masrafları, yeme içme, kira, kurban bedeli gibi hac için harcanacak meblağı hâkim onunla hacca giden güvenilir birine verir. Sefihin kendi aleyhine had ve kısas ikrarında bulunması, ölüm hastalığında yakınlarına malının üçte birini aşmayacak oranda vasiyette bulunması câizdir. Sadece mehr-i mislinden fazla bir mehirle evlenmesi durumunda fazlalık bâtıl olur.

Ebû Hanîfe, bulûğa ermiş akıllı ve hür kişinin hacredilmeyeceği görüşünde olduğu için malını amaçsız ve maslahatsız yerlere sarfedecek derecede savurgan olsa bile sefihin kendi malındaki tasarruflarının câiz olduğunu söylemiştir. Çünkü sefihin velâyetinin alınması onun insanlığının çiğnenmesi, heder edilmesi ve kendisinin hayvan derekesine düşürülmesi demektir. Bu ise tebzîrden daha kötüdür. Küçük bir zararı gidermek için daha büyük bir zarar yüklenilmez. Bu konuda Zeydiyye mezhebinin görüşü de aynıdır.

Ebû Hanîfe’ye göre sefih tasarruflar konusunda asla mahcur olmayıp sefih ile reşîd aynı hükümlere tâbidir. Şu farkla ki çocuk sefih olarak bulûğa erdiğinde yirmi beş yaşına gelinceye kadar malı kendisine verilmez; reşîd olarak bulûğa erdiğinde ise verilir. Kişi sefih olarak bulûğa erip malı kendisinden menedilmiş olduğu halde herhangi bir tasarrufta bulunsa bu tasarrufu geçerli olur.

Reşîd olarak bulûğa erdikten sonra tekrar sefih olan kişinin -malında tasarruftan menedilmeksizin-hacrinin iade edileceğinde Ebû Hanîfe dışında ittifak olmakla birlikte bu hacrin sefihlik sebebiyle kendiliğinden mi yoksa hâkim kararıyla mı olacağı hususu tartışmalıdır. İmam Muhammed, sefeh sebebiyle hacri çocukluk ve delilik sebebiyle hacir gibi düşündüğü için

hâkimin hacir kararına gerek olmaksızın bizzat sefihlik dolayısıyla mahcur olacağını söylerken diğer âlimler, sefihin bu durumda ancak hâkimin hükmüyle mahcûr sayılacağını ileri sürmüşlerdir. Bunlar, genelde sefeh sebebiyle hacri deyn sebebiyle hacir gibi düşünmüşler, borçtan dolayı hacrin olabilmesi için alacaklıların talebiyle, sefehten dolayı hacir altına almak için de velilerin talebiyle veya re'sen hâkim kararını öngörmüşlerdir. Öte yandan sefehin sınır ve ölçüsünü tesbit için ictihada gerek vardır. Sebebin kendisi ictihada muhtaç olduğundan hacir de ancak hâkim kararıyla sabit olur. Bulûğa eren kişiden hacrin kalkması için baba veya dedenin terşîdini yeterli sayanlar da bu durumda baba veya dedenin hacri iade edemeyeceğini öne sürmüşlerdir. Başlangıçta din ve mal açısından reşîd iken savurganlık olmaksızın fâsık olan kişinin kendiliğinden veya hâkim kararıyla hacredilmeyeceği görüşü Şâfiî ekolünde kabul görmüştür. Gazzâlî, daha da ileri giderek reşîd olup daha sonra yalnızca fıska veya yalnızca tebzîre avdet eden kişinin tekrar hacredilmeyeceğini, yeniden hacri için ikisine birden avdet etmesinin gerekli olduğunu söylemiştir.

Sefihten hacrin kalkmasına gelince, Ebû Hanîfe'ye göre sefih tasarruflardan hacredilmediği için hacrin kalkması tasavvur

olunamaz. Şâfiî, Ebû Yûsuf ve Hanbelîler'e göre hacrin hükmü başlangıçta hâkimin kararıyla olduğu için sefihten hacrin kalkması yine hâkimin kararıyla olur. Muhammed'e, Hanbelîler'den Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî'ye ve Şâfiî mezhebindeki bir görüşe göre ise sefihten hacrin kalkması rüşdün ortaya çıkmasıyla olur; çünkü hacri sefihlik sebebiyle olduğu için hacrin kalkması da onun zıddıyla yani rüşd ile gerçekleşir.

Hâkimin hacrinin sefihin tasarruflarına etkisi konusunda da fakihler arasında görüş farklılığı vardır.

4. Borç (deyn). Borç, Ebû Hanîfe dışındaki mezhep imamlarına göre hacir sebebi kabul edilir. Borç sebebiyle hacir alacaklıların korunması düşüncesine dayandığından hâkimin borçluyu hacir altına alması için alacaklıların talebi şarttır. Bazı âlimler hacir kararının borçluya ulaşmasının da şart olduğunu söylemişlerdir.

Borç sebebiyle hacir genellikle şu durumlarda olur: a) Matlu'l-ganî. Ödeme

gücü bulunduğu halde borcun geciktirilmek suretiyle ödenmemesi durumu olup temerrüdün hâkim nezdinde zâhir olması ve alacaklıların borçlunun mallarının satılarak borçlarının ödenmesini talep etmeleri durumunda hâkim bu kişiyi hacreder. b) İflâs. Malı olmakla birlikte ağır borç yükü altında bulunma hali olup alacaklılar, ticaret yoluyla mevcut mallarının zayi olmasından endişe ederek bu kişinin hacredilmesini veya borçlunun “telcie” (muvâzaalı akid yapmak) yoluyla malı bazı vârislere aktarmasından korkarak alacaklılar dışındakilere ikrarda bulunmaktan hacredilmesini talep ettiklerinde hâkim bu kimseyi hacir altına alır.

İmam Mâlik, Ebû Yûsuf, Muhammed ve Şâfiî’ye göre alacaklıların talepte bulunmaları halinde hâkim müflis borçluyu hacreder ve alacaklılara zarar vermemesi için onu alım satım (semen-i misilden daha aza satması durumunda), tasarruf ve ikrardan meneder. Sefih bizzat kendisi lehine olmak üzere hacredilmişken borçlu alacaklıların gözetilmesi amacıyla hacredilmektedir. Borçlunun satmaya yaklaşmaması durumunda hâkim onun malını satar ve hisseleri oranında alacaklılar arasında bölüştürür. İmam Mâlik, müflisin hacirden önceki bazı tasarruflarını geçersiz saymışsa da çoğunluk müflisin bu tasarruflarının geçerli olduğunda ittifak etmiştir. Borç sebebiyle hacir altına alınmış kişinin ikrarı borcunu ödemesinin ardından kendisini bağlar. Hacir kararından sonra eline geçen mal hususundaki ikrarı nâfizdir. Kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin nafakası borçlunun malından karşılanır; çünkü onun aslî ihtiyaçları hem alacaklıların hakkından önce geldiği hem de başkaları sebebiyle sabit olmuş bir görev olduğu için hacir bunu iptal edemez. Evlenmesi halinde kadının, mehr-i misli oranınca alacaklılar arasına katılması aynı gerekçeye dayanır. Mecelle’de konuyla ilgili maddeler Ebû Yûsuf ve Muhammed’in görüşüne göre düzenlenmiştir (md. 998-1002).

Ebû Hanîfe’ye göre, hacir borçlunun ehliyetinin hiçe sayılması anlamına geldiği için alacaklıların isteğine dayanarak borçlu hacredilmez ve eğer borçlunun malı varsa hâkim o malda tasarrufta bulunamaz. Çünkü bu tasarruf da bir nevi hacirdir ve karşılıklı rızâya dayanmayan bir tasarruftur. Fakat hâkim alacaklıların hakkını gözeterek borçluyu, malını satıp borcunu ödemeye razı etmek amacıyla hapsedebilir. Telcie ihtimali bir var sayımdır, var sayıma dayanarak bir insanın ehliyetini kaldırmak ve rızâsı olmaksızın malını satmak câiz değildir. Borçluya gereken şey borcunu ödemesidir;

mallarının satımı ise borcun ödenmesinin kesinleşmiş tek yolu değildir. Çünkü borçlunun ödünç alma vb. yollarla da borcunu ödemesi mümkündür. Dolayısıyla hâkimin, borcu ödemek için tek yol olarak borçlunun mallarının satılmasını öngörmesi câiz olmaz. Öte yandan borçlunun hapsedilmesi malını satması için değil, onun bizzat kendisinin seçeceği herhangi bir yolla borcunu ödemesini sağlamak içindir. Ayrıca hâkimin satımı sahih kabul edilecek olursa bu takdirde borçlunun hapsedilmesi -alacaklıların hakkını geciktirmek ve borçluya eziyet çektirmek suretiyle-her ikisine de zarar vereceği için haksızlık olur. Şu halde hâkimin satımı meşrû değildir. Ebû Hanîfe’ye göre müflisin bir malı olduğu bilinmiyorsa ve alacaklılar hapsini talep ediyorsa hâkim onu hapseder. Eğer borçlu malı bulunmadığını belge ile ispat ederse hâkim kendisini serbest bırakır. Hapisten çıktıktan sonra hâkim alacaklıların borçluyu takip etmelerini engelleyemez, alacaklılar da onun tasarruf ve yolculuğuna engel olamazlar. İmâmeyn’e göre ise hâkim borçlunun iflâsına hükmettikten sonra alacaklıların mülâzemetine engel olur.

Mallarının satılması durumunda borçluya ne tür ve ne miktar mal bırakılacağı hususu ayrıca malların satımında takip edilecek sıra tartışmalıdır (bk. İFLÂS).

## BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 290-291; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥcr” md.; Buhârî, “İstiḳraż”, 19, “H̱uṣûmât”, 2, “Büyûʿ”, 48; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 66; Tirmizî, “Büyûʿ”, 28; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 278-325; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 432-438; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXIV, 156-184; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 169-175; Kâdîhân, el-Fetâvâ, III, 633-644; Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, III, 280; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 234-246; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1969, IV, 343-357; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvez), Beyrut 1412/1992, IV, 177-192; Hillî, el-Muẖtaṣarü’n-nâfiʿ, Beyrut 1405/1985, s. 140-141; Mevsılî, el-İẖtiyâr, II, 94-99; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü’l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kalem), s. 211-212; Haddâdî, Cevhere, İstanbul 1316, I,

309-320; İbrâhim b. Muhammed İbnü’ş-Şihne, Lisânü’l-ḥükkâm (Trablusî, Muʿînü’l-ḥükkâm içinde), Kahire 1393/1973, s. 314-315; Molla Hüsrev, Dürerü’l-ḥükkâm, II, 273-276; Kādîzâde, Netâʾicü’l-efkâr, Kahire 1319, VIII, 185-210; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, V, 206-208; Haskefî, ed-Dürrü’l-muḫtâr (İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr [Kahire] içinde), VI, 143; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), VI, 142-153; Mecelle, md. 941-1002; M. Ebû Zehre, el-Aḥvâlû’ş-şaḫṣiyye, Kahire 1377/1957, s. 437-458; Subhî el-Mahmesânî, el-Mebâdiʾü’ş-şerʿiyye ve’l-ḳānûniyye fi’l-ḥacr ve’n-nafaḳāt ve’l-mevârîs̠ ve’l-vaṣıyye, Beyrut 1981, s. 56-58; Fahrettin Atar, İslâm İcrâ ve İflâs Hukuku, İstanbul 1990, s. 369-392; Abdülkadir Şener, “İslâm Hukukunda Hacr”, AÜİFD, XXI (1976). s. 345-356; XXII (1978), s. 331-347; M. Cevâd Mağniyye, “Hajr (Legal Disability), According to Five Schoois of Islamic Law” (trc. Mujahid Husayn), al-Tawhīd, VIII/3, Tahran 1991, s. 109-126; J. Schacht, “Had̠jr”, EI² (İng.), III, 50; “Ḥacr”, Mv.F, XVII, 84-101.

H. Yunus Apaydın

# HÂCİRÎ

(الحاجري)

Ebü’l-Fazl (Ebû Yahya) Hüsâmüddîn Îsâ b. Sencer b. Behrâm el-İrbilî el-Hâcirî (ö. 632/1235)

Arap şairi.

582’de (1186) Erbil’de bir Türk asker ailesinin çocuğu olarak doğdu ve orada yetişti. Şiirlerinde Hicaz bölgesinde bulunan Hâcir beldesini çok zikrettiği için Hâcirî diye tanındı. İbn Hallikân’ın yakın dostu olup ona şiirlerini okurdu. 626 (1229) yılının sonlarında Erbil’deki Huftîzgān Kalesi’ne hapsedilen Hâcirî, daha sonra Erbil Emîri Muzafferüddin Kökböri’nin himayesine girdi. Onun yanında çok itibar gördü ve tasavvufî bir hayat sürdü. Muzafferüddin’in vefatı üzerine (629/1232) Erbil’den ayrıldı, ancak bir müddet sonra geri döndü. Bu sırada Abbâsîler’in

hâkimiyetine geçen Erbil’de kısa bir müddet kaldıktan sonra uğradığı silâhlı saldırı sonucunda 2 Şevval 632’de (20 Haziran 1235) öldü ve Bâbülmeydan Kabristanı’na defnedildi.

Hâcirî, başta gazel olmak üzere dûbeyt, kâne ve kân, mevvâl (mevâiiyâ) gibi halk şiiri türlerinde başarılı bir şairdir. İbn Hallikân, bu türlerde şiir yazan şairlerin birinde başarılı olsalar diğerlerinde başarısız olduklarını, Hâcirî’nin ise bunların hepsinde başarı sağladığını söylemektedir (Vefeyât, III, 502). İnce duyguların ve orijinal mânaların hâkim olduğu şiirleri, Ömer b. Muhammed ed-Dımaşkī (Ömer Muhammed Hoca) tarafından gazeller, kasideler, tahmîsler, müteferrikāt, hicviyeler, mevâliyâ ve rubâîler olmak üzere yedi kısımda toplanarak divan haline getirilmiştir. Üstün bir mûsikiye sahip lirik şiirlerden oluşması sebebiyle bu divana Bülbülü’l-ġarâmi’l-kâşif ʿan lisâni’l-insicâm adı verilmiş ve daha şairin sağlığında elden ele dolaşmaya başlamıştır. Divanda yer alan şiirlerin çoğu kıtalar halinde olup Hicaz ve Necid bölgelerine ait yer ve menzil adları, tasavvufî duygu ve remizlerle (medârik) doludur. İlk defa 1280 (1863) yılında yayımlanan

divanın ikinci baskısı Hammâd el-Feyyûmî el-Acmâvî'nin tashihleriyle yapılmıştır (Kahire 1305). Divanın son ilmî neşri Şehhâde Halîl Zağber tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1988). Hâcirî'nin, Hz. Peygamber'i metheden şiirlerinin toplandığı el-Ḳaṣâʾidü'l-ḥicâziyyât fî medḥi ḫayri'l-beriyyât adlı eseri de günümüze gelmiştir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 443).

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Hallikân, Vefeyât, III, 501-505; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 343-344; İbn Kesir, el-Bidâye, XIII, 144; İbn Tağriberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 290-291; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 783, 804; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 156; Serkîs, Muʿcem, I, 731-732; Brockelmann, GAL, I, 289-290; Suppl., I, 443; C. Zeydan, Âdâb (Dayf), III, 24-25; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 809; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 25; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 526-528; Ziriklî, Aʿlâm (Fethullah), V, 103; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, I, 125-126; M. Îsâ Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil li't-türâs̱i'l-ʿArabiyyi'l-maṭbûʿ, Kahire 1993, II, 124; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, V, 390-393.

Recep Dikici

# HACİVAT

Karagöz oyununda aydın tipi temsil eden ikinci önemli kahraman

(bk. KARAGÖZ).

# HÂCİYAT

(الحاجيات)

Ferdî veya içtimaî hayat için mutlaka gerekli olmayan, ancak bunların düzenli olarak yürümesini temine yarayan hükümler anlamında fıkıh terimi

(bk. HİKMET-i TEŞRÎ‘).

# HACİZ

(الحجز)

Borçlunun para borcunun ödenmesi amacıyla ve alacaklısı lehine malına hukuken el konulması anlamında terim.

Sözlükte “menetmek, iki şeyin arasını ayırmak” anlamına gelen haciz (hacz) kelimesi, hukukta cebrî icranın en önde gelen tedbir ve müeyyidelerinden biri olup para borcunu ödemeyen kimsenin borcuna tekabül edecek kıymetteki bir malına, onu borcu ödemeye zorlama veya malı cebrî icra yoluyla satıp borcun ödenmesini sağlama amacıyla alacaklı lehine hukuken el konulmasını ifade eder. Haciz ve türevleri gerek Kur’ân-ı Kerîm’de (en-Neml 27/61; el-Hâkka 69/47) ve hadislerde (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḥcz” md.) gerekse klasik fıkıh literatüründe yalnız sözlük anlamında kullanılmış, hukukta ihtiva ettiği terim anlamıyla ise fıkıh literatürünün hacir ve iflâs bölümlerinde “borçlunun hacri ve malının satılması” alt başlığında işlenmiştir. Fıkıhta konuyla ilgili olarak yer alan doktriner görüş ve tartışmalar, Kur’an ve Sünnet’te bu hususta açık ifade ve hükümler bulunamadığından genelde tarihî süreç içinde İslâm toplumlarında ortaya çıkan ihtiyaçları, mahkemelerce benimsenen çeşitli çözüm yollarını ve uygulama örneklerini yansıtır.

Kendi irade ve rızâsı ile para borcunu ödemeyen borçluya karşı uygulanması gereken müeyyidelerden biri, borcuna tekabül edecek kıymetteki malı üzerinde onun tasarruf yetkisini kaldırmak ve bu malları paraya çevirerek alacaklının hakkını vermektir. Borçlunun fiilî engellemesi halinde gerektiğinde devletin yetkili organları tarafından zor kullanmak suretiyle uygulanacak bu müeyyideye haciz adı verilmektedir.

İslâm hukukunda haczin, “kişiyi malî tasarruflardan menetme” anlamına gelen hacir kavramıyla, özellikle de borçlunun hacriyle yakın ilişkisi vardır. Her ikisi de borçluyu ödeme yapmaya zorlama ve alacağın cebrî icra yolu ile tahsiline yönelik hukukî tedbir ve müeyyide durumundadır. Ancak hacizle hacir arasında hem mahiyet hem de hüküm bakımından bazı

farklılıklar mevcuttur. Borçlunun haciz konulan mal üzerinde tasarrufu muteber değilse de haciz konulmayan diğer malları üzerinde tasarruf edebilir. Mahcûr borçlu ise haczi câiz olan hiçbir malı üzerinde tasarruf edemez. Bu bakımdan haciz, sadece belirli mallar üzerinde mâlikin tasarruf yetkisini kısıtladığından maksadın hâsıl olmasına yetmeyebilir; yani alacaklı borçlunun malını haczettirmekle her zaman alacağının tamamını tahsil edemeyebilir. Bu sebeple Hanefî fıkıh âlimleri borçlunun ayrıca hacredilmesi gerektiğini de ifade etmişlerdir. Zira haciz koyduran alacaklının hacizli mal üzerinde rüçhan hakkı olmadığı ve alacağın tahsili hususunda alacaklıların eşit hakka sahip olduğu düşünüldüğünde malına haciz konulan, fakat hacredilmeyen borçlunun bazı borçlandırın hukukî işlemler yaparak haciz koyduran alacaklıyı zarara sokması mümkün olur. Meselâ güvendiği bazı kişilere muvâzaa yoluyla borç ikrar edebilir ve lehlerine ikrar bulunan kişiler de haciz konulan malda alacaklılara dahil olurlar. Halbuki borçlu hacir altına alınırsa artık onun ikrarı haczi câiz olan mallarına hiçbir şekilde tesir etmez. Bununla birlikte haczin rehne kıyasla alacaklı şahıs lehine bir öncelik sağlayacağı da ileri sürülebilir (bk. HACİR).

İslâm hukukçularının çoğunluğu borçlunun mallarına haciz konulup satılmasını câiz görür. Bu hükme varırken en önemli hukukî dayanak olarak da Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'in iflâsına karar vererek mallarına haciz koyup sattırmasını ve satıştan elde edilen parayı alacaklılara dağıtmasını (Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 275-276; ayrıca bk. Müslim, "Müsâḳāt", 18), Hz. Ömer'in de Üseyfi' el-Cühenî adında bir kişinin mallarına haciz koyup sattırmasını ve elde edilen paralan alacaklılara dağıttırmasını (Serahsî, XXIV, 164), ayrıca Resûl-i Ekrem'in, "Ödeme gücü bulunan bir kimsenin borcunu ifa etmeyip geciktirmesi onun cezalandırılmasını ve kınanmasını helâl kılar" (Buhârî, "İstiḳraż", 14) meâlindeki sözünü delil gösterirler. Fakihlerin bir kısmı, bu hadiste geçen "ukūbet" (cezalandırma) kelimesinin kapsamını dar tutarak onu yalnız hapis ve ta'zîr cezası olarak yorumlamışlardır. Çoğunluk ise kelimenin hapis müeyyidesi yanında haciz müeyyidesini de kapsadığı görüşündedir; çünkü mallara haciz konulup satılması borçlunun cezalandırılması

anlamına gelir. Ancak fıkıh âlimleri arasında hapis ve haciz müeyyidelerinin uygulanmasında hangisine öncelik verileceği konusunda

görüş farklılığı vardır. Mâlikî, Şâfiî ve Zahirî mezheplerine göre para borçları için cebrî icra ilk önce borçlunun mallarına yöneliktir, hapis ikinci derecede bir tedbir kabul edilmiştir. Buna karşılık Hanefî ve Hanbelî mezheplerinde para borçları için cebrî icrada ilk önce borçlunun şahsına yönelinir, haciz ikinci derecede bir müeyyidedir.

İbrâhim en-Nehaî, İbn Şîrîn, Zeyd b. Ali, Ebû Hanîfe, İmam Züfer gibi âlimlere göre borçlu hacredilemez ve malı haciz konularak satılamaz. Çünkü haciz, borçlunun mallarının onun rızâsı olmadan satılması demektir. Mal sahibinin rızâsı bulunmayan bir akid ise sahih değildir. Bu âlimlere göre uygulanacak müeyyide borçluyu borcunu ödeyinceye kadar hapsetmektir. Ebû Hanîfe, haciz yoluyla satışın câiz olmadığı hükmüne varırken özellikle, “Ey iman edenler! Karşılıklı rızâya dayanan ticaret olması hali müstesna mallarınızı bâtıl yollarla aranızda yemeyin” (en-Nisâ 4/29) meâlindeki âyetle, “Müslüman kişinin malı ancak gönlünün rızâsı ile helâl olur” (Dârekutnî, III, 26) meâlindeki hadisi gerekçe gösterir. Ancak Ebû Hanîfe, borçlunun malına haciz konulup cebrî icra yoluyla satılmasını kural olarak câiz görmemekle birlikte bazı durumlarda borçlunun malının cebren alınarak alacaklıya verilebileceğini kabul etmiştir. Şöyle ki: Alacağın cinsiyle borçlunun malının cinsi aynı ise, meselâ alacak altın ise borçlunun da altını varsa borçlunun borcu cebren ödetilir. Hatta Ebû Hanîfe, para alacaklıları için istihsânen ikinci bir çözüm şeklini de kabul etmiştir. Buna göre meselâ borçlunun borcu altın ve malı da gümüşse hâkim borçlunun gümüşünü satarak altın alır ve bu altını alacaklıya verir.

Borçlunun mallarına ancak alacaklının isteği üzerine haciz konabilir. Şâfiî mezhebindeki bir görüşe göre ise borçlunun isteği üzerine de mallarına haciz konabilir.

Borçlunun mallarına haciz koymaya yetkili devlet dairesi mahkemedir. Hâkim haciz işlerini bizzat yürütebileceği gibi bu iş için memurlarını da görevlendirebilir. Ara bulucu ve hakem gibi resmî bir sıfatı bulunmayan kimselerin borçlunun mallarını satmaya yetkileri yoktur. Hz. Peygamber’den başlamak üzere zaman içinde halifeler, onların tayin ettikleri kadılar, icra işleriyle görevli memurlar haciz işlerine bakmışlardır. Bazı İslâm devletlerinde hisbe ve dîvân-ı mezâlim gibi teşkilâtlar da haciz işlerini belli esaslar dahilinde kısmen de olsa yürütmüşlerdir.

Fakihlerin görüşlerine ve İslâm toplumlarında süregelen uygulamalara göre haciz işlemlerine borçlunun ikamet ettiği yerin mahkemesinde bakılır. Eğer borçlunun malı oturduğu yerden başka bir yerde bulunuyorsa davaya bakmaya yetkili hâkim, malların bulunduğu yer mahkemesi hâkimine istinâbe yoluyla borçlunun mallarına haciz koydurup sattirabilir.

Borçlunun aslî ihtiyaçları (havâic-i asliyye) dışındaki menkul ve gayri menkul bütün mallan kural olarak hacze konu olabilir. Fıkıh âlimlerine göre -bazı ayrıntılar bir tarafa bırakılırsa-oturmaya mahsus ev, yazlık ve kışlık elbiseler, ev eşyaları (mefruşat, kap kaçak vb.), sanat ve meslek makine, alet ve edevatı, çiftçinin alet, makine ve hayvanları, harp alet ve edevatı, ilim adamlarının meslekleriyle ilgili kitapları, binek ve yük hayvan ve vasıtaları, bir aylık (başka bir rivayete göre bir yıllık) nafaka kişinin aslî ihtiyaç maddeleri kabul edildiğinden doktrinde bunların hacze konu olmayacağı görüşü hâkimdir. Burada nazarı itibara alınan husus borçlunun şahsî ve aslî ihtiyaçlarıdır. Bunun yanında borçlunun hukuken bakmakla yükümlü olduğu anne baba, oğul kız gibi yakınlarının aslî ihtiyaçları da buna dahildir. Şüphesiz ki aslî ihtiyaç maddeleri zaman, muhit, iktisadî ve içtimaî şartlara bağlı olarak değişebilir.

Aslî ihtiyaçtan sayılması sebebiyle hacze konu olmamasına rağmen önemli bir kıymet arzeden bir mala da bazan haciz konulması gerekebilir. Bu takdirde o mal satılır ve satış bedeliyle değer bakımından daha ucuz, fakat aynı ihtiyacı karşılayacak başka bir mal temin edilerek artakalan para ile alacaklıların hakkı ödenir. Meselâ değerli bir evin hacziyle onun yerine oturmaya elverişli ucuz bir ev satın alınması, el dokuması pahalı bir halının satılarak yerine fabrika dokuması bir halının ikamesi mümkün olabilir.

Şâfiîler’e göre borçlunun oturduğu evi ve bineği varsa bunlar satılır ve bedeli alacaklılara verilir. Çünkü borçlu bunları kiralayabilir. Mâlikîler de borçlunun evine haciz konabileceği hususunda Şâfiîler’le aynı görüşü paylaşmaktadır.

Haciz ilk önce borçlunun satımı kolay olan malına konur ve hacze menkul mallardan başlanır. Bu mallar arasında da belli bir sıraya uyulması gerekir. Menkul mallardan altın, gümüş gibi muhafazası ve satılması kolay olanlarla

mahrumiyeti borçluya en az yük teşkil edenler ve sonradan tedariki kolay olanlardan başlanır. Ancak menkul mallar alacağı karşılamaya yetmezse daha sonra borçlunun gayri menkulleri satılır.

Hacizli mallar açık arttırma ile satışa arzedilir ve rayiç bedeller üzerinden satılır. Bu malların mümkün olan en yüksek fiyatla satılabilmesi için yetkililer tarafından gerekli tedbirler alınır ve mallar iyi bir alıcı bulabilmesi için kendi pazarında satışa çıkarılır. Taşınması mümkün olmayan menkul mallar ve ayrıca gayri menkul mallar için ilân verilir. İlân müddetinin tayin ve tesbiti, borçlu ve alacaklının menfaatleri göz önüne alınarak hâkim veya icra memuru tarafından yapılır: malların ne zaman ve nerede satılacağı açıklanır. Hacizli malların satışı sırasında hâkim veya bir memur (yed-i adl), alacaklı ve borçlu yahut vekilleri hazır bulunur. Mallar kural olarak en yüksek fiyat verene satılır.

Bazı fakihler haciz ve satış masraflarının borçluya ait olacağı görüşündedir. Diğer bazı fakihler ise haciz işleminin amme işlerinden sayıldığını göz önüne alarak haciz ve satış masraflarının beytülmâle ait olacağı görüşünü ileri sürerler. Hacizli malın satışından elde edilen para alacakların hepsini karşılıyorsa her alacaklıya parası tamamen ödenir. Eğer borçların toplamı satıştan elde edilen paradan fazla ise bu takdirde her alacaklıya alacağı nisbetinde para verilir.

Hacizli malların satış işlemi tamamlandıktan sonra yetkili tarafından satışın hukukî esaslara uygun olarak yapıldığına ve elde edilen paraların alacaklılara teslim edildiğine dair bir tutanak tanzim edilir.

Haczin özel bir türü olan ihtiyatî haciz, alacaklının bir para alacağının zamanında ödenmesini garanti altına almak için mahkeme kararı ile borçlunun mallarına önceden geçici olarak el konulmasıdır. Alacağının vadesi gelmiş olan alacaklı, mahkemeye başvurduğu esnada veya dava devam ederken ihtiyatî haciz kararı verilmesini isteyebilir; hâkim de bu istek üzerine ihtiyatî haciz kararı verebilir. Ancak hâkimin, alacaklının mücerret isteği üzerine değil onun ortaya koyacağı delillere veya kuvvetli emarelere dayanarak ihtiyatî haciz kararı vereceği açıktır.

İhtiyatî haciz ihtiyatî tedbirin (ukle) özel bir çeşidi olup aralarındaki en

önemli fark şudur: İhtiyatî hacizde haczedilen mallar üzerinde bir çekişme yoktur ve bu sebeple mallar alacaklının açtığı davanın konusu değildir. İhtiyatî tedbirde ise üzerine ihtiyaî tedbir konulan mallar çekişmeli

olup davacının açmış olduğu bir davanın konusudur.

İslâm hukukunda hacir müessesesi, ihtiyatî haciz ve ihtiyatî tedbiri de içine alacak genişlikte ele alınmış olup borçlu bakımından yaklaşık olarak bu iki müessesenin görevlerini de ifa etmektedir. Bu sebeple ihtiyatî haciz ve ihtiyatî tedbirle ilgili hükümler, klasik dönem fıkıh literatürünün özellikle hacir ve dava bölümlerinde serpiştirilmiş bir şekilde yer almaktadır.

Hâkim borçlunun menkul veya gayri menkul mallarına ihtiyatî haciz koyunca bu mallar borçlunun elinde kalır; ancak borçlu bu mallar üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunamaz; onları tüketemez, satamaz, hibe edemez. İhtiyaten haczedilmiş mallar gerektiğinde yetkili merciler tarafından satılarak bedelinden alacaklının alacağı ödenir.

## BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “ḥcz” md.; Buhârî, “İstiḳraż”, 14; Müslim, “Müsâḳāt”, 18; Şâfiî, el-Üm, III, 184, 189; Dârekutnî, es-Sünen, Medine 1966, III, 26; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Kahire 1909, s. 195; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 320; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1331, V, 84-85; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXIV, 163-166; Sadrüşşehîd, Şerḥu Edebi’l-ḳāḍî li’l-Ḫaṣṣâf, Bağdad 1978, II, 380; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 169, 174; Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1290, II, 275; İbn Kudâme, el-Muġnî, IV, 456, 488, 494-496, 502; Nevevî, el-Mecmûʿ, XIII, 290-292; Karâfî, el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Âlemü’l-Kütüb), IV, 80; Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, V, 200; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeü’r-râciḥ mine’l-ḫilâf, Kahire 1955, V, 303; İbn Ferhûn, Tebṣıratü’l-ḥükkâm, Kahire 1310, I, 72, 79, 210-214; II, 218-222; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, II, 150-151; Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1958, IV, 305, 310-314; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, Mekke 1395, III, 407-408, 420-423; Abdurrahman Şeyhîzâde,

Mecmaʿu’l-enhur, İstanbul 1289, II, 42; el-Fetâva’l-Hindiyye, V, 61, 62; Haraşî, Şerḥu Muḫtasarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sadr), V, 266-276; Emîr San‘ânî, Sübülü’s-selâm, Beyrut 1987, III, 107-115; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, Kahire, ts. (Matbaatü Mustafa el-Bâbî), V, 275-276; a.mlf., es-Seylü’l-cerrâr (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyid), Beyrut 1985, IV, 250-255; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, İstanbul 1984, II, 8; VI, 15; Mecelle, md. 998, 999, 1000; Reşid Paşa, Rûhu’l-Mecelle, İstanbul 1328, V, 205, 210-213, 218; Sıddîk Hasan Han, Fetḥu’l-ʿallâm (nşr. M. Sultân en-Nemnekânî), Medine, ts. (Mektebetü’l-ilmiyye), II, 43-44; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, III, 91, 93; Ahmed Ali el-Hatîb, el-Ḥacr ʿale’l-medîn li-ḥaḳḳi’l-ġuremâ, Kahire 1964; Muhammed Tâhir İbn Aşûr, Meḳāṣıdü’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Tunus 1978, s. 203; Abdülgaffâr İbrâhim Sâlih, el-İflâs fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1980, s. 222; Abdülkerîm Zeydân, Niẓâmü’l-ḳaḍâʾ fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Bağdad 1984, s. 146-148; Fahrettin Atar, İslâm İcrâ ve İflâs Hukuku, İstanbul 1990, s. 154-206, 376-377; Bilmen, Kamus2, VII, 294-302; “el-İflâs”, Mv.F, V, 318.

Fahrettin Atar

# HACR

(bk. HACİR).

# HACRÎ

(الحجري)

Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Alî el-Hacrî (ö. 591/1195)

Hadis ve kıraat âlimi.

Zilhicce 505'te (Haziran 1112) Endülüs'te Meriye'de (Almeria) doğdu. İbn Ubeydullah diye de bilinmektedir. Arap kabilelerinden Hacr b. Zîruayn'a nisbetle Hacrî ve Ruaynî, doğduğu ve ikamet ettiği yerlere nisbetle de Meriyyî, Sebtî nisbeleriyle anılır. Kurtuba (Cordoba) ve İşbîliye (Sevilla) başta olmak üzere muhtelif şehirlerde birçok hocadan ders aldı. Ṣaḥîḥ-i Müslim'i Ebû Abdullah İbn Zügaybe'den, Nesâî'nin es-Sünen'ini fakih ve hadis hâfızı Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdurrahman el-Bitrûcî'den okudu. İşbîliye hatibi diye anılan kıraat âlimi ve muhaddis Ebü'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed er-Ruaynî'den ve Ahmed b. Abdullah b. Sâlih'ten hadis ve kırâat-i seb'a tahsil etti. Ayrıca Ebü'l-Hasan İbn Mugīs, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'den ve daha pek çok hocadan faydalandı. 534 (1139-40) yılında kalabalık bir mecliste Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi Şüreyh b. Muhammed'e okudu.

Hacrî'den hadis ve kıraat okuyanlar arasında Ebü'l-Hattâb İbn Dihye el-Kelbî, Muhammed b. Hasan İbnü'l-Gāzî, Muhammed b. Muhammed el-Yahsubî, Muhammed b. Ubeydullah el-Mürsî, İbnü's-Saffâr el-Kurtubî ve Abdurrahman b. Kāsım es-Serrâc gibi isimler bulunmaktadır.

Zehebî'nin "hadis hâfızı, hüccet, allâme, şeyhü'l-Mağrib, şeyhü'l-İslâm" diye tavsif ettiği Hacrî hadis öğrenim ve öğretiminde titiz davranan ve rivayetlerine güvenilen bir âlimdi. Meriye'de hatiplik yaptı, ancak kendisine teklif edilen kadılık görevini kabul etmedi. Meriye düşman istilâsına uğrayınca Mürsiye'ye (Murcia) gitti. Buradan da önce Fas'a, ardından Sebte'ye (Ceuta) geçerek ömrünün büyük bir kısmını bu şehirde hadis ve kıraat okutmakla geçirdi. Hükümdarın kendisini Merakeş'e davet etmesi üzerine bir müddet orada kaldıysa da tekrar Sebte'ye döndü.

Kıraat ve fıkıhla da meşgul olmakla beraber âlî isnadlara sahip bulunması sebebiyle özellikle hadis alanında temayüz eden, zühd ve takvâsı ile halk nazarında büyük itibar kazanan Hacrî, 591 yılı Muharrem ayı sonlarında veya Safer ayı başında (Ocak 1195) Sebte'de vefat etti.

Kaynaklarda çeşitli kerâmetleri zikredilen Hacrî'nin öldüğü sırada büyük bir kuraklığın hüküm sürdüğü, cenazesi kabre konunca halkın yağmur yağdırması için onunla tevessül ederek Allah'a dua ettiği, o gece başlayan yağmurun bir hafta sürdüğü belirtilmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, Cemhere, s. 461; Münzirî, et-Tekmile, I, 217; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. F. Codera), Madrid 1887-89, II, 494-498; İbn Kudâme el-Makdisî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, IV, 145-146; Zehebî, Tez̠kiretu'l-ḥuffâz, IV, 1370-1372; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 251-255; Safedî, el-Vâfî, XVII, 575; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, III, 473; İbn Tağriberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 138; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-huffâẓ (Lecne), s. 487; İbniü'l-İmâd, Şez̠erât, IV, 307.

Nuri Topaloğlu

# HÂCÛ-yi KİRMÂNÎ

(خواجوى كرمانى)

Ebü'l-Atâ Kemâlüddîn Mahmûd b. Alî b. Mahmûd Mürşidî-yi Kirmânî (ö. 753/1352)

İranlı şair.

20 Zilhicce 689'da (24 Aralık 1290) Kirman'da doğdu. Asıl adı Mahmûd olup şiirlerinde "hâce" kelimesinin küçültmeli ismi olan "Hâcû" mahlasını kullanmıştır. Nahlbend-i şuarâ, Hallâku'l-meânî, Melikü'l-fudalâ lakapları, Mürşidî ve Kirmânî nisbeleriyle anılır. Eserlerinden iyi bir öğrenim gördüğü, özellikle astronomi alanında geniş bilgi sahibi olduğu anlaşılan Hâcû tahsilini muhtemelen Kirman'da tamamladı. Daha sonra büyük bir ihtimalle kıtlık ve huzursuzluk yüzünden Kirman'dan ayrılmak zorunda kaldı. Şîraz'a giden Hâcû buradan Kâzerûn'a geçti. Orada Mürşidiyye tarikatı şeyhlerinden Emînüddin Muhammedi Kâzerûnî'ye, bir süre sonra Simnan'a giderek Alâüddevle-i Simnânî'ye intisap etti. 718-737 (1318-1336) yılları arasında Irâk-ı Arab, Hûzistan, Azerbaycan, Bağdat, Mısır, Suriye ve Filistin'i gezdi. 732'de (1331-32) Bağdat'ta bulunduğu anlaşılan Hâcû, burada yazdığı Hümâ vü Hümâyûn adlı eserini İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han'a sunmak üzere dört yıl sonra Tebriz'e gitti; ancak sultanın öldüğünü öğrenince eseri onun yerine geçen Ârpâ Han'a (ö. 736/1335)

takdim etti. Ârpâ Han'ın katline dair mersiye yazdığına bakılırsa Hâcû'nun 1335 yılında Tebriz'de bulunduğu söylenebilir. Hâcû'nun bu arada, İran körfezinde Hürmüz adası ve Cerûn'a (Benderabbas) gittiği, bu ülkenin Şâh-ı Hürmüz olarak tanınan hükümdarı Tehemten b. Turan Şah'a yazdığı manzum bir mektuptan anlaşılmaktadır.

738 (1337) veya 739 (1338) yılında Kirman'a dönen Hâcû hayatının son yıllarını Kirman ve Şîraz'da geçirdi. Şîraz'da vefat eden şairin mezarı İsfahan ile Şîraz arasındaki Allahüekber Boğazı'ndadır.

Hâcû-yi Kirmânî, yazdığı şiirler karşılığında aldığı câizelerle geçinen bir şairdi. Övdüğü kişiler arasında başta hükümdarlar olmak üzere 100'ü aşkın kimse vardır. Mürşidiyye tarikatı kurucusu Ebû İshak el-Kâzerûnî ve Seyfeddin e!-Bâharzî gibi sûfîler hakkında da kasideler yazmıştır. Bu arada menfaatine dokunan birçok kişiyi ağır şekilde hicvetmiştir. Şiî-İmâmî olmasına rağmen eserlerinde on iki imamın yanı sıra dört halifeyi övmesi, o dönemde İran'da Sünnîliğin hâkim bulunması ve şeyhinin Sünnî olması ile açıklanabilir.

Usta bir şair olan Hâcû özellikle gazel sahasında büyük bir başarı göstermiştir. Eserlerinde din dışı konularla tasavvufî ve hikemî meseleler büyük bir maharetle bağdaştırılır. Gazelde Sa'dî-i Şîrâzî'nin etkisi altında kalmakla birlikte kendine has özellikler oldukça ağır basar. Nitekim gazeli doruğuna çıkaran Hâfız-ı Şîrâzî bile ondan etkilenmiştir. Bu sebeple Hâcû'nun Sa'dî ile Hâfız arasında bir köprü vazifesi gördüğü kabul edilir. Hâcû kasidelerinde Senâî, Hâkānî-i Şirvânî, Zahîr-i Fâryâbî ve Cemâleddîn-i İsfahânî'nin, mesnevilerinde ise Firdevsî ve özellikle Nizâmî-i Gencevî'nin etkisi altında olmakla birlikte bu etkiler onun kendine özgü yanlarını tamamıyla ortadan kaldırmamıştır.

Eserleri. A) Manzum Eserleri. 1. Dîvân. Kaside, gazel, kıta, terciibend, terkibibend ve rubâîlerden oluşan 9000 beyitlik divanı "Sanâyiu'l-kemâl" ve "Bedâyiu'l-cemâl" adıyla iki bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümdeki gazeller "Seferiyyât ve Hazeriyyât", ikinci bölümdekiler "Şevkiyyât" adlarıyla anılır. Eser Süheylî-yi Hânsârî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1336 hş.). 2. Hümâ vü Hümâyûn. 732 (1332) yılında aruzun mütekārib vezninde yazılan 4407 beyitlik bu mesnevi Bombay (1289/1872) ve Tahran'da (1348 hş.) basılmıştır. 3. Meṣnevî-i Gül ü Nevrûz. Nevrûz adlı bir şehzade ile Rum kayserinin kızı Gül arasındaki aşkı anlatan hezec veznindeki 5302 beyitlik bu mesnevi 742'de (1342) kaleme alınmış olup Kirman ileri gelenlerinden Tâceddîn-i Irâkī adında birine ithaf edilmiştir. Eser Kemâl-i Aynî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1350 hş.). 4. Ravyatü'l-envâr*. Nizâmî-i Gencevî'nin Maḫzenü'l-esrâr adlı eseri örnek alınarak 743'te (1342) yazılan ve tasavvufî, dinî, ahlâkî nitelikte yirmi bölümden meydana gelen eser Kûhî-i Kirmânî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1306 hş.). 5. Kemâlnâme. 744'te (1343) yazılıp Fars Hükümdarı

Ebû İshak'a ithaf edilen, hafif bahrinin kullanıldığı bu eser tasavvufî ve ahlâkî bir mesnevi olup henüz yayımlanmamıştır (nüshaları için bk. Münzevî, IV, 3057-3058). 6. Gevhernâme. 1022 beyitlik bu mesnevi de ahlâkî ve tasavvufî konulan işler. Önsözünde, eserin Muzafferîler'den Emîr Mübârizüddin Mahmûd ve onun Nizâmülmülk soyundan gelen veziri Bahâeddin Mahmûd b. İzzeddin Yûsuf adına kaleme alındığı belirtilmiş ve bu vesile ile Nizâmülmülk'ün soy ağacı VIII. (XIV.) yüzyıla kadar getirilmiştir (nüshaları için bk. a.g.e., IV, 3091).

Hâcû-yi Kirmânî'nin, "Hamse"sini oluşturan bu beş mesnevi dışında Sâmnâme (Bombay 1319) ve Mefâtîḥu'l-ḳulûb adlı iki manzum eseri daha vardır. Bunlardan Sâmnâme Firdevsî'nin Şâhnâme'si taklit edilerek kaleme alınmıştır. Destanî nitelikteki bu eserin konusunu Sâm-ı Nerîmân adlı kahramanın aşkları oluşturur. Şâhnâme vezninde (mütekârib) kaleme alınan eser Ebü'l-Feth Mecdüddin Mahmûd'a sunulmuştur. Eserin Hâcû'ya aidiyeti şüpheli görülmüşse de üslûp ve ifade bakımından şairin diğer eserleriyle yakınlığı ve bir yerinde müellifin adının açıkça anılması bu şüpheyi ortadan kaldırmaktadır. Mefâtîḥu'l-ḳulûb ise bizzat Hâcû tarafından Emîr Mübârizüddin için kendi şiirlerinden derlenmiş bir müntehabattır (nüshaları için bk. a.g.e., IV, 3225).

B) Mensur Eserleri. 1. Risâletü'l-bâdiye. 748'de (1347) kaleme alınmış olup Hâcû'nun Kâbe'yi ziyaretine dairdir. 2. Risâle-i Sebʿu'l-mes̱ânî. Emîr Mübârizüddin adına yazılan bu eserde kılıçla kalemin münazarası anlatılır. 3. Münâẓara-i Şems ü Seḥâb (bu eserlerin nüshaları için bk. a.g.e., III, 1857-1858; VI, 3574, 3635).

## BİBLİYOGRAFYA

Dîvân-ı Eşʿâr-ı H̱âcû-yi Kirmânî (nşr. Ahmed-i Süheylî Hânsârî), Tahran 1336 hş., s. 2-85; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Browne), I, 818; Fasîh-i Ahmed-i Hâfî, Mücmel-i Faṣîḥî (nşr. Mahmûd-ı Ferruh), Meşhed 1340 hş./1361, III, 76; Devletşah, Teẕkire, s. 275-288; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, III, 386; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müʾminin (nşr. Emîn Vâiz-i

Tahrânî), Tahran 1299/1889, s. 505-506; Fahrüzzamân-i Kazvînî, Meyẖane (nşr. Ahmed Gülçîn-i Meânî), Tahran 1367 hş./1988, s. 79-83; Mîr Abdürrezzâk-ı Hâfî, Bahâristân-i Süẖan (nşr. Abdülvehhâb-i Buhârî), Madras 1908, s. 328-329; Lutf Ali Beg, Ateşkede (nşr. Sâdâd-ı Nâsırî), Tahran 1337-41 hş./1958-59, II, 297; Ebü'l-Kāsım Ensârî-yi Kâzerûnî, Süllemü's-semâvât, Tahran 1340 hş., s. 150, 505-506; Hidâyet, Riyâzü'l-ʿârifîn, s. 116-118; a.mlf., Mecmaʿu'l-fuṣahâʾ, II, 2 vd.; Saîd-i Nefîsî, Aḥvâl ü Münteẖab-ı Eşʿar-ı Ḫâcû-yi Kirmânî, Tahran 1307 hş.; a.mlf., Târîẖ-i Naẓm u Neṡr, I, 918; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, s. 336-368; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 886-915; a.mlf., Genc-i Süẖan, II, 247-262; a.mlf., Ḥamâseserâyî der Îrân, Tahran 1333 hş., s. 335-340; A. Hayyâmpûr, Ferheng-i Süẖanverân, Tahran 1340 hş., s. 197; Münzevî, Fihrist, III, 1857-1858; IV, 3057-3058, 3091, 3225; VI, 3574, 3635; Rızâzâde Şafak, Târîẖ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1352, s. 479-488; Feridon Farid, Hacû-yi Kirmânî ve Eserleri (doktora tezi, 1975), İÜ Ed. Fak. Şarkiyat Araştırma Merkezi, nr. 335; G. Browne, Ez Saʿdî tâ Câmî (trc. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1976, s. 886-915; Abdürrefîʿ-i Hakīkat, Ferheng-i Şâʿirân-ı Zebân-i Fârsî, Tahran 1368 hş., s. 194; M. Fuad Köprülü, "Hâcû-yi Kirmânî", İA, V/1, s. 36-41; Iraj Dehghan, "K͟hwad͟ju", EI² (Fr.), IV, 942-943; "Ḫâcû-yi Kirmânî", DMF, I, 918.

A. Naci Tokmak

# HACÛN

(bk. CENNETÜ’l-MUALLÂ).

# HACVÎ

(الحجوي)

Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Seâlibî el-Hacvî el-Mâlikî (ö. 1874-1956)

Faslı devlet adamı ve İslâm hukukçusu.

4 Ramazan 1291 (15 Ekim 1874) tarihinde Fas şehrinde doğdu. Cezayir'in meşhur kabilelerinden Seâlibe'ye mensuptur. Ashaptan Ca'fer b. Ebû Tâlib'e nisbetle Ca'ferî, Hz. Ali'nin kızı Zeyneb'e nisbetle Zeynebî nisbeleriyle de anılır. İlk eğitimini babasından aldı: ardından özel bir okulda öğrenime başladı (1881). Daha sonra resmî okula geçerek burada hıfzını da tamamladı. 1889 yılında lise ve yüksek öğrenim için Karaviyyîn Üniversitesi'ne kaydoldu. Devrin tanınmış hocalarından İslâmî ilimleri tahsil etti. Karaviyyîn Üniversitesi'nden mezun olunca (1898) bu üniversitede ders vermeye başladı. Bu arada ticaretle de meşgul oldu.

Fas Sultanı Abdülazîz el-Alevî'nin zamanında Miknâs'taki devlet hazinesini düzenlemekle görevlendirilen Hacvî (1899), üç yıl sonra buradaki başarısından dolayı Fas'ın Cezayir sınırında bulunan Vücde şehri divan eminliği vazifesine terfi etti. Bu sırada devlete başkaldırmış olan Ebû Hammâre'nin hücumlarından Vücde'yi korumaya çalışan Fas'ın en büyük ordusunda müfettişlik görevine getirildi (1903). Böylece ordunun malî işleri konusunda Maliye Bakanlığı'nın, savaş araç gereçleriyle mühimmat konularında da Savunma Bakanlığı'nın nâibi olarak görev yaptı. Bu arada orduda bazı düzenlemelerde bulundu. Sınır bölgesinde kralın nâibi oldu ve Fas'ın sınır güvenliğini korumak üzere ordu oluşturmakla vazifelendirildi. Bir müddet sonra ayrıca Fas'ın Cezayir büyükelçiliğine tayin edildi. Ağır görevleri sebebiyle sağlığı bozulunca 1905 yılında Fas'a döndü. Daha sonra kendisine çeşitli görevler teklif edildiyse de bunların hiçbirini kabule yanaşmadı ve kendini ilme verdi. 1912'de Millî Eğitim Bakanlığı'nda nâiblik görevini kabul ederek okullara Arapça ve Kur'an gibi dersler konulması için çaba sarfetti ve başarılı oldu. Ülkede dinî eğitimi

yaygınlaştırdı. Bu arada Karaviyyîn Üniversitesi'ndeki eğitim programının ıslahı için bir komisyon kurulmasını sağladı. Ardından bu vazifeden de ayrıldı (1914) ve Rabat'tan Fas'a döndü. Fas'ta, ayrıca Rabat ve Merakeş'te ders verdi. 1920'de Millî Eğitim Bakanlığı'ndaki görevine döndü ve fırsat buldukça ders vermeye devam etti. 1922 yılında Rabâtü'l-Feth'te toplanan bir kongrede kızların eğitimiyle ilgili olarak verdiği konferans Fas'taki muhafazakâr çevrelerin tepkisini çektiyse de kız öğrenci sayısında büyük bir artışın meydana gelmesine sebep oldu. Fas'ın Fransız mandası altında bulunduğu dönemde Millî Eğitim ve Adalet bakanlığı görevlerinin yanı sıra Yüksek Şer'î İstînaf Mahkemesi başkanlığı da yapan Hacvî Rabat'ta öldü ve Fas'ta defnedildi. Daha sonra kabri Fas hükümeti tarafından bilinmeyen bir yere nakledilmiştir.

Selef akîdesini ve amelde Mâlikî mezhebini benimsemiş olan Hacvî'nin ilmî çalışmalarda bulunabileceği dönem devletin çalkantılı zamanlarına rastlamıştır. Bununla birlikte Hacvî birçok devlet hizmeti yanında İslâmî ilimler sahasında da kendini iyi yetiştirmiş, birçok konferans vermiş ve etkili konuşmalar yapmıştır. Hayatı boyunca fıkhın tekrar canlandırılması, bu maksatla Kitap ve Sünnet gibi aslî kaynaklara dönülmesi konusu üzerinde durmuştur.

Eserleri. Bir kısmı verdiği konferanslardan ibaret elli civarında eseri bulunan Hacvî'nin en önemli eserleri şunlardır: 1. el-Fikrü's-sâmî fî târîẖi'l-fıḳhi'l-İslâmî. İslâm hukukunun geçirdiği dönemleri çocukluk, gençlik, olgunluk ve yaşlılık olmak üzere dört bölümde ele alan, bu dönemlerin her birinde yaşamış 1000'den fazla müslüman hukukçunun biyografisinin bulunduğu eserde ayrıca bazı fıkhî meseleler, fıkıh usulü, tasavvuf, eğitim, siyaset ve tarihle ilgili konulara da yer verilmiş ve çağdaş İslâm toplumunun bazı meselelerine temas edilmiştir. Müellifin İslâm hukukuyla ilgili konferansları eserin üçüncü ve dördüncü bölümlerinin büyük kısmını oluşturmaktadır. el-Fikrü's-sâmî ilk defa 1340'ta (1922) Rabat'ta yayımlanmaya başlamış, bu baskı 1345 (1927) yılında Fas ve Tunus'ta tamamlanmıştır. Eser daha sonra Abdülazîz b. Abdülfettâh el-Kārî (I-II, Medine 1396-1397/1976-1977) ve Eymen Sâlih Şa'bân (I-II, Beyrut 1416/1995) tarafından neşredilmiştir. 2. el-Muḥâḍaratü'r-Rabâṭıyye fî ıṣlâḥi taʿlîmi'l-feteyât fi'd-diyâri'l-Maġribiyye. Rabâtü'l-Feth'te 1922 yılında düzenlenen kongrede verilen konferansın metnidir. Bu konuşma daha önce

en-Nehḍa (Tunus) gazetesinde yayımlanmıştır.

Hacvî'nin kaynaklarda adı geçen diğer belli başlı çalışmaları da şunlardır: S̱elâs̱ü resâʾil fi'd-dîn, et-Teʿâḍudü'l-metîn beyne'l-ʿaḳl ve'l-ʿilm ve'd-dîn, Müstaḳbelü ticâreti'l-Maġrib, en-Niẓâm fi'l-İslâm, el-Fetḥu'l-ʿArabî li-İfrîḳıyâ eş-Şimâliyye (Tunus'ta Haldûniyye'de verdiği konferans), Muḫtaṣarü'l-ʿUrveti'l-vüsḳā, Tefsîrü'l-âyâti'l-ʿaşri'l-ûlâ min sûreti Ḳad efleḥa.

## BİBLİYOGRAFYA

Hacvî, el-Fikrü's-sâmî fî târîḫi'l-fıḳhi'l-İslâmî (nşr. Abdülazîz b. Abdülfettâh el-Kārî), Medine 1396-97/1976-77, II, 287-288, 314, 376-390, 541-575, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, I, 1-15; a.mlf., a.e. (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Beyrut 1416/1995, nâşirin mukaddimesi, I, 5-23; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 187; Abdülhâdî et-Tâzî, Câmiʿu'l-Ḳaraviyyîn, Beyrut 1972, III, 744, 819; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 447-448; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah). VI, 96.

Saffet Köse

# HACZ

(bk. HACİZ).

# HAÇ

Hıristiyanlıkta büyük önem taşıyan dinî figür.

Haç kelimesi Türkçe'ye Ermenice'den geçmiştir. Batı dillerinde haç karşılığı olarak Latince crux köküne dayanan cross (İng.), croix (Fr.) ve kreuz (Alm.) kelimeleri kullanılır. Grekçe'si stavros olup Türkçe'ye istavroz biçiminde girmiştir. Grekçe'de stavros başlangıçta Homeros'un da kullandığı şekliyle "direk, sivri uçlu kazık, sırık" anlamına gelirken daha sonra haç karşılığında kullanılmıştır (Bauer, s. 764-765). Kelimenin İbrânîce'si talah, Arapça'sı salîb, Farsça'sı "dört çivi" anlamında çehâr mîhtır. Son terkip Türkçe'ye çarmıh olarak geçmiştir ki bu bir idam şeklidir (bk. ÇARMIH).

Tarih öncesi dönemlerden bugüne kadar başta Hıristiyanlık olmak üzere pek çok din ve öğretide geniş sembolik değeri bulunan haçın değişik şekilleri olup başlıcaları şunlardır: 1. Grek haçı (crux quadrata). Bu haçın kolları birbirine eşittir (+). 2. Latin haçı (crux immassa). Bu haçın alt kısmı uzundur (†). 3. Tau haçı (crux commissa). Bu haç "T" şeklinde olup buna "St. Antony haçı" da denilmektedir. 4. St. Andrew haçı (crux decussata). Birbirine çapraz iki koldan oluşmaktadır (×). 5. Kulplu haç (crux ansata). Bu haç Latin haçı şeklindedir, fakat üst kısım ovaldir (ARP). 6. Gamalı haç (crux gammata). Grek haçı şeklinde olup kolları Grek alfabesindeki gama harfine benzemektedir (ARP). 7. Malta haçı. Dört kolu eşit ve uçları çentiklidir (ARP). 8. Lorraine haçı. Yatay iki veya üç kolu bulunan haçtır (ARP). 9. Kelt haçı. Latin haçı biçimindedir, ancak kolların kesiştiği yer daire içinde bulunmaktadır. (ARP). 10. Peter haçı. Latin haçının ters şeklidir (ARP). 11. Papalık haçı. Latin haçı biçiminde ise de üç adet yatay kolu vardır (ARP).

Haç çeşitlerinin sembolize ettiği anlamlar şöyle özetlenebilir: Kolları birbirine eşit olan haç uzayın temel yönlerine doğru bir yayılımı veya açılımı ifade eder. Bu haç, Sumerler ve Asurlular'da göğü ve onun tanrısı Anu'yu sembolize etmekteydi. Grekler arasında Apollon'un asâsı zaman zaman haç şeklinde tasvir edilirdi. Bronz dönemine ait halklar arasında

olduğu gibi Galyalılar'da da bu haça rastlanmaktadır. Ayrıca Orta Amerika, Meksika ve Peru'da rastlanan eşit kollu haç dört ana yönü göstermektedir. Çin'de ise eşit kollu haç yeryüzünü ifade eden bir kare içine çizilmektedir. Kulplu haç Mısır'da rastlanan haç şekli olup hiyeroglif yazısında ankh diye okunmakta ve "hayat" anlamına gelmektedir. Aynı zamanda "hayatın anahtarı" diye de adlandırılan bu haç motifi Eski Mısır'da tanrının, rahibin veya kralın eline tutuşturulmuş olarak tasvir edilmekte, hayatı ve yaşamayı sembolize etmektedir. "T" şeklindeki haç Grekçe'deki "T" harfine benzediği için "T (tau) haçı" olarak adlandırılır ve menşei Mısır'daki kulplu haça kadar çıkar. Gamalı haç, dört dik açı oluşturacak şekilde haç kollarına eklenen tâli hatlardan oluşmaktadır. Grekler arasında Kıbrıs, Rodos ve Atina'da, ayrıca İtalya'da rastlanmaktadır. Hindistan'da bu haç kollar sağa doğru ise swastika, sola doğru ise sauvastika adını alır. Budistler gamalı haçı Buda'nın ayak izleri üzerinde kullanırlar. Çin'e ve Japonya'ya Budizm ile birlikte girmiştir. Tang sülâlesinden İmparatoriçe Wu swastikanın güneş işareti olarak kullanılması için emir vermiştir. Hintliler'de swastika erkek prensibi ve tanrı Ganesa'yı, sauvastika ise dişi prensibi ve tanrıça Kâlî'yi temsil eder.

Haç motifi Mezopotamya'da milâttan önce 3000'lerden beri kullanılmıştır. Asurlular ve Sumerler'de dört eşit kollu haç Tanrı Anu'nun işareti, Mısır'da ise sonsuz hayatın sembolü idi. Asur Babilon kültür çevresinde hayat ağacını, Anadolu'da Hititler arasında sonsuzluğu sembolize etmek üzere kullanılıyordu. Bu haçın Bronz çağı Kafkasya'sından İrlanda'ya kadar yayıldığı bilinmektedir. Milâttan önce 4000'den beri Hindistan'da Mohenjo Daro'daki mühür ve kaplar üzerinde bol miktarda svastika motifi bulunmuştur. Bu motif Hinduizm'de her şeye hâkim olduğunu ifade etmek üzere Vişnu'nun sembolü olarak kullanılırdı. Budist gelenekte haç Buda'nın ayak izini sembolize eder. Haç Tibet'te prehistorik devirlerden beri ölümsüzlüğün sembolü olarak kullanılmış, Çin'de bolluk ve bereketin sembolü olmuştur. Grekler'de Dionysos ve Eleusis sır dinlerinin yeniden doğum ritlerinden sonra cemaate kabul edilen kişinin göğsüne bir haç konurdu: bu haç sonsuz mutluluğu, sevgiyi ve kudreti sembolize ederdi. Güney Amerika'da Peru'daki Chavin de Huanter Tapınağı'nın galerileri haç şeklinde inşa edilmiş, bu tapınağın duvarlarında, ayrıca Meksika'da Palenque'deki Maya kalıntılarında haç biçiminde şekiller bulunmuştur.

Hıristiyanlık'ta haç en önemli dinî-ikonografik şekil ve semboldür. Hıristiyan inancına göre çarmıha gerilmek suretiyle haçta can veren Hz. Îsâ, insanlığın aslî günahına kefâret olmak üzere kendini feda ettiği için haç onun kurban oluşunun sembolüdür. Bununla birlikte haçın bu sembolik yorumu Hıristiyanlığa yahudi zealotlardan geçmiş olmalıdır. Zira zealotlar arasında haç şehid oluşun sembolüydü, Îsâ, haçı kendisi ve İncil uğruna canını feda etmenin sembolü olarak değerlendirmiştir (Matta, 16/24-25; Markos, 8/34-35; Luka, 9/23-24). Bu fedakârlığın amacı insanlığın kurtuluşu olduğu için haç kurtuluşun da sembolüdür. Pavlus'a göre haç İncil'in özeti (Korintoslular'a I. Mektup, 1/17; Galatyalılar'a Mektup, 6/12), Tanrı ile insan arasında uzlaşma aracı (Koloseliler'e Mektup, 1/20) ve Îsâ ile birleşmenin mistik sembolüdür (Galatyalılar'a Mektup, 2/20; 5/24; Romalılar'a Mektup, 6/6).

Yeni Ahid içerisinde haç (stauros) kavramı sadece kullanılan materyale delâlet ederken Paul ile ortaya çıkmaya başlayan haç teolojisi kilise babaları tarafından geliştirildi. Irenaeus'a göre haç kozmik hakikatin gözle görünür halidir. Haç üzerinde idam edilmek suretiyle Îsâ kozmosu özetlemiştir. Lactantius'a göre Îsâ haç üzerinde kollarını açarak bu haliyle bütün insanları kucaklamıştır.

Tasvirî bir hıristiyan sembolü olarak haç motiflerine Roma katakomblarından itibaren rastlanır. Bu motif, İmparator I. Konstantinos tarafından bayraklar üzerine yerleştirilmiştir. Orta Bizans çağından itibaren bazı kiliseler haç biçiminde yapılmıştır. Haç üzerinde acı çeken Îsâ tasvirleri V. yüzyıldan önceye gitmez. Rönesans döneminde bu figür sanatçılar tarafından yaygın olarak kullanılmıştır. Hıristiyan geleneğine göre Îsâ'nın üzerinde gerilip idam edildiği asıl haç, İmparator I. Konstantinos'un annesi Helena tarafından 326'da Filistin'e yaptığı hac yolculuğu sırasında keşfedilmiştir. Ortaçağ'lara ait bir efsane olan "haçın bulunuşu" hikâyesine göre Îsâ'nın haçı Şît tarafından Eden bahçesinden alınmış ve nesilden nesile aktarılmış, nihayet Helena bu haçı Kudüs'te toprak içerisinde bulmuş, haçın yanında Îsâ'nın başına konulan yazılı levha ile çiviler de ele geçirilmiştir. Helena çivileri oğluna göndermiş, haç ve yazılı levha ise kutsal mekânında bırakılmıştır. 614'te Sâsânîler Kudüs'ü zaptettiklerinde, içinde haçın da bulunduğu kutsal emanetler başşehir

Ctesiphon’a taşınmıştır. Kutsal emanetlerin yeniden Kudüs’e getirilmesi için Herakleios’un 629 yılında başlattığı

sefer başarıyla sonuçlanmış ve haç yerine konmuştur. Bundan dolayı Haçlılar Herakleios’u ilk haçlı sayarlar.

Avrupalılar’a göre Haçlı seferlerinin ortaya çıkışının temel sebeplerinden biri Îsâ’nın haçını ele geçirmektir. Bu arzu seferlerde o kadar etkili olmuştur ki bu seferlere “haçlı seferleri” (expeditio crucis), XII. yüzyıldan itibaren savaşlara katılan gruplara da “haç ile işaretlenen” (crucesignati) adı verilmiştir. Bugün Batı’da Haçlılar karşılığında kullanılan “crusaders” ve “croisades” kelimeleri bu ikinci kelimeden türemiştir. Savaşlara katılan herkesin omuzuna özel bir merasimle kırmızı haç motifi dikilirdi.

Haça ait bazı parçaların Haçlı seferleriyle Batı âlemine getirildiği şeklinde yaygın bir inanç vardır. Orta ve Yeni çağlarda bu parçaların sayısı o kadar artmıştı ki Katolik kilisesi bunların mûcizevî olarak çoğaldığı doktrinini ilân etmişti. Bu haça ait olduğuna inanılan bazı parçalar günümüzde Roma’daki Santa Croce Bazilikası’nda sergilenmektedir.

Haçla ilgili olarak kilisece kabul edilmiş pek çok merasim vardır. Dinî tören sırasında yürüyüş kortejinde “crux gestatoria” denilen haçın piskoposların önü sıra taşınması yaygın bir âdettir.

Hıristiyan ikonografyasında haç Îsâ’nın hem ölümünü hem de mevcudiyetini ifade etmektedir. Kilisece kullanılan haç türlerinden “T” şeklindeki haç bir kazığa bağlanmış yılanı, yani kurbanla galebe çalınan ölümü sembolize etmektedir. Tek çaprazlı haç İncil haçıdır. Bu haçın dört kolu insan tabiatındaki bozulmuş dört unsuru, dünyanın her tarafından Mesîh’in cazibesine kapılıp gelen insanları, insan ruhunun faziletlerini ifade etmektedir. İki kollu haçta üstteki kol Pilatus’un “Nâsıralı Îsâ, yahudilerin kralı” tabelasını, alttaki ise Mesîh’in kollarını göstermektedir. Üç kollu haç kilise hiyerarşisinde bir semboldür ve papalık tacına, kardinal külâhına ve piskopos âyin başlığına tekabül etmektedir. XV. yüzyıldan itibaren sadece papa üç kollu haç taşıyabilmektedir. İki kollu haç kardinale ve başpiskoposa, tek kollu haç ise piskoposa aittir.

VI. yüzyılda Büyük Gregory, haçın Helena tarafından bulunuşunu kutlamak üzere "haçın bulunuşu" bayramını tesis etmiştir. Roma Katolik Kilisesi'nce 3 Mayıs'ta kutlanan bu bayram IX. yüzyılda Katolik takvimine eklenmişse de 1960'ta Papa XXIII. Johannes tarafından kilise takviminden çıkarılmıştır. Bir diğer önemli haç bayramı, sihirbazların (Matta, 2) Îsâ'yi ziyarete gelmelerini kutlamak amacıyla 6 Ocak'ta yapılan "haçın suya atılması" veya Epiphani'dir. Doğu kiliselerinde aynı tarihte Mesîh'in vaftizi de kutlanmaktadır. Bu bayramın 325'ten beri kutlandığı bilinmektedir. Doğu kiliseleri için haçla ilgili bir başka önemli bayram Eylülün 14'ünde kutlanan "kutsal haç günü"dür. 335'ten itibaren kutlanmaya başlandığı anlaşılan bu bayram VII. yüzyılda Batı'ya geçmiştir.

Bayramların dışında Kudüs'te hac vaktinde Îsâ'nın çarmıha gerildiğine inanılan mekânlar dolaşılır. Ayrıca çeşitli kiliselerde haç parçalarına ait olduğu kabul edilen kutsal emanetleri ziyaret etme geleneği de oldukça yaygındır.

Duadan sonra haç çıkarma âdetinin ilk defa ne zaman başladığı kesin olarak bilinmemektedir. Haç çıkarma işlemi özellikle günahlara tövbe ritinden sonra yerine getirilir. Katolikler haç çıkarırken ellerini önce alın kısmına, ardından göğüs ve daha sonra da sol ve sağ omuzlar hizasına koyarken Ortodokslar önce alın kısmına, sonra sırayla sağ ve sol omuz üzerine getirirler. Protestanlar haç çıkarmaz; Lutherci Protestanlar ise yalnızca toplu kutlamalarda haç çıkarır.

Kur'ân-ı Kerîm'de salîb kelimesi geçmemekle birlikte "asmak, çarmıha germek suretiyle idam etmek" anlamındaki salb kökünden türemiş değişik sigalar yer almaktadır (bk. en-Nisâ 4/157; ; el-Mâide 5/33; Yûsuf 12/41; el-A'râf 7/124; Tâhâ 20/71; eş-Şuarâ 26/49). Kur'an'ın bildirdiğine göre yahudiler Hz. Îsâ'yı ne öldürmüşler ne de asmışlardır (en-Nisâ 4/157). Salîb kelimesi hadislerde kıyamet tasvirlerinde geçmektedir. Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayetine göre kıyamet günü, "Herkes taptığının peşine düşsün" denilecek, salîb ehli de salîblerinin ardınca cehenneme gidecektir (Buhârî, "Tevḥîd", 24).

Hıristiyanların haça aşırı saygı göstermeleri, ibadetlerini bir haç önünde yapmaları, müslümanlar nazarında haçın hıristiyanlarca put telakki edildiği

kanaatine yol açmış ve onların haça taptıkları düşünülmüştür.

## BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Tevḥîd”, 24; R. Guenon, Lesymbolisme de la croix, Paris 1931; G. Jobes, Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols, NewYork 1962, I, 385-388; J. R-Smith, What were the Crusades?, London 1977; W. Bauer, A Greek-English Lexicon of the New Testament, London 1979; J. Chevalier - A. Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, Paris 1988, s. 318-326; S. Runciman, The First Crusade, New York 1992; H. Biedermann, Dictionary of Symbolism, New York 1992, s. 81-83; M. Eliade, Patterns in Comparative Religion, London 1993; A. J. Wensinck, “Salîb”, İA, X, 126-127; a.mlf. - (D. Thomas), “Ṣalīb”, EI$^2$ (Fr), VIII, 1014; J. Ries, “Cross”, ER, IV, 155-166; K. Mysliwiec, “Egyptian Iconography”, a.e., VII, 31-36; L. Kramrisch, “Hindu Iconography”, a.e., VII, 40-44; J. W. Cook, “Christian Iconography”, a.e., VII, 57-64; N. Spence, “Cross”, ERE, IV, 324-330; E. Cavalcanti v.dğr., “Croce”, Enciclopedia dell’Arte Medievale, V (1994), 529-558.

Mahmut H. Şakiroğlu

# HAÇ

Hıristiyanlıkta büyük önem taşıyan dinî figür.

İlk devir İslâmî reddiye (polemik) literatüründe haça gösterdikleri saygı sebebiyle hıristiyanlar eleştirilmekle birlikte bu eleştirilerin ağırlık noktasını Hıristiyanlığın teslîs ilkesiyle Hz. Îsâ'nın ulûhiyyeti meselesi teşkil eder. Haçla yahut Hz. Îsâ'nın ölümüyle ilgili konular ise ikinci derecede ele alınmıştır. Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilmesi konusundaki doktriner inanç hıristiyan ilâhiyatında çok önemli bir yere sahiptir. Buna karşılık Kur'ân-ı Kerîm'de hıristiyanların bilgisinin bir zan ve tahminden ibaret olduğu, çarmıha gerilerek öldürülen kişinin Hz. Îsâ olmadığı, fakat onlara öyle gösterildiği ifade edilmiş (en-Nisâ 4/157), İslâmî literatürdeki açıklama ve reddiyeler de bu paralelde gelişmiştir. Hıristiyanların, Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilme olayının bir alâmeti ve hâtırası olarak görüp kutsal saydıkları haça karşı müslümanların tepkisi, dinî bir sembole tepkiden ziyade bu yanlış bilgi ve inancın

eleştirisi anlamını taşır. Öte yandan haça saygı gösterilmesi İslâm toplumunda bir putperestlik davranışı gibi algılanmış ve bu sebeple haçın sembolize ettiği inancı kabul anlamına gelecek davranışlardan müslümanları uzak tutma konusunda büyük hassasiyet gösterilmiştir. Hz. Peygamber'in, "Bir topluma benzeyen kimse onlardan sayılır" (Müsned, II, 50; Ebû Dâvûd, "Libâs", 4) meâlindeki hadisine dayanılarak gayri müslimlerin inançlarının ifadesi olan kıyafet ve sembollerin kullanılması müslümanlara yasaklanmıştır. Bundan dolayı haç takılması haram kabul edilmiş, elbise, para, yüzük vb. şeylerde haç resminin yer alması en azından mekruh sayılmıştır (İbn Kudâme, I, 628). Ayrıca haçla ve üzerinde haç resmi bulunan maddelerle ilgili üretim, dağıtım, satım vb. işlemler içki, domuz eti gibi İslâm'a göre haram olan eşya ya da mal bağlamında değerlendirilmiştir (Mv.F, XII, 88-89, 91).

Hz. Peygamber zamanında hıristiyanlarla olan ilişkilerde geniş bir müsamahanın varlığı müşahede edilmektedir. Hâlid b. Velîd tarafından Resûl-i Ekrem'in huzuruna esir olarak getirilen Dûmetülcendel hâkimi

Ükeydir b. Abdülmelik'in boynunda bir haç vardı (Vâkıdî, III, 1030). Yine Hz. Peygamber zamanında gayri müslimlerle yapılan anlaşmalarda hıristiyanların İslâm toplumunda haçlarını açıkça taşımaları hususunda herhangi bir sınırlama yer almadığı gibi, Necran hıristiyanlarıyla yapılan anlaşmada da hıristiyanların haçları ve tasvirleri koruma altına alınmıştır.

Hz. Ebû Bekir döneminden başlamak üzere hıristiyan toplulukları ile yapılan anlaşmalarda onların bayram günlerinde haç çıkarabilecekleri hükmü yer alır. Hz. Ömer tarafından Kudüs halkına verilen emanda hıristiyanlara haçlarının korunacağı bildirilmiştir. Onun zamanında gerçekleştirilen fetihlerin ardından müslümanlarla hıristiyanların yoğun olarak birlikte yaşadıkları merkezlerde, özellikle bayram vb. kutlamalar sırasında hıristiyanların haç dolaştırmalarına sınırlamalar getirildiği bilinmektedir. Daha sonra da zaman zaman görülen ve dinî olmaktan çok içtimaî, siyasî ve idarî birtakım sebeplere dayanan bu tür düzenlemeler genellikle büyük merkezlerde uygulanmıştır. Öte yandan hıristiyanların kendi mâbedlerinde haç bulundurmalarına ve müstakil olarak yaşadıkları yerleşim merkezlerinde haç taşımalarına izin verilmiştir. Hatta Fatımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh zamanında olduğu gibi bazı dönemlerde diğer dinî gruplardan ve özellikle müslümanlardan ayırt edilmeleri için geleneksel kıyafetlerini korumaları yanında boyunlarında haç taşımaları da istenmiştir.

Klasik dönem İslâm toplumlarında gayri müslimlerden, dinî kimliklerini gösteren geleneksel kıyafetlerini koruyarak müslümanlara benzememelerinin istenmesi ve onlarla bir arada yaşarken uymaları gerekli görülen birtakım hususlar, sadece müslüman toplumlarında değil Ortaçağ toplum anlayışında hâkim olan içtimaî telakkilerden ve pratik faydalardan kaynaklanmıştır. Günümüzde inanç, ibadet ve âyinler yanında çeşitli din mensuplarının kullandıkları kıyafet ve semboller, temel insan haklarının sağladığı din ve vicdan hürriyeti çerçevesinde ele alınmakla birlikte, bu hürriyetin kullanımı sırasında her ülkede kamu düzeni ve genel ahlâkla bağlantılı olarak çeşitli kısıtlamalara gidilebilmektedir (ayrıca bk. GAYRİ MÜSLİM).

## BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 50; VI, 140; Buhârî, “Tevḥîd”, 23, “Meẓâlim”, 31, “Büyûʿ”, 102, “Enbiyâʾ”, 49; Müslim, “Îmân”, 242, 243; İbn Mâce, “Fiten”, 33; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 4, “Melâḥim”, 14; Tirmizî, “Fiten”, 54; Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, Kahire 1977, s. 137 vd.; Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 1030; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvan), s. 75, 76; İbn Kudâme, el-Muġnî, I, 628; Kurtûbî, el-İʿlâm (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1980, IV, 410, 431, 415, 416; İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmu ehli’ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1983, II, 719; İbn Müflih el-Makdisî, el-Âdâbü’ş-şerʿiyye ve’l-mineḥu’l-merʿiyye, Kahire 1987, III, 504; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, II, 113, 118; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 648; VI, 391-392; A. S. Tritton, The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects, London 1930, s. 5, 6 vd., 115-116, 118, 120, 124-125; Elmalılı, Hak Dini, III, 1665; L. W. Barnard, The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy, Leiden 1974, s. 14 vd.; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 129-130, 139, 146, 173; Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Konya 1989, s. 16, 168; S. H. Griffith, “Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore Abü Qurrah on Discerning the True Religion”, Christian Arabic Apologetics During The Abbasid Period: 750-1258 (ed. Samir Khalil Samir - Jorgen S. Nielsen), Leiden 1994, s. 4; M. N. Swanson, “The Cross of Christ in the Earliest Arabic Melkite Apologies”, a.e., s. 117-118; Levent Öztürk, İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi, İstanbul 1995, s. 125, 129 vd.; Habîb Zeyyât, “Simâtü’n-Naṣârâ ve’l-Yehûd fi’l-İslâm: eṣ-ṣalîb ve’z-zünnâr ve’l-imâme ve’l-ġıyâr”, el-Meşrıḳ, XLIII, Beyrut 1949, s. 195; S. H. Nasr, “The Islamic View of Christianity”, Christianity Through Non-Christian Eyes (ed. Paul J. Griffiths), New York 1992, s. 128; A. J. Wensinck - [D. Thomas), “al-Ṣalīb”, EI² (İng.), VIII, 980; “Taṣlîb”, Mv.F, XII, 88-89, 91; M. Akif Aydın, “Din (Gayri Müslimler)”, DİA, IX, 326, 327.

Mustafa Yayla

# HAÇLILAR

XI. yüzyılın sonlarında Avrupa dünyasının “Kudüs’ü kurtarma” sloganı ile, Türkler’i Anadolu’dan atmak ve bütün Ortadoğu’yu ele geçirmek için başlattığı siyasî amaçlı askerî harekâta katılanlara verilen ad.

Dönemin müslüman tarihçilerinin “Franklar” kelimesiyle ifade ettiği Haçlılar tabiri, Doğu’da ilk defa Osmanlılar tarafından Fransızca “Croisades” kelimesinin karşılığı olarak “Ehl-i Salîb”, Araplar tarafından da “Salîbiyyûn” şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. Bu seferlere katılanlara giysilerinin üstünde haç işareti taşıdıkları için bu ad verilmiştir. 1096 yılında başlayan Haçlı seferleri, 1291’de Latin hıristiyanların Doğu’da son merkezi olan Akkâ’dan çıkarılmasına kadar süren yaklaşık iki yüzyıllık bir dönemi kapsar. Bu dönem içinde dokuz büyük sefer yapılmış, bu seferler arasında bazı küçük girişimler de olmuştur. Daha sonra Türk-İslâm dünyasına karşı yapılan bütün savaşlar da Haçlı seferleri olarak değerlendirilmiştir.

Haçlı Seferleri Düşüncesinin Doğuşu. Hareketin meydana çıkış sebebi. Haçlı seferleri tarihi üzerinde çalışan ilim adamlarını meşgul eden en önemli konudur. Bu hareketi doğuran sebeplerin çeşitliliği üzerinde durulmasına rağmen Batı dünyası Haçlı seferlerinin asıl etkeninin dinî unsurlar olduğu kanaatindedir. Halbuki Ortaçağ Avrupa toplumunu bu seferlere zorlayan unsurlar aslında siyasî, sosyal ve ekonomik sebeplerdir. Batılılar’ca ileri sürülen dinî motif ise sadece itici bir güçtür. Çünkü Haçlı seferi düşüncesinin ortaya atıldığı sırada Avrupa’da yıllardan beri süregelen açlık, yoksulluk ve toprak azlığı gibi sıkıntıların doğurduğu kargaşanın yanında ücretli askerlik anlayışı ve kolonizatör bir taşma hareketi de başlamış bulunuyordu. Avrupa toplumu üzerinde en büyük etkiye sahip bulunan kilise hem düzenin bozukluğuna çare arıyor, hem de gittikçe artan gücünü Doğu’ya hâkim olmak için kullanmak istiyordu. Bu hareketin başlamasına öncülük eden kilisenin, Doğu’ya yapılacak bir seferin sağlayacağı faydaları topluma yayarken dinî motifi ön plana çıkarması normaldi. Haçlı seferine katılanlara günahlarının affını ve uhrevî mükâfat

vaad eden kilise siyasî amacını gerçekleştirmek için dinî motiften faydalanmıştır. “Kutsal toprakları kurtarma”

sloganı, Haçlı seferlerinin hedefini açıklamaktan ziyade kamufle etmek maksadıyla kullanılmıştır. Zira bu seferlerin hedefi olarak gösterilen Kudüs, Hz. Ömer tarafından fethedildiği 638 yılından beri müslüman hakimiyetindeydi. Batı hıristiyanları bu duruma en küçük bir reaksiyon göstermemiş, Bizans ise durumu kabullenmişti. Ancak XI. yüzyılın sonuna doğru Batı toplumunda meydana gelen uygun ortam sayesinde Avrupa harekete geçme fırsatını yakaladığına, yüzyıllardan beri bütün Akdeniz çevresine hâkim bulunan müslümanların gücünü kırabileceğine ve özellikle yarım asırdan beri Anadolu’ya yerleşmekte olan Türkler’i söküp atarak bu topraklara sahip olabileceğine inanıyordu. Gerçekten de 1096 yılında başlayan Birinci Haçlı Seferi’nin orduları daha Kudüs’e ulaşmadan ve ulaşacağı da henüz belli değilken Avrupalılar’ın önce Urfa’da, ardından Antakya’da Haçlı devletleri kurmaları onların bu maksatlarını açıkça ortaya koymuştur.

XI. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa için bu hedefi gerçekleştirecek bir fırsat ortaya çıktı. 1074 yılında Bizans İmparatoru VII. Mikhail (1071-1078), o zamana kadar Hıristiyanlığın doğu sınırını koruma görevini üstlenmiş olan imparatorluğun askerî bakımdan düştüğü zaafı gidermek üzere papalık aracılığıyla Avrupa’dan Türkler’e karşı ücretli asker yardımı istemekteydi. Esasen papalık da bir süreden beri Bizans’ın Anadolu’daki Türk ilerleyişini durduramamasından endişe duyuyordu. Bu sebeple Papa VII. Gregorius imparatorun askerî yardım çağrısını olumlu karşıladı, ancak yardım gerçekleştirilemedi. Bununla beraber on beş yıl sonra papalık tahtına çıkan II. Urbanus ile Bizans İmparatoru I. Aleksios Komnenos (1081-1118) arasında aynı konu yeniden ele alındı. Bu sırada Anadolu’da, I. Süleyman Şah’ın 1086 yılında ölümünden sonra Türk beyleri arasındaki anlaşmazlıklar yüzünden hâkimiyet bölünmüştü. Melikşah’ın vefatının (1092) ardından da Büyük Selçuklu Devleti içindeki otorite boşluğu ve iktidarı ele geçirmek için hânedan mensupları arasında başlayan mücadeleler Türk dünyasını zor duruma sokmuştu. Bu sebeple Bizans imparatoru, güçlü ordularla yapılacak birkaç seferin Anadolu’daki Türk kudretini tamamen kıracağını düşünüyordu.

İmparatorun yardım isteğini kabul eden Urbanus bu isteği farklı bir açıdan değerlendirdi. Ona göre ücretli asker toplamak yerine Batı'nın şövalyelerini, topraksız köylülerini, açlık ve sefalet içinde yaşayan halkını, para ve toprak sahibi olacakları vaadiyle zengin Doğu'ya askerî sefer düzenlemeye teşvik etmek Avrupa için çok daha faydalı bir girişim olurdu. Ancak geniş kitleleri bu hususta etkilemek için sadece maddî menfaat vaadi yeterli değildi. Zira Batı dünyası, Bizans'ın elde edeceği başarılardan ziyade maddî bakımdan kendi çıkarlarına uygun düşecek, mânevî bakımdan da dinî hislerini tatmin edecek bir çağrının uyandıracağı cazibe ile Doğu'ya yönlendirilebilirdi. Dolayısıyla bu ülkelere düzenlenecek sefer Îsâ aşkı, din uğruna fedakârlık ve din kardeşlerine sevgi teması üzerine oturtulmalıydı.

Haçlı Seferi İçin Çağrı. Papa II. Urbanus, Clermont Konsili sırasında din adamlarından ve halktan oluşan büyük bir kalabalığa hitap ederek onları Haçlı seferine katılmaya çağırdı (27 Kasım 1095). Batı hıristiyanlarına, Doğu'daki din kardeşlerini Türkler'in baskı ve zulmünden kurtaracak bir savaşa katılmanın dinî açıdan çok şerefli bir görev olduğunu söyleyen Urbanus, Türkler'in hâkimiyeti altında yaşamanın ne kadar feci olduğunu, onların İstanbul için nasıl bir tehlike teşkil ettiğini ve Doğu hiristiyanlarının Batılı kardeşlerinden yardım beklediğini anlattı. Ona göre İspanya'da müslüman Araplar'a karşı sürdürülen savaşla Doğu'da Türkler'e karşı yapılacak mücadele aynı derecede kutsaldı. Urbanus bu konudaki düşüncesini, "Hıristiyanları bir yerde müslümanlardan kurtarıp başka bir yerde onların zulüm ve baskısı altında bırakmak fazilet değildir" sözleriyle ifade etmiştir. Halbuki müslümanların İslâm ülkelerinde yaşayan hıristiyanlara karşı hoşgörülü davrandığı Batı dünyasında biliniyordu. Durum, Selçuklular'ın bölgeye hâkim olması ile hıristiyanlar aleyhine bozulmamış ve Kudüs'ün VII. yüzyılda müslümanlar tarafından fethinden sonra buraya yapılan hac ziyaretleri artarak devam etmiştir. Papanın bu sözleri Türkler'e karşı savaş açmak için bulunmuş bahaneden ibaretti.

Urbanus, Haçlı seferi için çağrı yaparken aynı zamanda büyük bir hac yolculuğu olacağını belirttiği bu sefere katılacakların günahlarının affedileceğini, hacıların şahısları ve malları için kilisenin daha önce hacca gidenlere vermiş olduğu koruma güvencesini tekrarlıyordu. Sefere katılmayı sadece silâh taşıyan şövalyelerle kısıtlamaya çalışan Urbanus keşişlerin gitmesini özellikle yasaklıyor, ihtiyarlar ve hastalarla kadınların

da sefere çıkmasının uygun olmadığını söylüyordu. Halbuki hac günahlardan arınmak için yapılan bir ibadetti. Sağlıklı insanlara hac yasaklanamazdı. Hatta hastalar bile şifa bulmak için hac yolculuğuna katılabilirdi. Urbanus, Haçlı hareketini büyük bir hac seferi olarak takdim ederken gerçeği dile getirmiyordu.

Haçlı seferi çağrısının geniş kitleler üzerinde böylesine etkili olmasının sebebini anlayabilmek için yüzyıl geriye gidip X. yüzyıl sonlarındaki Avrupa'nın durumuna göz atmak gerekir. O devirde Karolenjiyen Devleti'nin merkezî gücü parçalanmış, gerçek otorite kralın kontrolünden çıkarak her eyalette ileri gelen bir kişinin eline geçmişti. Ayrıca savaş için geliştirilmiş bir toplumun artık fonksiyonu kalmadığından bu saldırganlık içe dönmüş ve birçok eyalet daha da küçük parçalara bölünmüştü. Şövalyeler çevrede terör estirmekteydiler. Eyalet hükümetlerinin kontrol altına alamadığı bu şiddet tek otorite haline gelmiş, XI. yüzyılın ilk yarısında daha da artmıştı. Kilisenin bu şiddete karşı tepkisi önce barışçı olmuş ve "Tanrı barışı" çağrısı ile şiddet hareketlerini önlemeye çalışmıştı. Fakat bu çaba savaşçılara ve şövalyelere pek tesir etmemişti. Aynı dönemde Cluny merkezinin başlattığı reform hareketi de gelişiyordu. Reformcular, özellikle de Cluny fikirleriyle bağlantılı olan Papa II. Urbanus, laik (kilise dışı) dünya ile köprü kurup bu fikirleri herkese aşılamaya çalışıyordu. Reform hareketinin toplumda canlandırdığı Kudüs sevgisi yavaş yavaş bir tutkuya dönüşmekteydi. Bu tutkuyu eyleme geçirmek pekâlâ mümkün olabilirdi. Vâizler, inançlı kişilerin İncil'e bağlılıklarını ele alarak toplumu bölen saldırganlığın başka bir yöne kanalize edilebileceğini ve insanların enerjilerinin kilise uğruna harcanabileceğini söylüyorlar, halkın anlayabileceği şekilde hıristiyan mesajını vermek için İncil'den aldıkları kahramanlık ve savaş hikâyeleri sayesinde dinî duyguları harekete geçirmeye çalışıyorlardı. Bu gayretler sonucunda şiddet XI. yüzyılın ikinci yarısında belli bir oranda azalmıştı. Asiller ve şövalyeler arasında ise daha güçlü bir inanç göze çarpıyordu.

Bir başka sebep de Haçlı seferi çağrısının şövalyelerin hayat felsefesine uygun düşmesiydi. Zaman öç alma zamanıydı. Hemen her ülkede olduğu gibi Batı Avrupa'da da toplum birbirine sıkıca bağlanmış büyük ailelerden oluşuyordu. Aile fertleri akrabalarının menfaatlerini korumaya mecburdu. Feodal gruplar ve vassâller

de aynı yönde hareket ediyorlardı. Böylece hem aile içi hem de feodal münasebetler kişinin üzerine kan davası sorumluluğunu yüklemekteydi. Nitekim ilk Haçlı çağrısı aile fikri ön plana çıkarılarak yapılmıştı. Papa II. Urbanus, “Babalara, oğullara, yeğenlere hitap ediyorum. Eğer birisi sizin akrabanızdan birini öldürse kendi kanınızdan olanın intikamını almaz mıydınız? Öyleyse efendimizin (Îsâ) ve din kardeşlerinizin intikamını öncelikle almalısınız” diyordu. Böylece öç alma yeni bir anlam kazanmakta ve insanlar baskı altındaki din kardeşlerinin intikamını almaya teşvik edilmekteydi.

Çağrı temasında işlenen öç alma fikri, etkisini daha Haçlı seferlerinin açılışında Avrupalı Mûsevîler’e karşı bir soykırım hareketiyle kendini gösterdi. Önce Fransa’da başlayan ve hemen Avrupa’ya yayılan yahudi düşmanlığı cereyanı, Haçlılar’ın Şark’a doğru yola çıkmasından önce Mûsevîler’in öldürülmesi, işkenceye uğratılması ve mallarının tahrip edilmesiyle gelişti. Zamanın hıristiyan yazarları bu katliamların mal ve para temin etmek hırsıyla yapıldığını, Haçlılar’ın çıkacakları yolculuk sebebiyle yalnız parayı düşündüklerini yazmışlardır. Fakat devrin İbrânî kayıtları Haçlılar kadar, hatta onlardan çok piskoposları, din adamlarını ve yerli halkı da suçlamaktadırlar. Her yerde yok edilmeye çalışılan Mûsevîler Hıristiyanlığı kabule zorlanıyor, kabul etmeyenler ise öldürülüyordu. Pek çok belgenin gösterdiği gibi hıristiyanlara hâkim olan duygu intikam hırsıydı ve müslümanlarla Mûsevîler arasında ayırım yapılmıyordu. Onlar Îsâ’nın intikamını Türkler’den almak için savaşacaklarına göre Îsâ’ya çok daha ağır darbe vuran ve onu çarmıha geren Mûsevîler’den de intikam almalıydılar. 0 sıralarda Avrupa’da yaygın olan efsaneye göre Îsâ çarmıhtan hıristiyanlara seslenerek kendisini çarmıha geren Mûsevîler’den intikam almalarını istemişti.

Haçlı seferi çağrısı, siyasî hedef geri plana itilerek geniş kitleleri galeyana getirecek motiflerle işlenip “kâfir” dedikleri müslüman Türkler’den intikam, buna mukabil Îsâ’ya ve din kardeşlerine gösterilecek sevgi olarak anlatılınca katılım beklenenden çok fazla oldu. Gerçekten de bu heyecan bütün Batı toplumunu harekete geçirdi. Ancak çağrının başarıya ulaşmasında etkili olan asıl sebep sosyal ve ekonomik durumdu. O sırada Avrupa’nın nüfusu hızla arttığı gibi devir de kolonileşme devriydi. Haçlı seferi için vaazların verildiği dönem, kuraklık yüzünden tarımda büyük bir

çöküntünün yaşandığı zamana rastlar. 1094 yılındaki sel felâketini ve salgın hastalıkları ertesi yıl kuraklık ve açlık takip etmişti. İncil'de yazılı "sokaklarında süt ve bal akan" Doğu topraklarına yerleşme efsanesi topraksız köylüleri cezbeden bir hayaldi. Papa Urbanus, Clermont Konsili'nde ülkenin sakinlerini doyurmaktan âciz olduğunu, bu yüzden halkın mülkü tahrip edip sürekli olarak birbiriyle savaştığını söylemişti. İçinde bulundukları sefaletten kurtulmak için Doğu'ya yapılacak sefere katılan Haçlılar, oradaki din kardeşlerine yardım amacıyla yola çıkmadıklarını davranışlarıyla hemen belli ettiler. Batılılar'ın amacı, kendi mezheplerine aykırı inançta olduklarından aslında nefret ettikleri Doğu hıristiyanlarına yardım etmekten çok kendi hâkimiyetlerini sağlamaktı. Daha kendi ülkelerinde iken Mûsevîler'e karşı giriştikleri katliamlardan sonra Haçlılar'ın Macar topraklarında başlayan çapulculukları Bizans arazisinde yağma, tahrip, hıristiyan halkın malına el uzatıp canına kıyma, görülmemiş derecede vahşet ve işkencelere kadar vardı. Sonraki yıllarda da Haçlılar'ın davranışı, bunların başından beri nasıl bir düşünce içinde olduklarını açıkça ortaya koymuştur. Bu durumu görmezlikten gelen bazı Batılı tarihçilerin Haçlı seferleri için yapılan çağrının hedefinden sapmış olduğunu söylemeleri doğru değildir. Başlangıcından itibaren Avrupa'nın düşüncesi ve hedefi Anadolu ve Ortadoğu'yu ele geçirerek burada kendi hâkimiyetlerini kurmaktı.

Pierre l'Ermite'in Haçlı Seferi. Papa II. Urbanus'un 27 Kasım 1095'te yaptığı çağrı ile Haçlı hareketi fiilen başlamış oldu. Sefere katılmaya karar verenlerin Haçlı yemini etmeleri ve üzerlerinde haç işareti taşımaları öngörüldü. Sadece şövalyeler değil her sınıftan insan bu sefere büyük ilgi gösterdi. Yapılan çağrıdan hemen sonra Batı'da ve Doğu'da hazırlıklar başladı. Avrupa'dan küçük bir destek bekleyen İmparator I. Aleksios Komnenos, Batı'nın kendisine ücretli asker yerine değişik milletlere mensup sayısız insanın katılmasıyla oluşan büyük ordular göndermeye hazırlandığını öğrenince endişeye kapıldı. Haçlılar adı altında oluşan böyle muazzam orduların sefere çıkması daha önce yaşanmamış bir olaydı. İmparatorun kızı Prenses Anna Komnene'nin yazdığı gibi, "Batı dünyasının bütün barbar kavimlerinin harekete geçtiği" haberiyle sadece babasının değil bütün Bizans halkının içini korku kaplamıştı. İmparator, Batılılar'ın hiçbir antlaşmaya uymayan para düşkünü ve güvenilmez kişiler olduğunu biliyordu. Yardım maksadıyla da gelseler bu kadar büyük orduların

imparatorluk topraklarından geçişi çeşitli sorunlar meydana getirecekti. Bu sebeple imparator, Haçlı ordularının yürüyüşleri sırasında ihtiyaçlarının sağlanması ve yol boyunca kontrol altında tutularak yerli halka zarar vermemeleri için gerekli önlemleri aldı. Öte yandan Haçlı yemini eden kişiler para sağlamak için mallarını satıyor veya ipotek ediyorlardı. Bu hazırlıklar yapılırken başı boş her çeşit insandan oluşan silâhlı kitleler, yola çıkış tarihi olarak belirtilen 15 Ağustos 1096 gününü beklemeden yollara döküldüler. Çoğunluğunu Kuzey Almanya'dan gelenlerin oluşturduğu bu disiplinsiz gruplar, özellikle Rhein nehri bölgesinde Mûsevîler'i öldürüp birtakım facialara sebep olduktan sonra yola çıktılarsa da Bizans sınırına ulaşamadan dağıldılar.

Bu arada Haçlı çağrısını her tarafta duyurmak üzere faaliyete geçen vâizler arasında Amiensli keşiş Pierre l'Ermite'in ateşli konuşmaları halk üzerinde büyük tesir uyandırdı. Etrafında çoğunluğu Fransızlar'dan oluşan 20.000 kişilik bir ordu toplandı. Pierre l'Ermite'in idaresindeki bu ilk ordu 1096 Mayısında yürüyüşe geçti. Macaristan ve Bizans topraklarında birçok yağma ve tahripte bulunan ve güçlükle disiplin altına alınan ordu 1 Ağustos 1096'da İstanbul'a ulaştı. Görünüşleri ve davranışları ile başşehir halkını dehşete düşüren Haçlılar'a şehir surlarının dışında dağınık şekilde kamp kurma izni verildi. Pierre l'Ermite saraya davet edilerek kendisine para ve hediyeler sunuldu. Fakat İmparator Aleksios, Pierre'in kumandanlık vasıflarına sahip bir kişi olmadığını anladı. Surların dışındaki çapulcu kalabalık da Türkler'e karşı savaşacak yetenekte bir ordu değildi. Bu sebeple arkadan kontların idaresinde gelmekte olan asıl ordular şehre ulaşıncaya kadar bunları İstanbul civarında alıkoymaya karar verdi. Fakat Haçlı kitlesini disiplin altında tutmak imkânsızdı; bunlar durmadan hırsızlık yapıyor, her tarafı yağmalıyordu. Bu yüzden imparator Haçlılar'ı 6 Ağustos'ta Anadolu yakasına geçirerek İzmit körfezinde Yalova yakınındaki Kibotos karargâhına yerleştirdi ve arkalarından gelmekte olan Haçlı ordularını burada beklemelerini tavsiye etti. Ancak imparatorun tavsiyesine aldırmayan Haçlılar etrafı yağmalamaya, müslüman hıristiyan demeden önlerine çıkan herkesi öldürmeye

giriştiler. Savunmasız insanlara karşı elde ettikleri bu başarı cüretlerini arttırdı. Haçlılar daha sonra Anadolu Selçuklu Devleti'nin topraklarına girmeye başladılar. Hatta bir Fransız grubu, Selçuklu başşehri İznik'in

yakınlarına kadar sokulup buradaki köyleri yağmaladı. Bunlar ellerine geçirdikleri malları ve hayvanları karargâhta sattılar. Fransızlar'ın bu akını Almanlar'ın kıskançlığını uyandırdı. Bu defa aralarında papaz ve piskoposların da bulunduğu 6000 kişilik bir Alman-İtalyan birliği, yol boyunca her şeyi yağmalayıp sonunda İznik civarında Kserigordon Kalesi'ni ele geçirdi. Kale yiyecek maddeleriyle dolu olduğu için burayı etrafa yapacakları akınlarda bir üs olarak kullanmaya karar verdiler. Durumu öğrenen Sultan I. Kılıcarslan kaleyi geri almak üzere bir birlik gönderdi. Kalenin suyu surların dışındaki bir kuyu ile vadideki bir kaynaktan sağlanıyordu. Türk birliği 29 Eylül'de Kserigordon önüne geldi ve Haçlılar'ın pusu kurarak yaptıkları hücumu geri püskürttükten sonra kuyu ve kaynağı ele geçirdi. Surların arkasına çekilen Haçlılar şiddetli susuzluktan sonra 6 Ekim'de teslim oldular.

Öte yandan Kibotos karargâhına Almanlar'ın Kserigordon Kalesi'ni ele geçirdikleri haberi ulaşmıştı. Ayrıca Türk casuslarının Haçlı karargâhında Almanlar'ın İznik'i zaptettikleri ve ele geçirdikleri ganimeti aralarında paylaştıkları söylentisini yaymaları karargâhta büyük sevinç ve heyecan uyandırdı. Haçlılar İznik üzerine yürümeye karar verdiler. Ancak bu sırada Alman Haçlıları'nın başına gelenler hakkında karargâha doğru bilgi ulaştı ve Türkler'in Kibotos üzerine yürüyüşe geçtikleri de öğrenildi. Haçlılar ne yapacaklarını şaşırdılar. Pierre l'Ermite İstanbul'da olduğu için karargâhtaki kumandanlardan bir kısmı onun dönüşüne kadar herhangi bir girişimde bulunmak istemiyordu. Fakat Kserigordon'un intikamını almak isteyenler çoğunluktaydı. Sonunda Türkler'in üzerine yürümeye karar verdiler. 21 Ekim sabahı 20.000'den fazla Haçlı askeri Kibotos'tan hareket etti. Türkler de 17 Ekim'de İznik'ten çıkarak Kibotostan İznik'e giden yol üzerindeki Drakon köyü yanında Haçlılar'ın gelmesini beklemeye başladılar. Haçlı ordusu ormanlarla kaplı Drakon vadisine gelince Türkler'in tuzağına düştü. Türk okçuları önce atları hedef aldılar. Birbirine giren atlar binicilerini sırtlarından atarken Türkler atları ürküterek bunları geriden gelen yayaların üstüne sürdüler. Paniğe kapılan Haçlılar karargâha doğru kaçmaya başladılar, fakat kendilerini takip eden Türkler'in elinden kurtulamadılar. Hayatta kalan pek az Haçlı imparatorun yolladığı gemilerle İstanbul'a geri getirildi.

Birinci Haçlı Seferi. Pierre l'Ermite'in ordusundan sonra Haçlı seferi için

asillerin kumandasında yola çıkan büyük ordular, 1096 sonbaharından itibaren birbiri ardınca İstanbul'a gelmeye başladılar. Fransa kralının kardeşi Dük Hugves de Vermandois, Aşağı Lorraine Dükü Godefroi de Bouillon, Güney İtalya'dan Robert Guiscard'ın oğlu olan Norman reisi Bohemund, Toulouse Kontu Raimond de Saint Gilles, İngiltere kralının kardeşi Robert de la Normandie, Flandra Kontu Robert ve Champagne Kontu Etienne de Blois gibi Avrupa'nın birçok ünlü asilzadesi ve şövalyesi Bizans başşehrinde toplandı. Haçlı reislerinin gelişiyle bunların gerçek amacının Doğu'da devletler kurmak olduğunu anlayan ve bu durumun Bizans açısından doğuracağı tehlikeyi önlemek isteyen İmparator Aleksios, şövalyelerden Batı âdetlerine uygun şekilde kendisine vassâllik yemini vermelerini istedi. Buna göre Haçlılar Türkler'den geri alacakları eski devlet arazisini Bizans'a teslim edecek ve imparatorluk sınırlarının ötesinde kuracakları Haçlı devletleri imparatoru yüksek otorite olarak tanıyacaktı. Buna karşılık imparator sefer boyunca Haçlılar'ın ihtiyaçlarını karşılayacak ve yanlarına Bizans birlikleri verecekti.

1096 Kasımında İstanbul'a ulaşan ilk Fransız Haçlı ordusunun reisi Hugues de Vermandois imparatorun isteğine uydu. Ancak onun arkasından 23 Aralık'ta gelen Lorraineli Fransızlar'ın reisi Godefroi de Bouillon böyle bir yemini kabul etmeyince Bizans birlikleriyle Haçlılar arasında çatışma çıktı. Ancak şehir surlarına saldıran Haçlılar'ın yenilgiye uğratılması üzerine Godefroi vassâllik yemini etti. Ordusu Anadolu'ya geçirilip İzmit yolu üzerindeki Pelekanon karargâhına yerleştirildi. Daha sonra Bohemund'un kumandasındaki Güney İtalya Normanları, arkasından da Raimond de Saint Gilles'in idaresindeki Güney Fransızları'ndan oluşan Haçlı orduları İstanbul'a ulaştı. Raimond'un yanında papanın elçisi sıfatıyla Le Puy piskoposu Adhemar da bulunuyordu. İmparator Aleksios bu Haçlı reislerinden de vassâllik yemini aldıktan sonra ordularını Anadolu tarafına geçirdi. Aynı tarihlerde Flandre Kontu Robert ordusuyla geldi. Robert de la Normandie ve Etienne de Blois'nın Kuzey Fransızları'ndan oluşan orduları ise 1097 Mayısında İstanbul'a ulaşabildiler ve reislerinin vassâllik yemininden sonra Boğaz'ın karşı yakasına geçirildiler. Bu ordular, Pelekanon'dan yürüyüşe geçerek Anadolu Selçuklu Devleti'nin başşehri İznik'i kuşatmaya başlamış olan ana Haçlı ordusuna katıldılar (3 Haziran 1097).

Bu sırada I. Kılıcarslan Malatya'yı fethetmek üzere ülkenin doğusunda bulunuyordu. Daha önce Pierre l'Ermite'in ordusuna karşı kazandığı başarı onu Haçlılar'ın gücü hakkında yanıltmıştı. İznik'i Haçlı kuşatmasından kurtarmak üzere süratle şehir önüne geldiyse de sayıca çok fazla olan Haçlı kuvvetlerini yarıp içeriye giremedi ve şiddetli bir savaştan sonra geri çekildi. Yardım alma ümidi kalmayan İznik garnizonu da şehri Bizans imparatoruna teslim etmeyi tercih etti (19 Haziran 1097). İznik'i ele geçirip yağmalayamayan Haçlılar bir hafta sonra Eskişehir yakınındaki Dorylaion yönünde ilerlemeye başladılar. Tatikios kumandasındaki bir Bizans birliği de kendilerine katıldı. Haçlılar'ın yürüyüşünü takip eden I. Kılıcarslan, Dorylaion'da pusu kurup onları kıstırdıysa da bunların iki gruba ayrılarak bir gün arayla hareket ettiklerini bilmediği için arkadan gelen kuvvetlerin müdahalesi yüzünden basan sağlayamadı

(1 Temmuz 1097). Haçlı ordusunu mağlûp edemeyeceğini, hatta yürüyüşlerine bile engel olamayacağını anlayan Kılıcarslan, yolları üzerindeki bölgeleri boşaltıp tarlaları yakarak ve su kuyularını tahrip ederek onları zor duruma sokmaya çalıştı. Haçlılar Dorylaion'dan Akşehir, Konya, Ereğli yolunu takip ederek Maraş ve Göksün üzerinden 20 Ekim 1097'de Antakya önlerine vardılar. Bu arada Godefroi'nın kardeşi Baudouin de Boulogne ve Bohemund'un yeğeni Tankred, Ereğli'de ana ordudan ayrılıp Gülek Boğazı'ndan Kilikya (Çukurova) bölgesine inerek Tarsus, Adana, Misis şehirlerini Türkler'in elinden aldılar. Ancak Doğu'da bağımsız bir devlet kurmak isteyen Baudouin de Boulogne Ermenilerle anlaşarak buradan ayrılıp Urfa'ya gitti. Şehrin hâkimi Ermeni Thoros'u bertaraf ederek ana Haçlı ordusu Antakya surları önünde şehri kuşattığı sırada Urfa'da ilk Haçlı devletini kurdu (10 Mart 1098).

Sağlam surlarla çevrilmiş Antakya Türkler tarafından iyi savunuluyordu. Haçlılar Cenovalılar'ın takviyesi, bir İngiliz filosunun ve o sırada Kıbrıs'ta bulunan Kudüs patriğinin yardımlarına rağmen aylarca süren kuşatmadan sonuç alamadılar. Büyük Selçuklu Sultanı Berkyaruk'un şehri kurtarmak üzere Musul Valisi Kürboğa idaresinde gönderdiği ve birçok mahallî beyin kuvvetleriyle katıldığı büyük bir ordunun yaklaşmakta olduğu haberi Haçlılar'ı endişeye düşürdü (Mayıs 1098). Karargâhta çıkan panik, aralarında Kont Etienne de Blois'nın da bulunduğu bazı Haçlılar'ın ordudan kaçıp yurtlarına geri dönmelerine sebep oldu. Etienne de Blois Anadolu'da

İmparator Aleksios ile karşılaştı ve ona Antakya kuşatmasından sonuç alınamayacağını söyledi. Bunun üzerine imparator da geri döndü. Öte yandan Ermeni asıllı Fîrûz adlı mühtedi bir kumandanla şehrin teslimi hususunda anlaşan Bohemund, diğer Haçlı reislerine imparator gelmediği takdirde şehrin onu zaptedenin elinde kalmasını teklif etti. Bohemund planını uygulamak için. Haçlı ordusuyla Antakya önüne gelmiş olan Bizans kuvvetlerinin kumandanı Tatikios'u da geri dönmesi için kandırmıştı. Daha sonra Bohemund, Fîrûz'un yardımı sayesinde birliklerini İki Kızkardeş Kulesi'nden şehre sokmayı başardı. İçeri girenler kapıları açınca Haçlı ordusu şehre girdi. Fîrûz'un ihaneti sonucunda Antakya Haçlılar'ın eline geçti (3 Haziran 1098). Haçlılar şehrin müslüman halkını öldürüp her yeri yağmaladılar. Bununla beraber iç kale dayanmaya devam etti. Bu sırada Kürboğa'nın ordusu Antakya önlerine ulaştı. Aralarında şehrin hâkimiyeti hususunda anlaşmazlık çıkan Haçlı reisleri sonunda anlaşarak 28 Haziran'da şehirden çıktılar ve Kürboğa'nın ordusuyla savaşa tutuştular. Orduda otoritesini tam anlamıyla sağlayamayan Kürboğa'nın yanındaki beylerin çoğu kuvvetlerini alıp gitti. Kürboğa savaşa devam ettiyse de geri çekilmek zorunda kaldı. Antakya önündeki bu yenilgi Birinci Haçlı Seferi'nin nihaî başarısına yol açtı. Kürboğa'nın çekilmesinden sonra Antakya'nın iç kalesi de teslim oldu. Bu sırada çıkan salgın

hastalık yüzünden aralarında papanın elçisi Le Puy piskoposu Adhemar'ın da bulunduğu pek çok kişi öldü. Daha sonra Haçlı reisleri arasında Antakya'nın hâkimiyeti konusunda yapılan tartışmalar Bonemund'un lehine sonuçlandı. Bunun üzerine Raimond ordunun başına geçip Kudüs'e doğru yola çıktı, diğer liderler de güneye giden orduya katıldılar. Fakat Bohemund Antakya'da kaldı.

Haçlılar Beyrut yakınlarında Fâtımîler'in topraklarına girdiler. Selçuklular'ın ve Abbâsîler'in düşmanı olan Fâtımîler 1098'de Kudüs'ü Selçuklular'ın elinden almışlardı. Bundan dolayı Haçlılar'ın son saldırısı Mısır Fâtımîleri'ne karşı oldu. 7 Haziran 1099'da Kudüs önlerine gelen Haçlılar şehri kuşattılar, kısa bir süre sonra da Yafa'ya gelen gemilerden yiyecek ve malzeme yardımı almaya başladılar. 8 Temmuz'da oruç tutma emri verildi ve bütün ordu başlarında din adamları olduğu halde şehrin etrafını dolaşıp Sion dağına (Zeytindağı) çıktı. 13-14 Temmuz'da taarruza geçildi. 15 Temmuz günü Godefroi'nın adamları, Herodes (Çiçek) Kapısı

yakınında kuzey surunun bir kısmını zaptederek şehre girdiler ve Sütunlar Kapısı'nı açtılar. Haçlılar şehre girerken müslüman halkın bir kısmı Kubbetü's-sahre'ye ve Mescidi Aksâ'ya sığınmaya çalıştı; bir kısmı da şehrin güney mahallelerine doğru kaçtı. Vali İftihârüddevle'nin, Dâvûd Kulesi'ni Kont Raimond'a teslim ettikten sonra adamlarıyla birlikte şehri terketmesine izin verildi. Haçlılar Kudüs'ü zaptettikten sonra görülmemiş bir vahşet sergilediler: Şehirdeki bütün müslümanlar öldürüldü. Tankred Kubbetü's-sahre'ye saldırıp burayı yağmaladı. Mescidi Aksâ'ya sığınanlar da kılıçtan geçirildi. Mûsevîler'in hepsi müslümanlara yardım ettikleri gerekçesiyle sığındıkları sinagoglar ateşe verilerek yakıldı. Haçlılar'ın yaptığı katliam öylesine kanlı bir boyuta ulaştı ki Haçlı ordusunda bulunan ve Kudüs'ün zaptını anlatan tarihçiler bile bu katliam karşısında duydukları dehşeti ifade etmişlerdir. Meselâ tarihçi Raimundus Aguilers, zaptın ertesi sabahı Harem-i şerif mahallesine giderken her tarafı kaplayan cesetlerin arasından ve dizlerine kadar çıkan kan birikintilerinin içinden geçmek zorunda kaldığını söyler. Kudüs'ü ele geçiren Haçlılar'ın bu başarısında, o yıllarda birlik ve beraberlikten uzaklaşmış bulunan İslâm-Türk dünyasının meselenin önemini kavrayamamış olmasının payı vardır.

Kudüs'ün ele geçirilmesinden sonra Haçlı liderleri burada kurulacak idare meselesini ele alarak şehrin dinî otorite ile değil resmî idare ile yönetilmesine karar verdiler. Godefroi de Bouillon "kutsal mezarın savunucusu" unvanıyla idarenin başına getirildi. Pisa piskoposu Daimbert de Kudüs patriği seçildi. Daimbert, her ne kadar daha sonra Kudüs'ün idaresini ele geçirmek için planlar yaptıysa da Godefroi'nın bir yıl sonra ölümü üzerine kardeşi Baudouin de Boulogne'un Urfa'dan çağırılıp kral olmasıyla (24 Aralık 1100) onun bu isteği gerçekleşmedi. Böylece Kudüs'te Haçlılar'ın gerçek hedeflerini ortaya koyacak şekilde bir feodal krallık kuruldu.

Doğu'da Kurulan Haçlı Devletleri. Urla Kontluğu (1098-1144). Türkler'e karşı yardım isteyen Urfa'daki Ermeniler'in daveti üzerine Kilikya'dan Urfa'ya giden Baudouin de Bouiogne'un şehrin hâkimi Thoros'u bertaraf ettikten sonra burada hâkimiyetini ilân etmesiyle kurulmuştur (10 Mart 1098). Urfa Kontluğu Doğu'daki ilk Haçlı devleti oldu. Baudouin, kısa zamanda civardaki bazı kalelerle Samsat ve Serûc (Suruç) şehirlerini ele geçirip kontluğun topraklarını genişletti. Ancak Baudouin, Kudüs'ün

zaptından sonra buranın yöneticiliğine seçilmiş olan ağabeyi Godefroi de Bouillon'un ölümü üzerine Urfa Kontluğu'nun idaresini kuzeni Baudouin du Bourg'a devrederek Kudüs'e gitti ve kral unvanıyla idarenin başına geçti. Urfa'nin ikinci kontu Baudouin du Bourg (1100-1118), kontluğun topraklarını fazla genişletemediyse de Türk saldırılarına karşı koydu. Ayrıca 1102'de yanına gelen kuzeni Joscelin de Courtenay'i kendine yardımcı aldı. Fakat 1104 yılında Antakya Prinkepsi Bohemund ve Tankred ile birlikte Harran'ı ele geçirmek üzere çıktıkları seferde, Mardin hâkimi Artukoğlu Sökmen ve Musul Valisi Çökürmüş'ün kuvvetleriyle yapılan savaşta (7 Mayıs 1104) kuzeni Joscelin ile birlikte esir düşen Baudouin dört yıl sonra Türk esaretinden kurtulup Urfa'ya dönebildi. Bu zaman zarfında Urfa'nın idaresini Bohemund adına önce Tankred, daha sonra Richard de Salerne yürüttü. Ancak Tankred ve Richard, Baudouin'e Urfa'nın hâkimiyetini geri vermek istemeyince Baudouin onlarla yaptığı mücadelelerden sonra Urfa'ya sahip olabildi. Bu durum Urfa ile Antakya arasındaki ilişkileri bozdu ve bu düşmanlık kontluğun yıkılışına kadar sürdü. Musul Valisi Mevdûd'un 1110'da başlayıp daha sonra devam eden üç seferi Urfa Kontluğu'nun geleceği bakımından dönüm noktası oldu. Kontluğun Fırat'ın doğusunda kalan kısmı bu seferler sonunda tahrip edildi ve bölge halkının büyük kısmı nehrin batı

tarafına göç etti. 1118'de Kral 1. Baudouin'in ölümü üzerine Kudüs tahtına bu defa Urfa Kontu Baudouin du Bourg geçti. Yeni hükümdar da Urfa Kontluğu'nun idaresini kuzeni Joscelin de Courtenay'e bıraktı. Urfa Kontluğu'nu Dânişmendliler'e ve Artuklular'a karşı savunan Joscelin 1122'de Artuklu Beyi Belek b. Behrâm'a esir düştü ve Harput Kalesi'nde hapsedildi. Bu ikinci esaretinden bir yıl sonra kurtulup Urfa'ya dönen Joscelin'in 1131'de ölümünden sonra yerine oğlu II. Joscelin geçti. Onun zamanında Musul ve Halep'in hâkimi olan Atabeg İmâdüddin Zengî 24 Aralık 1144'te Urfa'yı fethetti; böylece Urfa Haçlı Kontluğu resmen son buldu. Bununla beraber Haçlılar, II. Joscelin'in idaresinde Tel Bâşir merkez olmak üzere Fırat'ın batısında 1150-1151'e kadar varlıklarını sürdürdüler. 1150'de II. Joscelin Nûreddin Mahmud Zengî'ye esir düştü ve Halep zindanında öldü. Karısı Beatrice kontluktan geri kalan toprakları Bizans'a satıp bölgeden ayrıldı. Ancak bu topraklar da bir süre sonra Türkler'in eline geçti, böylece Urfa Haçlı Kontluğu ortadan kalkmış oldu.

Antakya Prinkepsliği (1098-1268). 3 Haziran 1098'de Haçlılar'ın eline geçen Antakya Bizans imparatoruna iade edilmedi. Şehirdeki müslümanlar öldürüldükten sonra Bohemund burada Norman hâkimiyetini kurdu. Fakat şehrin yerli Ortodoks hıristiyan halkıyla Haçlılar arasındaki uyuşmazlık Bohemund'un Antakya'ya Latin-Katolik patriği getirmesiyle çoğaldı. Bohemund, 1100 Ağustosunda Dânişmendli beyi tarafından esir edilince yeğeni Tankred nâib oldu ve prinkepsliğin sınırlarını genişleterek Bizans'ın önemli kıyı şehri Latakia'yı da (Lazkiye) eline geçirdi. 1103'te serbest kalan Bohemund, 1104 yılında Harran Savaşı'ndaki yenilgiden sonra Avrupa'ya dönerek Papa II. Pascalis'i yeni bir Haçlı seferi konusunda ikna etti. Ancak topladığı orduyla yeni bir sefer düzenlemek yerine Bizans'ın Dyrrhakhion şehrine saldırdı. Bu saldırı da daha önceki 1081 seferi gibi başarısızlıkla sonuçlandı ve 1108'de imparatora Antakya için vassâllik yemini etmeye mecbur kaldı. Ardından İtalya'ya döndü ve 1111'de öldü. Antakya'nın idaresine sahip olan Tankred ise dayısının yeminini hiçe sayarak Bizans hâkimiyetini tanımadı. Antakya'nın hâkimiyeti ve patrikliği meselesi iki taraf arasında devamlı anlaşmazlık konusu olarak kaldı. Tankred'in 1112 Aralığında ölümü üzerine şehrin idaresi kuzeni Roger de Salerne'e geçti. Antakya'daki Norman hâkimiyeti, Mardin Artuklu Beyi Necmeddin İlgazi'ye karşı Tel İfrîn'de yapılan (17 Rebîülevvel 513 / 28 Haziran 1119) ve kaynaklarda "Kanlı Meydan Savaşı" (Ager Sanguinis = Ma'reketü sâhati'd-dem) olarak anılan savaşta büyük bir darbe yedi. Roger de Salerne savaşta ölünce Bohemund'un oğlu II. Bohemund'un gelişine kadar Antakya'nın idaresini Kudüs Kralı II. Baudouin üstlendi. 1126'da Antakya'ya gelerek prinkepsliğin başına geçen ve Kral II. Baudouin'in kızı Alice ile evlenen II. Bohemund'un hâkimiyeti 1130'da Dânişmendliler ile yaptığı savaşta ölmesiyle son buldu. Karısı Alice kızı Konstance adına idareyi üzerine aldıysa da 1136 yılında Konstance ile evlenen Raimond da Poitiers prinkepsliğin başına geçti. Raimond, 1138'de Bizans İmparatoru loannes Komnenos'un Antakya üzerine yaptığı sefer sonunda Bizans'ın üstünlüğünü kabul eder göründü. İmparatorun 1142 yılındaki ikinci seferi Antakya hâkimiyeti konusunda büyük endişe yarattı; fakat onun 1143'te sefer sırasında ölümü Raimond'u bu zor durumdan kurtardı. Raimond için en büyük tehlike Halep Hükümdarı Nûreddin Mahmud Zengî idi; çünkü Urfa'nın fethinden sonra sıra Antakya'ya gelmişti. Öte yandan Urfa'nın Haçlılar'ın elinden çıkması Avrupa'da yeni bir Haçlı seferini başlatmıştı. 1148 yılında Antakya'ya ulaşan Haçlılar'ın başındaki Fransa Kralı VII.

Louis'den Nûreddin Mahmud'a karşı yardım isteyen Raimond bu yardımı elde edemedi. Haçlılar herhangi bir mücadeleye girmeden Kudüs'e gitmek istiyorlardı. Raimond kısa bir müddet sonra Nûreddin ile yapılan savaşta öldü (1149). Karısı Konstance Renaud de Chatillon ile evlendi. Fakat Renaud'nun hâkimiyeti de 1161'de Nûreddin'e esir düşmesiyle son buldu. Yerine Konstance'ın ilk kocası Raimond'dan olan oğlu III. Bohemund geçti. Antakya Prinkepsliği, 1268'de Memlûk Sultanı I. Baybars tarafından ortadan kaldırılıncaya kadar Doğu siyasetinde fazla söz sahibi olmadan varlığını sürdürdü.

Kudüs Krallığı (1099-1291). I. Baudouin (1100-1118), özellikle Venedik ve Cenova filolarının yardımı sayesinde Filistin kıyı şehirlerini zaptederek Kudüs Krallığı'nın sınırlarını genişletti. Arsuf, Kaysâriye, Sayda, Hayfa, Yafa, Akkâ, Cübeyl, Trablusşam ve Beyrut ele geçirildi; bu şehirlerde yardımlarına karşılık Venedik ve Cenovalılar'a birer mahalle verildi. Celîle (Galilae) bölgesi işgal edilip burada şatolar inşa edildi. I. Baudouin, güneye yaptığı sefer sonunda Eyle'ye (Akabe) kadar ilerledi. Ölümünden sonra Kudüs tahtına geçen II. Baudouin zamanında (1118-1131) Sûr da (Tyros) zaptedildi. Bu dönemde Templier (Dâviyye) şövalye tarikatı kuruldu. Hospitalier de (Isbitâriyye) bir şövalye tarikatına dönüştürüldü. Bu dinî-askerî kurumlar gelişip ülkenin stratejik noktalarında krallık ordularında hizmet etmeye başladılar. II. Baudouin'den sonra kızı Melisende ile evlenen Foulques d'Anjou başa geçti. Onun siyaseti sınırların korunmasına yönelik oldu. Zira hükümdarlığı, Musul ve Halep hâkimi Atabeg İmâdüddin Zengî'nin kudretinin arttığı devreye rastlamıştı. Bütün Haçlı devletleri Zengî'nin etrafında toplanan İslâm âleminin tehdidi altındaydı. Haçlılar'a karşı sistemli bir mücadele başlatan Zengî 1144'te Urfa'yı da fethetti. Bu arada Kral Foulque öldü (1143) ve yerine oğlu III. Baudouin kral ilân edildi. Ancak yaşı küçük olduğundan annesi Melisende krallığın idaresini eline aldı.

Trablus Kontluğu (1109-1289). Urfa, Antakya ve Kudüs'ten sonra Doğu'da kurulan dördüncü Haçlı devletidir. Birinci Haçlı Seferi'ne katılan Toulouse Kontu Raimond de Saint Gilles Kudüs'te umduğunu bulamayınca İstanbul'a dönüp Bizans İmparatoru Aleksios'tan yardım istedi. Fakat katıldığı 1101 Yılı Haçlı seferinde Merzifon yakınında I. Kılıcarslan karşısında yenilgiye uğraması prestijine ağır bir darbe indirdi. 1102'de

Suriye’ye dönüp Tortosa’yi aldı ve Trablus’u kuşattı. Trablus onun ölümünden (1105) sonra 1109’da zaptedildi. Genellikle Kudüs Krallığı’na bağlı ve onunla iyi ilişkiler içinde bulunan kontluğu önce Bertrand, ardından oğlu Pons idare etti. Pons, 1137’de Dımaşk müslümanlarına karşı yaptığı savaşta öiünce kontluğun başına oğlu II. Raimond geçti. Pons’un ölümünden faydalanan İmâdüddin Zengî Trablus Kontluğu’na ait Ba‘rîn (Montferrand) Kalesi’ni kuşattı. II. Raimond, Kudüs Kralı Foulque’u yardımına çağırarak Ba‘rîn’i kurtarmaya çalıştıysa da kendisi Zengî’ye esir düştüğü gibi kral da canını güçlükle kurtarabildi. Zor durumda kalan kral ve Raimond, Bizans imparatorunun Antakya üzerine yürüdüğünü öğrenen Zengî’nin anlaşma yolunu tercih etmesi üzerine kurtuldular. II. Raimond’un 1152’de Bâtınîîer tarafından öldürülmesinden sonra yerine oğlu III. Raimond geçti (1152-1187).

1101 Yılı Haçlı Seferleri. Kudüs’ün zapt haberinin Avrupa’da meydana getirdiği heyecan, sürekli Doğu’ya gitmeye teşvik edilen

hıristiyanları daha da coşturdu. Haçlı seferleri düşüncesini eyleme dönüştürüp hareketi başlatan Papa II. Urbanus ölünce (29 Temmuz 1099) yerine papa seçilen II. Pascalis (1099-1118) onun tutuşturduğu saldırı ruhunu aynen devam ettirdi. Yıllardan beri Avrupa’da sürdürülen Haçlı propagandasının yanı sıra Kudüs’te kurulmuş olan Haçlı devleti de Doğu’ya daha çok insanın gelmesini istiyordu. Çünkü hıristiyanların bölgeyi ellerinde tutmak için insan gücüne ihtiyaçları vardı. Papanın çağrısına Birinci Haçlı Seferi’nde olduğu gibi bu defa da krallar ilgi göstermedi. 1101 yılında Haçlı seferine çıkan üç büyük ordu dükler, kontlar ve kilise ileri gelenlerinin liderliğinde kuruldu. Birbirinden ayrı üç ordunun ilkini Milano başpiskoposu Anselm de Buis’nin idaresindeki Lombardlar, Kont Etienne de Blois’nın kumandasındaki Fransızlar ve Alman İmparatoru IV. Henri’nin kumandanı Konrad’ın idaresindeki Almanlar oluşturdu. İkinci ordu, Nevers Kontu II. Guillaume’un kumandasındaki Fransızlar’dan, üçüncüsü de Aquitania Dükü IX. Guillaume’un kumandasındaki Fransızlar ile Bavyera Dükü IV. Welf’in idaresindeki Almanlar’dan meydana geliyordu.

Yeni bir Haçlı seferi düzenlendiğini haber alan Bizans İmparatoru Aleksios bundan memnun kalmadı. Çünkü 1097’deki seferin sağladığı imkânla Ege bölgesini, Anadolu’nun batı ve güney kıyılarını ele geçirmiş ve İstanbul

Türk akınlarının hedefi olmaktan çıkmıştı. Bununla birlikte Aleksios, Bizans topraklarından geçmeye ve İstanbul önlerinde buluşmaya karar veren yeni Haçlı ordularını karşılamak üzere gereken hazırlıkları yapmak zorunda kaldı. Bu seferin birinci ordusunu teşkil eden Lombardlar, Fransızlar ve Almanlar ayrı ayrı yola çıktılar. Macaristan'dan geçip yol boyunca Bizans arazisinde birçok yağma ve tahribat yaptıktan sonra 1101 ilkbaharında İstanbul'a ulaştılar. İlk gelen Lombard ordusu nisan ayı sonunda İzmit civarındaki karargâhlara yerleştirildi. Daha sonra gelen güçler Konrad'ın idaresindeki Almanlar oldu. Bunlar da hemen Anadolu'ya geçirilerek Lombardlar'ın yanına gönderildi. Üçüncü grubu oluşturan Fransızlar ise mayıs başında İstanbul'a vardılar. Bu sırada İmparator Aleksios Haçlı reislerine, Kudüs'ten İstanbul'a dönmüş olan Toulouse Kontu Raimond de Saint Gilles'i yanlarına danışman olarak almalarını tavsiye etti. Ayrıca kendi kumandanlarından Tzitas'ı 500 kişilik bir Peçenek birliğiyle onlara rehber olarak verdi. Fransız ordusu mayıs sonunda Anadolu yakasına geçip İzmit'te Lombard ve Alman kuvvetleriyle birleşti. Haçlılar Amasya-Niksar üzerine yürümeye karar verdiler. Lombardlar, Kudüs'e gitmek yerine Doğu Anadolu'da Türkler'in elindeki bölgeleri zaptederek burada bağımsız devletler kurma hayali içindeydiler. Ayrıca 1100 Ağustosunda Dânişmendliler tarafından esir alınarak Niksar'da hapsedilmiş olan İtalya Normanları'nın reisi ve Antakya Prinkepsliği'nin kurucusu Bohemund'u kurtarmak istiyorlardı. İmparator Aleksios bu fikri doğru bulmayıp onları alıkoymaya çalıştıysa da Haçlılar kararlarından dönmediler.

Haçlı ordusu İzmit'te toplandığı sırada Batı'dan gelen bu yeni tehlikeden zamanında haberdar olan Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan dört yıl öncesine göre daha güçlü durumdaydı. Her ne kadar 1097'de Anadolu'dan geçen Haçlı orduları Türkler'i Orta Anadolu'ya çekilmeye zorlamışsa da aynı zamanda Selçuklular'ın Orta Anadolu'da bütünleşerek kendilerini toparlamalarına sebep olmuştu. İznik yerine Konya başşehir yapılmış, Anadolu'nun merkezinde köklü bir yerleşme gerçekleşmeye başlamıştı. Aynı yıllarda Sivas ve Amasya bölgesinde Danişmendli Beyliği de güçlenmekteydi. Bu iki komşu devlet arasında sonraki yıllarda şiddetlenecek olan mücadele, bu sırada iki devletin birleşmesini engelleyecek bir mahiyet arzetmiyordu. Dânişmendli beyi yeni Haçlı tehlikesini öğrenince I. Kılıcarslan ile iş birliği yapmayı kabul etti.

Kılıcarslan, ayrıca Doğu Anadolu ve Kuzey Suriye'deki Türk beylerine mektup yazarak yardıma gelmelerini istedi.

Haçlı ordusu, 3 Haziran 1101 tarihinde İzmit'ten hareket ederek İznik-Osmaneli-Gölpazarı-Nallıhan üzerinden ilerleyip 23 Haziran'da Ankara'ya vardı. I. Kılıcarslan'ın hâkimiyetinde olan Ankara Kalesi, sultanın uyguladığı savaş taktiği gereğince Haçlı ordusunun gelişinden önce boşaltılmıştı. Haçlılar kaleyi hemen ele geçirdiler ve İmparator Aleksios ile yapılan antlaşmaya uyarak burasını Bizans kumandanına teslim ettikten sonra Çankırı yönünde ilerlemeye başladılar. 2 Temmuz'da Çankırı'ya ulaşan Haçlılar, geri çekilmekte olan Kılıcarslan'ın bölgedeki tarlaları tahrip etmesinden dolayı yiyecek sıkıntısı çekmeye başladılar. Ayrıca buraya vardıklarında bütün Türk kuvvetlerinin Çankırı'da toplandığını gördüler. Sultan I. Kılıcarslan'ın Çankırı'ya kadar onlara müdahale etmemiş olması uygulamak istediği stratejiyle ilgilidir. Kılıcarslan, Haçlılar'ın Çankırı'ya kadar ilerlediğini Danişmendli hükümdarına ve birçok Türk beyine bildirerek onları yardıma çağırdı. Amacı, Haçlılar'ı tamamen Türk bölgesi içine çekip yardıma gelecek Türk kuvvetleriyle birleştikten sonra onları savaşa zorlamaktı. Savaş öncesinde yapılacak iş ise çeşitli taktiklerle Haçlılar'ın gücünü kırmaktı. Kılıcarslan bu taktiği başarıyla uyguladı. Dânişmendli kuvvetleri ve Halep Selçuklu Meliki Rıdvan'ın, Harran Emîri Karaca'nın, Artuklu Beyi Belek b. Behrâm'ın güçleriyle birleşip Haçlılar'la mücadeleye başladı. Haçlı ordusunu yol boyunca takip ederek hırpaladı ve nihayet 2 Ağustos Cuma günü Merzifon yakınındaki bir ovada Haçlı kuvvetlerini sarıp bunları savaşa zorladı. Haçlılar, ovanın etrafını kuşatan tepelerden inen Türk ordusunun hücumu karşısında önce şaşırdılarsa da hemen toparlanıp bir kamp oluşturdular. Türk süvarileri kampın etrafında at koşturarak Haçlılar'ı ok yağmuruna tutuyordu. Fakat sayıca kendilerinden on kat fazla olan Haçlı ordusunu dağıtmak mümkün değildi. Ertesi gün de Türkler Haçlı kampına hücumlarını tekrarlayıp ordugâhın etrafını sardılar. Bu durumda Haçlılar'ın Türkler'le bir meydan savaşını kabul etmekten başka çareleri kalmadı. 5 Ağustos sabahı başlayan savaş bütün gün sürdü. Haçlılar, durumlarının ümitsiz olduğunu anlayarak gecenin karanlığından faydalanıp kaçmaya karar verdiler. Haçlı liderleri ve şövalyeler yaya askerlerini, kadınları, çocukları ve yaşlıları ordugâhta bırakıp kaçtılar. Türkler de şafakta Haçlı ordugâhına girdiler, ancak zaman kaybetmeden ordunun peşine düşerek yakaladıkları Haçlılar'ı kılıçtan geçirdiler. Raimond

ve Tzitas Bafra'ya kaçmış, buradan İstanbul'a dönmek üzere bir gemiye binmişlerdi. Kaçabilen diğer Haçlı reisleri, Bizans'a ait Sinop Kalesi'ne sığınmak suretiyle canlarını kurtardılar. Büyük Haçlı ordusundan geriye kalan bu kılıç artıkları sahil yolunu takip ederek İstanbul'a geri döndüler. Haçlılar'ın kayıpları çok büyüktü. Ordunun beşte dördünü, ayrıca sayısız eşya, para ve silâh kaybetmişlerdi. Bundan daha önemlisi bütün hayalleri yıkılmıştı. Türkler ise bu zafer sayesinde kendilerine olan güvenlerini yeniden kazanmışlardı. Fakat çok geçmeden ikinci bir Haçlı ordusunun Anadolu'ya geçtiğini ve Konya istikametinde ilerlediğini haber aldılar.

Nevers Kontu II. Guillaume'un idaresindeki Fransızlar'dan oluşan bu ordu birinci ordunun hareketinden hemen sonra İstanbul'a gelmiş ve onlara yetişmek üzere Anadolu'ya geçip Ankara'ya yürümüştü. Fakat Haçlılar, Ankara'da ilk ordunun o sırada nerede bulunduğunu öğrenemediler. Bunun üzerine Kont Guillaume güneye, Kulu-Cihanbeyli üzerinden Konya'ya giden yola saptı. Kılıcarslan durumu öğrenir öğrenmez Dânişmendli beyi ile harekete geçti ve Nevers ordusuna daha Konya'ya varmadan yolda ulaştı. Türk birlikleri üç gün boyunca Haçlılar'a hücum ettiler, ancak henüz yıpranmamış olan bu ordunun yürüyüşünü engelleyemediler. Kılıcarslan, Haçlılar'ın zor şartlar altında bir süre daha ilerleyip kuvvetten düşmesi için onların önü sıra geri çekildi. Haçlılar, Konya'ya ulaşıp şehrin dışında bir gün konakladıktan sonra güneye gitmek üzere harekete geçtiler. Ancak üç gün boyunca yolda su bulamadıklarından güçlerini iyice kaybettikleri bir sırada etraflarının Türkler tarafından sarıldığını gördüler. Yapılan savaşta Haçlılar tam bir yenilgiye uğratıldı ve hepsi kılıçtan geçirildi. Sadece Kont Guillaume ve bazı şövalyeler Bizans'ın elinde bulunan Germanikopolis (Ermenek) Kalesi'ne sığınarak canlarını kurtarabildiler. Fakat Haçlılar'a karşı kazanılan bu ikinci zaferle de henüz mücadele sona ermiş değildi; çünkü Türkler Nevers ordusuyla savaştığı sırada Aquitanialı Fransızlar ile Bavyeralı Almanlar'dan oluşan üçüncü bir Haçlı ordusu İznik-Akşehir yolundan ilerleyerek Selçuklu topraklarına girmiş bulunuyordu.

Yine çok kalabalık olan üçüncü Haçlı ordusunun gelişinden daha Selçuklu topraklarına girmeden önce haberdar olan I. Kılıcarslan birinci orduya karşı uyguladığı taktiği uyguladı. Bu ordunun önü sıra geri çekilerek Konya üzerinden ilerleyen Haçlılar'ı eylül ayı başında Avlos (Akgöl) ovasında pusuya düşürdü. Haçlılar'ın hemen hepsi savaş alanında öldürüldü. Sadece

Toros dağlarına doğru kaçan az sayıdaki kişi canını kurtarabildi. Sonuçta 1101 yılındaki Haçlı seferlerinin sadece liderleri Antakya'da toplanarak bazı adamlarıyla birlikte Kudüs'e gidebildiler. Ancak seferin askerî yönden hiçbir önemi kalmamış, Kudüs Krallığı'nı kuvvetlendirmek amacıyla düzenlenen sefer bir netice alınmadan sona ermişti. Türkler'in kazandığı bu başarı Türk milletinin Anadolu'daki varlığını ispatlamıştı. Artık İstanbul'dan Suriye'ye inen yol gerek Bizans gerekse Haçlı orduları için kesinlikle kapanmıştı. Her ne kadar 1147-1148 ve 1190 yıllarında yapılan Haçlı seferleri sırasında Alman ve Fransız orduları Anadolu'dan Suriye'ye geçiş yolunu zorlamaya çalıştılarsa da hiçbir başarı elde edemediler. Haçlılar bundan sonraki seferlerini deniz yoluyla yapmak zorunda kaldılar.

İkinci Haçlı Seferi. Urfa'nın Türkler tarafından fethedildiği (24 Aralık 1144) haberi Avrupa'da şok etkisi yaptı. Doğu'daki Haçlı devletlerine yardım etmek için Papa III. Eugenius 1145 yılı sonunda yeni bir Haçlı seferi düzenlenmesi konusunda Batı hıristiyanlarına çağrıda bulunarak sefere katılacaklara daha önce yapılan vaadleri tekrarladı. Fransa Kralı VII. Louis bu çağrıyı coşku ile destekledi. İkinci Haçlı Seferi, 31 Mart 1146'da Véselay'de Aziz Bernard de Clairvaux'nun konuşmasını dinlemek için toplanmış olan büyük halk kitlesi tarafından sevinç gösterileriyle kabul edildi. Bernard daha sonra vaazlarda bulunmak üzere Burgundia, Lorraine ve Flandre bölgelerini dolaşıp Almanya'ya geçti. Önce Rhein bölgesinde Mûsevîler'e karşı yeniden başlatılan şiddet hareketlerini durdurmaya çalıştı. Ardından Almanlar'ı ve Kral III. Konrad'ı Haçlı seferine katılmaya ikna etti. Böylece İkinci Haçlı Seferi, daha öncekilerden farklı olarak Avrupa'nın iki büyük hükümdarının liderliğinde yapıldı.

Öte yandan Bizans İmparatoru Manuel Komnenos, bu sırada Batı'nın yardımına ihtiyacı olmadığından yeni bir Haçlı seferini tasvip etmiyordu. Bu sebeple Haçlılar'ın gelişinden önce Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud ile barış yapmak gereğini duydu. Türkler'le yaptığı bu anlaşma yüzünden Manuel Batılılar'ca Hıristiyanlığa ihanet etmekle suçlandı. Manvel daha çok, bu Haçlı seferini fırsat bilen Sicilya Kralı II. Roger'nin saldırısından endişe duymaktaydı.

Kral III. Konrad, 1147 Mayısında beraberinde Polonya ve Bohemya kralları, yeğeni Friedrich von Schwaben olduğu halde büyük bir ordu ile

yola çıktı. Macaristan'ı geçip Bizans topraklarına girince imparatora zarar vermeyeceğine dair yemini kabul etti. Fakat kalabalık ve disiplinsiz Alman ordusu yol boyunca pek çok olaya sebebiyet verdi. 10 Eylül 1147'de İstanbul'a varan Almanlar'ın taşkın hareketleri burada da devam etti; imparatorluk birlikleri bunları itaat altında tutabilmek için çatışmalara girmek zorunda kaldılar. Nihayet Fransızlar'ın gelişinden önce Alman ordusu Anadolu tarafına geçirilebildi. Konrad'ın isteği üzerine Alman ordusuna kılavuzlar veren Manuel, ona Türkler'le savaşa girmeden Bizans arazisi içinden geçip Antalya'ya ulaşmasını tavsiye etti. Konrad ise İznik'e gelince doğuya döndü; niyeti Birinci Haçlı Seferi'nde takip edilen yoldan gitmekti. 15 Ekim'de İznik'ten ayrılan Almanlar Dorylaion'a yaklaşırken 25 Ekim 1147 günü Selçuklu ordusunun saldırısına uğradılar.

Türk süvarisinin birbirini takip eden hücumları Almanlar'ı kısa zamanda mahvetti. Alman ordusunun yüzde doksanı imha edildi. Askerlerini ve ağırlıklarını kaybeden Konrad İznik'e doğru kaçmaya başladı. Türkler'in eline birçok esir ve ganimet geçti. Bu zaferle, Türkler elli yıl önce hemen hemen aynı yerde Birinci Haçlı Seferi ordularına karşı kaybettikleri savaşın intikamını almış oldular.

Almanlar'ın hareketinden bir ay sonra Fransa Kralı VII. Louis, karısı Eleonore d'Aquitane ile birlikte Macaristan üzerinden ilerleyerek 4 Ekim'de İstanbul'a vardı. Fransızlar Manuel'in Türkler'le anlaşma yapmasına öfkelendiler. Fakat Louis temkinli davrandı ve imparatora vassâllik yemini etti. Fransız ordusu kasım başında İznik'e ulaştığında Konrad'ın yenilgisini öğrendi. İki kral İznik'te buluşarak güneye doğru yürümeye karar verdiler ve Balıkesir-Bergama-İzmir üzerinden Efes'e gittiler. Sağlığı bozulan Konrad buradan İstanbul'a döndü. Manuel onun tedavisiyle bizzat ilgilendi ve iki hükümdar arasında yakın bir dostluk kuruldu. Konrad iyileştikten sonra 1148 Martında İstanbul'dan ayrılarak bir Bizans filosuyla Filistin'e gitti ve nisan ayında Akkâ'da karaya çıktı.

Fransızlar'ın Efes'ten sonra ilerleyişi çok zor oldu. Menderes vadisi boyunca Türkler tarafından takip edildiler ve Yalvaç yakınında nehirden geçerken Türkler'le savaşmak zorunda kaldılar (1 Ocak 1148). Devamlı Türk hücumlarına mâruz kalarak Denizli üzerinden yürüyüp şubat başında Antalya'ya vardılar. Kral Louis ve şövalyeler buradan gemilerle Antakya'ya

giderken yaya Haçlı ordusu geride bırakıldı. Kara yoluyla Suriye'ye hareket eden yaya Haçlılar yol boyunca Türkler tarafından hırpalanarak Kilikya'yı geçmeye çalıştılar ve ancak yarısından daha azı ilkbahar sonunda Antakya'ya ulaşabildi.

Fransa Kraliçesi Eleonore'un amcası olan Antakya Prinkepsi Raimond de Poitiers Kral Louis'yi sevinçle karşıladı. Raimond Halep'e saldırmak istiyordu. Burası Nûreddin Mahmud Zengî'nin güç merkeziydi. Urfa'dan Hama'ya kadar uzanan bölgeye, sahip olan Nûreddin Antakya için büyük tehlike haline gelmişti. II. Joscelin de Urfa'nın kaybından sonra Tel Bâşir'de tutunmaya çalışıyordu. Fakat bir an önce Kudüs'e gitmek isteyen Kral Louis Halep üzerine yapılacak bir sefere yanaşmadı. Esasen Alman Kralı Konrad Kudüs'e varmış ve Kudüs patriği bizzat Antakya'ya gelerek kendisinin Kudüs'te beklendiğini haber vermişti. Bunun üzerine Louis Kudüs'e hareket etti.

Bütün Haçlılar Filistin'e vardıktan sonra Kraliçe Melisende ve Kral III. Baudouin, Alman ve Fransız ileri gelenleriyle 24 Haziran 1148'de Akkâ'da bir toplantı yaptılar. Urfa, Antakya, Trablus kontlarının yokluğuna ve Haçlılar'in yol boyunca uğradıkları kayıplara rağmen Kudüs'te büyük bir kuvvet oluştu. Nihayet Dımaşk üzerine sefer yapılmasına karar verildi. Fakat Dımaşk hâkimi Üner (Unur), Kudüs Krallığı ile iş birliği yapmaya hazır bir kimse olmasına rağmen bu seferden haberdar olunca yardım etmesi için Nûreddin'e elçi gönderdi. Bunun üzerine Nûreddin Dımaşk'a doğru ilerlemeye başladı.

Fransız ve Alman Haçlıları ile takviye edilen Kudüs ordusu Celîle bölgesinden geçerek 24 Temmuz'da Dımaşk önüne geldi. İlk gün bazı başarılar elde eden Haçlılar, Dımaşk birliklerini surların gerisine çekilmeye zorlayarak şehrin güneyindeki bölgeyi ellerine geçirdiler. Fakat ertesi gün Üner'in çağırdığı yardımcı kuvvetler kuzey kapısından şehre girmeye başlayınca Üner mukabil taarruza geçerek Haçlılar'ı güney surlarının yanından uzaklaştırdı. Kral Louis, Konrad ve Baudouin'in kararı ile 27 Temmuz günü bütün Haçlı ordusu doğu surlarının önündeki ovaya çıktı. Ancak Kudüs baronlarının tavsiyesi üzerine alınan bu karar Haçlı ordugâhında karışıklığa yol açtı. Fransızlar ve Almanlar, baronların Üner tarafından rüşvetle elde edildiğini ve ordugâhın bu uygunsuz yere

nakledilmesiyle Dımaşk'ın zaptının artık mümkün olamayacağını söylüyorlardı. Öte yandan Üner, sayısı gittikçe artan kuvvetleriyle Haçlı ordugâhına yeni saldırılar düzenliyordu. Haçlılar ihanet dedikodularıyla cesaretlerini kaybederken Haçlı reisleri arasında da zaptından sonra Dımaşk'ın idaresinin kime verileceği hususunda kavga başlamıştı. Bu durum Dımaşk'a taarruzun aleyhinde olanların sayısını arttırdı. Öte yandan Nûreddin'in birlikleri birkaç gün içinde Dımaşk'ta olacaktı, Haçlılar'ın ise takviye alma ümidi yoktu. Bunun üzerine krallar geri çekilme emri verdiler. Haçlı ordusu 28 Temmuz'da Celîle yönünde çekilmeye başladı. Fakat Üner'e bağlı Türkmen atlıları Haçlı ordusunun peşine takılıp onlara ağır kayıplar verdirdiler. Sefer tam bir fiyasko ile sonuçlandı. Haçlılar'ın itibarı Dımaşk seferiyle ağır bir darbe yemişti. Alman Kralı Konrad hemen Filistin'den ayrıldı. Akkâ'dan Selânik'e giderek Bizans İmparatoru Manuel ile Sicilya Kralı II. Roger'ye karşı ittifak yaptı ve 1149 ilkbaharında ülkesine döndü. Fransa Kralı Louis, 1149 yaz başına kadar Kudüs'te kaldıktan sonra İmparator Manuel'e düşmanlık hisleri içinde yola çıkarak Güney İtalya'da Sicilya Kralı Roger ile buluştu. İki kral Bizans'a karşı bir Haçlı seferi yapmayı planladılarsa da bunu uygulama imkânı bulamadılar.

İkinci Haçlı Seferi'nden Sonra Doğu'da Durum. İkinci Haçlı Seferi'nin başarısızlıkla sonuçlanması, Nûreddin Zengî'nin Suriye'de nüfuz ve hâkimiyetini arttırmasına yardım etti. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud da Franklar'ın bu yenilgisinden faydalanarak Maraş'a saldırdı. Antakya Prinkepsi Raimond de Poitiers Mesud'a karşı harekete hazırlanırken Mesud ile anlaşan Nûreddin, İnab Kalesi önünde savaşa tutuştuğu Antakya birliklerini yenilgiye uğrattı. Raimond bu savaşta öldü (28 Haziran 1149); şehrin idaresini karısı Konstance üstlendi. 1150 yılı ilkbaharında Urfa Kontu II. Joscelin Nûreddin'e esir düşünce karısı Beatrice kontluktan geri kalan toprakları Bizans imparatoruna satıp bölgeden ayrıldı; ancak bu topraklar da kısa zamanda Türkler'in eline geçti. 1151'de Râvendân ve Tel Bâşir Nûreddin, Ayıntab ve Dülûk Mesud, Samsat ve Birecik Artuklu Beyi Timurtaş tarafından zaptedildi. 1152 yılında Trablus Kontu II. Raimond Bâtınîler tarafından öldürülünce yerine oğlu III. Raimond geçti. Aynı yıl III. Baudouin de annesi Melisende'ı iktidardan uzaklaştırıp Kudüs Krallığı'nın idaresine tek başına hâkim oldu. Onun 1153'te Askalân'ı zaptı Haçlılar'ın son büyük başarısını teşkil etti. Ancak bir yıl sonra Nûreddin'in Dımaşk'a hâkim olması bu başarının önemini azalttı. Çünkü Nûreddin'in bu zaferi,

sadece Kudüs Krallığı'nın değil Antakya ve Trablus devletleri sınırlarının da tek bir müslüman güç tarafından çevrelenmesi sonucunu doğurmuştu.

1162'de ölen Kral III. Baudouin'in çocuğu olmadığı için tahta kardeşi Amaury geçti. Amaury bütün dikkatlerini Mısır üzerinde topladı. Zira Nûreddin Zengî, her ne kadar Suriye'deki müslüman gücünü elinde toplamışşa da Mısır'a sahip olamadığı sürece Kudüs Krallığı için hayatî bir tehlike arzetmezdi. Fatımî hilâfeti ise süratle çökmekteydi. Amaury, 1163 yılı Eylülünde Mısır'a âni bir baskın yaparak Bilbîs'i (Pelusium) kuşattı. Ancak vezir Dırgam b. Âmir, Nil nehrinin bentlerinden

birkaçını açarak onu geri çekilmek zorunda bıraktı. Amaury'nin bu teşebbüsünden haberdar olan Nûreddin, eski Fatımî veziri Şâver b. Mücîr'in sarayına gelerek Kahire'deki mevkiini yeniden elde etmek için kendisinden yardım istemesi üzerine Mısır'a ordu göndermeye karar verdi. 1164 Nisanında Şîrkûh el-Mansûr'un idaresinde Mısır'a birlikler yolladı. Şîrkûh'un yanında genç yeğeni Selâhaddîn-i Eyyûbî de vardı. Nûreddin'in ve Amaury'nin Mısır'ı ele geçirmek için giriştikleri mücadele 1169 yılına kadar sürdü. 8 Ocak 1169'da Kahire'ye giren Şîrkûh, birkaç hafta içinde bütün Mısır'a hâkim olduysa da iki ay sonra öldü. Yerine Selâhaddîn-i Eyyûbî geçti. Kral Amaury, Mısır'ı kaybetmiş olmanın Kudüs Krallığı için ne büyük bir tehlike teşkil ettiğini bildiğinden yeni bir Haçlı seferi düzenlenmesi için Batı'ya elçiler gönderdi. Ancak elçiler Avrupa krallarından olumlu bir cevap alamadılar. Amaury bu arada Bizans imparatoruna da başvurmuştu. İmparator Manuel yardım etmeyi kabul ederek kuvvetli bir donanma ile onu desteklediyse de Mısır'a karşı yapılan sefer başarısızlıkla sonuçlandı. 1171 'de Nûreddin'in emriyle Selâhaddin hutbede Fatımî halifesinin yerine Bağdat halifesinin adını okuttu. Böylece Fatımî hilâfeti son bulurken müslümanlar da Haçlılar'a karşı birleşmiş oldular.

1174 Mayısında Nûreddin Zengî, iki ay sonra da Kral Amaury öldü. Nûreddin'in oğlu İsmâil henüz on bir yaşında bir çocuk olduğundan devlet idaresi valiler arasında paylaşıldı. İktidar mücadelesini neticede Selâhaddîn-i Eyyûbî kazandı ve birliği yeniden kurdu. Amaury'nin ölümü ise krallığı çaresizlik içine düşürdü. Hânedandan geriye sadece on üç yaşında cüzzamlı oğlu Baudouin kalmıştı. Baudouin hemen kral ilân edildiyse de niyâbet

hususunda krallık ileri gelenleri ikiye ayrıldı. Önce Trablus Kontu Raimond nâib oldu; fakat 1176'da Baudouin, karşı grubun başında bulunan dayısı Joscelin de Courtenay'in tarafına döndü. 1177'de rüşdünü ispat eden genç kralın hastalığı gittikçe artıyordu. Tahtın devamını sağlamak için vâris gerekiyordu. Bu sebeple kralın kız kardeşi Sibylle, Guillaume de Montferrat ile evlendirildi. Sibylle 1177 sonbaharında bir erkek çocuk dünyaya getirdi. Bu çocuk geleceğin V. Baudouin'i olacaktı. Bu arada Guillaume öldü ve Sibylle bu defa Guy de Lusignan ile evlendirildi. Fakat bu evlilik baronlar arasında mevcut rekabeti kızıştırdı. Bu arada Ana Kraliçe Agnes de Countenay, kardeşi Joscelin, kızı Sibylle ve Lusignanlar'ın dahil olduğu bir saray partisi oluştu. Bu parti sık sık yerli baronlar ve eski aileler tarafından sürdürülen muhalefetle karşılaşıyordu. Krallık iç meselelerle uğraşırken dışarıdan gelecek yardım ümitlerini de kaybetmişti. Batı'dan istenen yardım, Papa III. Alexandrus'un (1159-1181) gayretlerine rağmen bir sonuç vermemişti. Bizans da yardım edecek durumda değildi. Zira Anadolu'da kudreti gittikçe artan Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan (1155-1192), İmparator Manuel'in idaresindeki Bizans ordusunu 1176 Eylülünde Miryokefalon'da (Myriokephalon) büyük bir yenilgiye uğratmıştı. 1180'de Manuel öldükten sonra Kudüs Krallığı'nın Bizans İmparatorluğu ile iş birliği ümitleri tamamen söndü. Öte yandan Selâhaddîn-i Eyyûbî, 1183'te Halep'e de sahip olarak hâkimiyet alanını Mısır'dan Dicle kıyılarına kadar uzattı ve bütün Haçlı devletlerini çember içine aldı.

Kudüs Kralı IV. Baudouin 1185 Martında öldü. Önceden varılan anlaşmaya göre, henüz sekiz yaşında bir çocuk olan yeğeni Baudouin Trablus Kontu III. Raimond'un niyâbetinde kral ilân edildi. Krallığın durumu kötüye gittiğinden Raimond Selâhaddin ile dört yıllık bir anlaşma yaptı. Bu anlaşma sayesinde müslüman komşularla ticaret yeniden başladı. Beklenen Haçlı seferi gerçekleşinceye kadar barış korunabilirse krallığın geleceği güvence altına alınabilirdi. Fakat V. Baudouin 1186'da ölünce, başında Joscelin de Courtenay'in bulunduğu saray partisi anlaşmayı hiçe sayarak nâib III. Raimond ve taraftarlarını idareden uzaklaştırıp Sibylle'e Kudüs'te taç giydirdi. Sibylle de kocası Guy de Lusignan'a taç giydirip onu kral ilân etti. Bu durum krallık ileri gelenlerini ikiye böldü.

Kral Guy antlaşmanın sürmesine taraftardı. Fakat eski Antakya prinkepsi olup 1161'de esir alınan ve Halep'te on altı yıllık esaretten sonra Filistin'e

gelerek Kerek-Şevbek hâkimi olan Renaud de Châtillon, müslümanlara karşı yıllardan beri sürdürdüğü düşmanlıktan vazgeçmemişti. Renaud daha 1182'de Selâhaddin'in kuzeyde bulunmasından faydalanarak Kızıldeniz'e bir donanma gönderip Mekke'ye giden gemileri vurmak ve hatta İslâm'ın kutsal şehrine saldırmak hususundaki tasarısını uygulamaya başlamıştı. Önce Akabe körfezindeki Eyle'yi eline geçirmiş, fakat şehrin yakınındaki ada üzerinde bulunan kaleyi alamayınca kendisi burada kalıp donanmayı Afrika kıyısı boyunca güneye yollamıştı. Bu donanma küçük şehirleri yağmalamış, Ayzâb'ı yakmış, burada Hindistan'dan gelen ticaret gemilerini zaptetmiş ve sahile çıkarak çöl yoluyla gelen savunmasız bir kervanı da basmıştı. Korsanlar Ayzâb'dan Arabistan kıyısına geçerek Medine'nin limanlarından Yenbû'daki gemileri ateşe vermiş ve Râgıb'a doğru ilerleyip Cidde'ye giden bir hacı gemisini batırmışlardı. Durumdan haberdar olan Selâhaddin'in kardeşi Mısır Valisi el-Melikü'l-Âdil, Hüsameddin Lü'Iü' kumandasındaki bir donanmayı Haçlılar'ın üzerine göndermişti. Hüsâmeddin önce adadaki kaleyi kuşatmadan kurtarıp Eyle'yi geri almış, ardından güneye inerek donanmayı imha etmişti. Ele geçirilen esirler Kahire'ye götürülerek öldürülmüştü. Renaud bu defa, anlaşma sayesinde krallık arazisinden geçerek Mısır-Dımaşk arasında gidip gelen kervanlara göz koydu. 1186 sonunda Moab bölgesinde Kahire'den gelen bir kervana saldırıp tâcirleri ve mallan Kerek Kalesi'ne götürdü. Selâhaddin antlaşmaya dayanarak esirlerin serbest bırakılmasını ve zararın ödenmesini istedi. İsteğinin yerine getirilmemesi üzerine de antlaşmanın bozulduğunu ve Haçlılar'la savaşın kaçınılmaz olduğunu bildirdi.

1187 ilkbaharında Selâhaddin Havran bölgesinde ordusunu toplarken Kral Guy de bütün asillerini, şövalyelerini maiyetiyle birlikte Akkâ'ya çağırdı. Haziran sonunda 1200 şövalye, çok sayıda atlı ve 10.000 kadar yaya asker Akkâ'da toplandı. Kudüs'ten kutsal haç getirildi. 4 Temmuz 1187 sabahı Hittîn'de meydana gelen savaşta Haçlı piyadeleri göle doğru kuşatmayı yarmaya çalıştılar, fakat hemen hepsi ya kılıçtan geçirildi ya da esir alındı. Şövalyeler ve atlı askerler gayretle savaştılarsa da sonunda yenildiler. Sadece III. Raimond, Renaud de Sidon ve Balian d'Ibelin kuşatmayı yarıp kurtulabildiler. Kral Guy'nin hayatı bağışlandı. Selâhaddin Renaud de Châtillon'u öldürttü. Templier ve Hospitalier tarikatı şövalyeleri de katledildi. Diğer şövalyelere ise iyi davranıldı ve çoğu sonradan fidye ile serbest bırakıldı. Kutsal haç müslümanîarın eline geçti. Bu savaşta Kudüs

Krallığı’nın hemen hemen bütün askerî gücü yok edilmişti. Bundan sonra Taberiye, Akkâ, Nablus, Yafa, Sayda, Beyrut, Cübeyl, Askalân ve Gazze birbiri ardınca zaptedildi. Böylece sıra Kudüs’e gelmişti. Selâhaddin’in 20 Eylül’de kuşattığı şehir sonunda teslim oldu. Selâhaddin Kudüs halkına

çok merhametli davrandı ve az bir fidye ödeyerek gitmelerine izin verdi. Ayrıca binlerce kişiyi de serbest bıraktı.

Selâhaddîn-i Eyyûbî, 27 Receb 583’te (2 Ekim 1187) Mi‘rac gecesi Kudüs’e girdi. Kudüs’ten ayrılanlar Sûr, Trablus ve Antakya’ya sığınırken Ortodokslar ve Ya‘kūbîler şehirde kaldılar. Mûsevîler’in de şehre yerleşmesine izin verildi. Hıristiyanlara ait kutsal yerlerin idaresi Ortodoks kilisesine teslim edildi. Selâhaddin 1188 yılında fetihlerine devam ederek 1189’da Sûr (Tyros) dışında bütün Kudüs Krallığı topraklarını eline geçirdi. Trablus Kontluğu ile Antakya Prinkepsliği sadece başşehirle birkaç kasabadan ibaret kaldı.

Üçüncü Haçlı Seferi. Hittîn yenilgisi ve Kudüs’ün müslümanlar tarafından zaptı Avrupa’da büyük yankı uyandırdı. Bunu, Konrad ve Montferrat idaresinde Sûr’da toplanan Haçlılar’ın Batı’dan âcil yardım istemek üzere gönderdikleri Sûr başpiskoposu Josias’ın Sicilya’ya gelişi takip etti. Sicilya Kralı II. Guillaume hemen Doğu’ya yardım hazırlıklarına başladı ve Amiral Margaritus kumandasında bir filoyu Suriye sahillerine gönderdi. Josias Sicilya’dan Roma’ya gitti. Hasta olan Papa III. Urbanus duyduğu haberlerin üzüntüsüyle 20 Ekim’de öldü. Halefi VIII. Gregorius bir bildiri yayımlayarak bütün Batı hıristiyanlarını yeni bir Haçlı seferine çağırdı. Ancak Gregorius da iki ay sonra ölünce yerine papa seçilen III. Clemens, Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa ile temasa geçti. Bu arada Josias da Fransa ve İngiltere krallarının yanına gitti. Krallar yeni bir Haçlı seferini kabul ettilerse de ülkelerindeki sorunlar yüzünden ikisi de hemen yola çıkacak durumda değildi.

Nihayet Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa 1189 Mayısında büyük bir orduyla yola çıktı. Macaristan’ı geçerek Bizans topraklarına girdi. Ordusu Balkanlar’da birçok olaya sebebiyet veren Friedrich ile Bizans İmparatoru II. Isaakios Angelos arasında önemli anlaşmazlıklar çıktı. Friedrich ordusunu Çanakkale Boğazı’ndan Anadolu’ya geçirip güneye ilerledi.

Alman ordusu karşısında endişeye kapılan II. Kılıcarslan bunlarla savaşa girişmedi; ordunun peşine takılıp askerleri rahatsız etmekle yetindi. Ancak bu etkili bir taktik oldu. Açlık, susuzluk ve Türkler'in baskını Almanlar'a ağır kayıplar verdirmeye başladı. Friedrich, Kılıcarslan tarafından boşaltılmış olan Konya'ya girdiyse de burada fazla kalmadı ve ordusunu Toros geçitlerinden Silifke'ye doğru yürüttü. 10 Haziran 1190'da ordu Silifke ovasına vardı. Ancak Friedrich'in Silifke çayını geçerken boğulması morali bozulan ordunun dağılmasına yol açtı. Oğlu Friedrich'in idaresinde küçük bir ordu Sûr'a ulaşabildi. Böylece Doğu'daki Haçlılar'ın ümitle beklediği yardım kaybolup gitti.

Hittîn Savaşı'nın üzerinden üç yıl geçmişti. Fransa ve İngiltere'den beklenen orduların gelmesine daha bir yıl vardı. Ancak Doğu'daki Haçlılar bu süre içinde tamamen yardımsız kalmamışlardı. Sicilya kralının 1188 yazında gönderdiği yetmiş gemiden oluşan filo, Trablus'un

müslümanlar tarafından zaptını önlediği gibi Antakya ve Sûr şehirlerine de gerekli yardımı zamanında yetiştirmişti. Aynı yıl başpiskopos Ubaldo'nun yönetimindeki Pisa donanması ve 1189 yılında arka arkaya Suriye sahillerine gelen Cenova, Venedik, Danimarka ve Flaman filoları da yardıma koşmuşlardı. Bunlar aynı zamanda ihtiyaç duyulan yiyecek maddelerini de Doğu'ya taşıyorlardı. Bu arada Selâhaddîn-i Eyyûbî, Doğu'yu terketmek ve İslâm'a karşı bir daha silâh kullanmamak şartıyla Kral Guy de Lusignan'ı 1188 Temmuzunda serbest bırakmıştı. Fakat Guy sözünde durmamış, taraftarlarını toplayarak krallığından artakalan yerleri tekrar eline geçirmek üzere Sûr'a gitmişti. Konrad ise Guy'nin isteğini reddetmiş, onu şehre sokmamıştı. Bunun üzerine Guy kendi hâkimiyetini kurmak için birlikleriyle güneye yürüyerek Akkâ'yı kuşattı. Kuşatma devam ederken kralları Richard ve Philippe Auguste'ün hareketini beklemeden yola çıkan Champagne Kontu Henri, Dreux Kontu Robert, Blois Kontu Thibaut, Sancerre Kontu Etienne gibi birçok asilzade kendi kuvvetleriyle birlikte 1189 sonbaharında Ak-kâ önüne gelmişti.

Avrupa'da başpiskopos Josius sonunda Fransa Kralı II. Philippe Auguste ve İngiltere Kralı II. Henri'yi Haçlı seferi için ikna etti. Fakat Henri 1189'da öldü, yerine oğlu I. Richard (Aslan Yürekli) geçti. Öte yandan Fransa ile İngiltere arasındaki sorunlar bir türlü bitmek bilmiyordu. Nihayet iki kral 4

Temmuz 1190'da Vézelay'de ordularıyla beraber bir araya geldiler. Üçüncü Haçlı Seferi'ne kumanda eden bu iki kral çok değişik yaratılışlara sahipti. Richard genelde dengesiz bir adamdı. Babasına isyan etmişti ve kardeşlerine güvenmiyordu. İdare kabiliyeti olmamasına rağmen savaşta bir dâhi sayılırdı. II. Philippe ise becerikli ve hilebaz bir politikacıydı. Sefere isteksiz katılmıştı, asıl amacı Avrupa'da kendi topraklarını genişletmekti.

Vézelay'den ayrı ayrı yola çıkan Fransa ve İngiltere kralları Messina'da buluştular. Haçlı seferinin bundan sonraki kısmı üzerinde ortak şartları içeren bir anlaşma imzaladılar. Ayrıca ele geçirilecek yerlerin iki kral arasında eşit olarak bölüşülmesi konusunda karara vardılar. Ardından Fransız donanmasıyla Doğu'ya hareket eden Philippe, kuzeni Konrad de Montferrat tarafından karşılandıktan sonra 20 Nisan 1191'de Akkâ önüne gelerek kuşatmaya katıldı. Fakat surların zaptedilmesi Richard'ın gelişine kadar ertelendi. Richard deniz yoluyla Kıbrıs'a ulaştı ve adaya asker çıkardı. Kıbrıs'ın hâkimi Isaakios Dukas Komnenos, Richard'a karşı çıktıysa da sonunda mağlûp olarak esir düştü. Adayı ele geçirdikten sonra yoluna devam eden Richard 8 Haziran 1191'de Akkâ'ya geldi ve kuşatmaya katıldı.

Bütün Haçlı kuvvetlerinin şiddetli hücumu üzerine Akkâ'nın müslüman garnizonu 11 Temmuz 1191'de Selâhaddin'in izni olmadan şehri Haçlılar'a teslime mecbur kaldı. Selâhaddin antlaşma şartları gereğince esirlerin mübadelesini ve Hitîn Savaşı'nda ele geçirilen kutsal haçı iadeyi kabul etti. Haçlılar Akkâ'ya girerken şehrin bölüşülmesi hususunda aralarında anlaşamadılar. Richard, Avusturya Herzogu Leopold'e hakarette bulundu, Philippe'i de kızdırdı. Bunun üzerine Leopold ile Philippe, Akkâ'nın zaptıyla Haçlı yeminlerini yerine getirdiklerini söyleyerek Avrupa'ya döndüler. Böylece bütün idare Richard'ın elinde toplanmış oluyordu. Selâhaddin anlaşmaya uygun olarak ilk grup esirleri serbest bırakınca Richard asillerin hepsinin teslim edilmediğini ileri sürerek müslüman esirleri serbest bırakmadı. Daha sonra yapılan pazarlıklardan da sonuç alınamadı ve Akkâ'dan Kudüs'e gitmek için sabırsızlanan Richard, Akkâ Garnizonu'ndan geriye kalmış olan 2700 kişiyi eşleri ve çocuklarıyla birlikte öldürttü (20 Ağustos 1191). Bu katliam barış görüşmelerine son verdi. Richard güneye ilerlerken müslüman atlıları ordunun artçılarına hücum edip geride kalanları yakalıyor ve Akkâ katliamına misilleme olarak

öldürüyorlardı.

Richard'ın Arsuf'ta yapılan savaşı kazanması, Yafa'yı ele geçirmesi ve Daron'u almasına rağmen Kudüs'e ulaşmak için yaptığı bütün teşebbüsler sonuçsuz kaldı. Öte yandan ülkesine geri dönmesi için haberler alıyordu. Richard, Selâhaddin ve kardeşi el-Melikü'l-Âdil ile sürekli haberleşiyordu. Nihayet 2 Eylül 1192'de Richard ile Selâhaddin arasında beş yıllık bir barış antlaşması imzalandı. Askalân müslümanlarda, Yafa'nın kuzeyindeki sahil şeridi hıristiyanlarda kalacaktı. Hıristiyan hacıları kutsal yerleri serbestçe ziyaret edebilecek ve müslümanlarla hıristiyanlar karşılıklı olarak birbirlerinin ülkelerinden geçebileceklerdi. 9 Ekim'de ülkesine dönmek üzere Doğu'dan ayrılan Richard, Viyana yakınlarında Leopold'ün adamları tarafından yakalanarak Alman İmparatoru VI. Heinrich'e teslim edildi. Richard, büyük bir fidye ödeyerek ancak 1194 Martında yurduna dönebildi.

Kudüs'ü geri almak amacıyla düzenlenen Üçüncü Haçlı Seferi hedefine ulaşamamıştı. Fakat Akkâ'nın ele geçirilmesi ve Haçlılar'ın kıyı bölgelerinde tutunabilmeleri krallığın devamını sağladı. Richard ayrılmadan önce hemen bütün baronların ve halkın desteğini kaybetmiş olan Guy de Lusignan'ın yerine Konrad'ın kral olmasını kabul etmişti. Ancak kısa süre sonra Konrad bir suikast sonucu öldürülünce bu defa Isabella, Henri de Champagne ile evlendirilerek Henri kral ilân edildi. Guy ise Kıbrıs'ın idaresiyle görevlendirildi. Üçüncü Haçlı Seferi'nin en uzun süren başarısı Kıbrıs'ın zaptı oldu. Kıbrıs sonraki yıllarda kendi başına bir krallık haline gelecek ve önemi daha da artacaktı.

Üçüncü Haçlı Seferi ordularının Doğu'dan ayrılışından kısa bir müddet sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî Dımaşk'ta vefat etti (27 Safer 589 / 4 Mart 1193). Onun ölümünün ardından hâkimiyet oğulları, kardeşleri ve akrabaları arasında bölüşülünce İslâm birliği parçalandı. Eyyûbîler arasındaki bu anlaşmazlık, müslümanları Akkâ merkezi etrafında varlığını sürdüren Haçlılar'a karşı harekete geçmekten alıkoydu. Eyyûbîler genelde Haçlılar'la barış içinde yaşamayı tercih ettiğinden Kral Henri ülkesinde düzeni yeniden kurarken kendi konumunu da güçlendirdi. 1194'te Kıbrıs Kralı Guy öldü ve yerine kardeşi Amaury de Lusignan geçti. Amaury ile Henri arasında dostluk kuruldu. 1197 yılında Amaury, hâkimiyetini tanıdığı İmparator VI. Heinrich tarafından kral ilân edildi. Kuzeyde sınırları iyice

küçülmüş Antakya-Trablus hâkimiyetini elinde tutan III. Bohemund, Kilikya Ermeni hâkimi II. Leo tarafından rahatsız edilmekle birlikte idaresini bağımsız olarak sürdürmekteydi. Leo ise gücünü arttırmak istiyordu. Amaury gibi Leo da VI. Heinrich'e ve papaya başvurarak 1198'de krallık tacını elde etti. Bu arada Heinrich, kutsal ülkede Alman üstünlüğünü sağlamak için 1197'de bir Alman ordusunu deniz yoluyla Akkâ'ya gönderdi. Almanlar'ın gelişiyle Haçlılar Beyrut'u ele geçirme imkânı buldular. Buna karşılık müslümanlar da Yafa'yı zaptettiler. Henri de Champagne'ın 1197'de ölümünden sonra krallık tahtına Kıbrıs Kralı Amaury getirildi (1198). Amaury Kıbrıs ve Akkâ krallıklarını ayrı ayrı idare etti. Alman ordusunun gelişi, Haçlılar'ın Doğu'daki durumunun güçlendirilmesi bakımından pek yarar sağlamadı; Beyrut'un alınması ve Alman şövalye tarikatının

kurulmasıyla sınırlı kaldı. Haçlılar'in Kudüs'ü ele geçirip krallığı genişletebilmeleri için yeni bir Haçlı seferine ihtiyaç vardı.

Dördüncü Haçlı Seferi. 1198'de papalık tahtına çıkan III. Innocentius Doğu'ya yeni bir Haçlı seferi düzenlenmesini istiyor ve bunu gerçekleştirmeyi papalığın görevi sayıyordu. Bu sebeple yolladığı elçi heyetleri ve yazdığı mektuplarla Avrupa'nın söz sahibi kişilerini bu harekete katılmaya çağırdı. Başta her yerde sevilen vâiz Foulqves de Neuilly olmak üzere birçok din adamı bu konuda vaazlar veriyordu. 1199'da papa sefere malî güç temini için yeni bir vergi koydu (bu vergi daha sonra papalık gelir vergisi haline dönüşmüştür). Kudüs Kralı Henri'nin kardeşi Champagne Kontu Thibaut tarafından 1199 Kasımında düzenlenen şövalyeler arası yarışma oyunları sırasında Fransız asillerinin Haçlı yemini etmesi ve daha sonra buna başkalarının da katılmasıyla yeni bir Haçlı seferi hazırlıkları fiilen başlamış oldu. Thibaut seferin reisi seçildi ve bu seferin o sırada İslâm dünyasının merkezi haline gelmiş bulunan Mısır üzerine yapılması kararlaştırıldı. Mısır'a gidebilmek için Venedik ile temas kurulup gemi teminine çalışıldı. Fakat Venedik'in Mısır ile ticarî bağlantıları olduğundan Mısır'a yapılacak bir Haçlı seferi çıkarlarına uygun düşmüyordu. Bizans'tan nefret eden Venedik hâkimi Enrico Dandolo, Mısır yerine İstanbul üzerine yapılacak bir seferin Venedik açısından çok daha yararlı olacağını düşünüyordu. Başlangıçta papa ve Haçlılar bu görüşe katılmadıysa da 1201'de Thibaut'nun ölümünden sonra yerine reis seçilen

Boniface de Montferrat Enrico Dandolo ile anlaşınca seferin yönlendirilmesi tamamen Venedik'in eline geçti.

1202 yazında Haçlılar Venedik'te toplandılar. Ancak antlaşma uyarınca yolculuk için Venedik'e ödenmesi gereken para yeterli değildi. Sonuçta Haçlılar, para ödemek yerine Venedik'in Macar hâkimiyetindeki Zara şehrini zaptına yardım etmeyi kabul ettiler. Zara bir hıristiyan şehri olmasına rağmen Haçlılar tarafından. 15 Kasım 1202'de ele geçirilip yağmalandı. Daha seferin başında Haçlılar'ın bu şekilde davranması, aslında Haçlı seferlerinin başından beri Doğu'daki din kadeşlerine yardım amacıyla değil sadece kendi çıkarlarına uygun olarak Doğu'da hâkimiyet kurmak üzere planlandığını bir defa daha ortaya koyuyordu. Haçlı ordusuna henüz Zara'da bulunurken, kardeşi III. Aleksios Angelos tarafından Bizans tahtından indirilmiş olan eski imparator II. Isaakios Angelos'un oğlu Aleksios'tan bir mesaj geldi. Aleksios Haçlılar'a, amcasının yerine kendisini tahta çıkardıkları takdirde Venedik'e olan borçlarını ödemeye, Mısır seferi için para ve yiyecek yardımı yapmaya, ayrıca kendilerine 10.000 kişilik bir Bizans kuvveti vermeye hazır olduğunu bildiriyordu. Haçlılar, Batı dünyasının uzun zamandır Bizans'a karşı beslediği kızgınlık ve kıskançlık duygularını tatmin etme fırsatı veren bu teklifi kabul ettiler. Haçlı filosu 24 Haziran 1203'te İstanbul önlerine geldi. Galata'da karaya çıkan Haçlılar gemilerini Haliç'e soktular. İmparator III. Aleksios Haçlılar'ın gelişine karşı önlem almamıştı. Ancak Haçlılar Haliç surlarına karşı hücuma geçince askerlerle birlikte halk da şehri savundu. Fakat 17 Temmuz günü Venedikliler surlarda gedik açınca imparator şehirden kaçtı. Hükümet bunun üzerine hapiste bulunan eski imparator II. Isaakios'u tahta çıkararak Enrico Dandolo'ya, taht iddiacısının babası tahta çıkarıldığı için artık savaşa gerek kalmadığını bildirdi. Haçlı saldırısı durduruldu ve Aleksios, 1 Ağustos 1203'te IV. Aleksios Angelos unvanını alarak babası ile beraber imparator ilân edildi. Bu arada II. Isaakios, Venedikliler'in istediği ve oğlunun daha önce yaptığı vaadleri kabul ettiğine dair antlaşmayı imzaladı. Fakat bunların yerine getirilmesi mümkün değildi. Öte yandan IV. Aleksios'un ısrarlarına rağmen İstanbul kilisesi Roma'nin üstünlüğünü ve Latin âdetlerini benimsemeyi kesinlikle kabul etmiyordu. Haçlılar'a ödenecek para da temin edilemiyordu. Çapulcu Haçlılar civar köylere saldırıyor, her şeyi yağmalıyordu. Surların dışında hiç kimsenin can güvenliği kalmamıştı. Birkaç Fransız'ın müslümanlara ait bir mescidi ateşe

vermesiyle çıkan yangında şehrin büyük bir mahallesi kül oldu. IV. Aleksios'un parayı ödeyemeyip geciktirmesi Haçlılar'ı öfkelendiriyordu. Nihayet şehri zaptetmek hususunda Haçlılar'ı tahrik eden Venedikliler'in beklediği fırsat bir saray ihtilâli sayesinde gerçekleşti. 1204 Şubatında IV. Aleksios'u ve babasını tahttan indiren bu saray ihtilâli sonunda III. Aleksios'un damadı Murtzuphlos, V. Aleksios unvanıyla Bizans tahtına çıktı. Taht değişikliğini kendilerine karşı bir meydan okuma olarak değerlendiren Haçlılar şehri zaptetmeye karar verdiler. 6 Nisan'da yapılan ilk Haçlı saldırısı durduruldu, fakat bir hafta sonraki saldırıda şehir düştü (13 Nisan 1204). İmparator, patrik ve pek çok asilin kaçıp terkettiği savunmadan yoksun şehir, Enrico Dandolo ve Haçlı reislerinin izniyle üç gün boyunca yağmalanıp tahrip edildi.

Haçlılar İstanbul'u, 1099'da Kudüs'ü zaptettiklerinde yaptıkları korkunç katliama pek uygun düşen bir vahşetle yağmaladılar. Onların çılgınlığından dehşete düşen olayın şahidi Batılı yazarlar kaleme aldıkları eserlerde duydukları utancı açıkça belli etmişlerdir. 900 yıl boyunca hıristiyan dünyasının merkezi olan İstanbul bu yağma sonunda bütün ihtişamını, zenginliğini, sanat eserlerini kaybetti. Kiliseler, manastırlar, saraylar ve kütüphaneler yağma edildi. Sayısız ikon, kutsal emanet ve değerli eşya üzerlerindeki kıymetli taşlar sökülüp alınarak tahrip edildi veya çalınıp götürüldü. Hıristiyanlığın en kutsal kilisesi Ayasofya'ya atlarıyla giren Haçlı savaşçıları ikonları, ipekli halıları çaldılar; aziz tasvirleri ve kutsal kitaplar üzerinde tepinip şarkı söylediler. Blakhernae'deki Kutsal Meryem Kilisesi de aynı akıbete uğradı. Venedikliler, imparatorluk merkezindeki kültür ve sanat eserlerinin birçoğunu toplayıp kendi şehirlerine götürürken Fransız ve Flamanlar da taşıyabilecekleri eşya dışında her şeyi vahşice tahrip ettiler. Sokaklarda koşuşan yaya Haçlı askerleri ve yere diz çöküp merhamet dilenen halkın üzerine atlarını süren Haçlılar kadın, yaşlı, çocuk demeden herkesi öldürüyor, fakirlerin evlerini bile tahrip ediyordu. Saraylılar, asiller, hatta rahibeler

bile gözü dönmüş Haçlılar'ın tecavüzüne mâruz kaldılar. Üçüncü günün sonunda "şehirler kraliçesi" İstanbul bir harabeye dönmüştü.

Haçlılar İstanbul'da Latin İmparatorluğu adıyla elli yedi yıl sürecek (1204-1261) bir hâkimiyet kurdular. Baudouin de Flandre imparator seçildi.

İstanbul'un ilk Latin patriği Venedikli Thomas Morosini oldu. Bizans toprakları Haçlılar'la Venedikliler arasında paylaşıldı. Venedikliler, ticarî bakımdan kendileri için önem taşıyan kıyı şehirlerini ve adaları alırken Haçlılar Selânik, Yunanistan ve Pelopones'te küçük devletler kurdular. İstanbul'dan kaçan Bizans ileri gelenleri de Epiros bölgesinde ve İznik'te iki devlet tesis ettiler. Bu iki devlet yanında Bulgar Çarlığı ile de mücadele etmek zorunda kalan İstanbul İmparatorluğu'na 25 Temmuz 1261'de İznik Bizans Devleti son verdi. Ortadoğu'daki müslümanlar bakımından herhangi bir tehlike meydana getirmemiş olan Dördüncü Haçlı Seferi, Bizans İmparatorluğu'na vurduğu darbe ile Anadolu'daki Türk hâkimiyetinin güçlenmesine yardımcı oldu. Anadolu Selçuklu Devleti artık Batı'dan gelecek önemli bir tehlike kalmadığından sınırlarını genişletme imkânı buldu. Antalya ile birlikte Akdeniz kıyılarını, ayrıca Karadeniz'de Samsun ve Sinop'u ele geçirerek ihtiyaç duyduğu limanlara kavuştu. Selçuklular, Anadolu ticaret yollarının taşıdığı önem sayesinde dünya ticaretinde söz sahibi oldular. Aynı zamanda Doğu Anadolu'dan Suriye'ye kadar uzanan bölgelerde devletin siyasî nüfuzu kuvvetlendi.

Beşinci Haçlı Seferi. Dördüncü Haçlı Seferi'nden sonra Avrupa'da toplumun bazı kesimlerinde Haçlı ruhu hâlâ devam etmekteydi. Yıllardan beri vâizler halkı yeni bir Haçlı seferine davet ediyordu. Çocuklar bile bu çağrılardan etkilendiler. 1212'de Fransa ve Almanya'dan binlerce çocuk kutsal toprakları kurtarmak üzere yollara dökülüp yaya olarak Marsilya, Cenova ve Brindisi limanlarına kadar ulaştılar. Bu limanlarda bindikleri gemiler ya battı veya kayboldu, çocukların bir kısmı köle olarak satıldı. Papa III. Innocentius ise yeni bir Haçlı seferi için büyük gayret sarfediyordu. 1215'te Roma'da Lateran Konsili'nde sefere katılacak Haçlılar'a imtiyazlar ve günahlarının affı vaad edildi. Sefer için yeniden vergi konuldu. Müslümanlara askerî malzeme satılması yasaklandı. Çağrının duyurulması için pek çok vâiz ve gezgin şair (troubadour) görevlendirildi. 1216'da III. Innocentius'in ölümünden sonra papa seçilen III. Honorius da selefi gibi gayret gösterdi. 1217 yazının sonunda Beşinci Haçlı Seferi'nin ilk grubunu oluşturan Macar Kralı Andreas ve Avusturya Dükü Leopold'un birlikleri Akkâ'ya vardılar. Kıbrıs Kralı Hugve de Akkâ'ya geldi. Alman İmparatoru II. Friedrich ise bazı meselelerini halletmek üzere papadan yolculuğunu erteleme izni almıştı.

Akkâ'ya gelenler, 1218 ilkbaharında çoğunluğunu Alman askerlerinin teşkil ettiği bir Frizon donanması şehre ulaşıncaya kadar önemli bir şey yapmamışlardı. Bu donanma Jean de Brienne'in liderliğinde Mısır'a doğru yola çıktı. Üçüncü seferden beri Mısır'a bir saldırı yapılması düşünülüyordu. Haçlılar müslümanları Nil deltasından çıkarabilirlerse Süveyş ve Akkâ üzerinden onları kıskaca alabilir ve bu şekilde Kudüs'ü ele geçirebilirlerdi. I. el-Melikü'l-Âdil, Haçlı seferinin Mısır'ı hedef aldığını anlayınca Suriye'de ordu topladı. Mısır'daki nâibi olan oğlu el-Melikü'l-Kâmil Muhammed de Mısır ordusuyla Kahire'den kuzeye yürüyerek Dimyat'ın güneyinde Âdiliye'de ordugâhını kurdu. Fakat Haçlılar, 24 Ağustos 1218'de Dimyat önünde nehir üzerindeki kuleyi zaptettiler. Yaşı ilerlemiş olan el-Melikü'l-Âdil bu haberin üzüntüsüyle Dımaşk'ta vefat etti. Yerine Suriye'de küçük oğlu el-Melikü'l-Muazzam, Mısır'da büyük oğlu el-Melikü'l-Kâmil geçti. Haçlılar ise yeni kuvvetlerin gelmesini beklediler. Papa tarafından hazırlanan ve çoğunluğunu Fransızlar'ın teşkil ettiği Kardinal Pelagius'un idaresindeki Haçlı ordusu eylül ayında Dimyat'a geldi. Ancak Pelagius Haçlılar'ı kilisenin yönetiminde saydığından o zamana kadar ordunun başında bulunan Kral Jean de Brienne'in liderliğini kabul etmedi ve papanın elçisi sıfatıyla sadece kendisinin başkumandan olabileceğini söyledi. Haçlılar 1219 Şubatında müslümanların boşalttığı Âdiliye'yi ele geçirdiler. el-Melikü'l-Kâmil'in buradan geri çekilmesinin asıl sebebi, kendisine yönelik bir suikast girişimini haber almış olması idi. el-Melikü'l-Âdil ordusunu güneydoğuya Üşmûn'a çekmiş ve burada Suriye'den yardıma gelen kardeşi el-Melikü'l-Muazzam ile buluşmuştu. Fakat iki ordunun birleşmesiyle de Haçlılar'ı geri atmak mümkün olmadı. el-Melikü'l-Kâmil ekim ayında Haçlılar'la anlaşmaya çalıştı ve Mısır'ı boşalttıkları takdirde kendilerine Kudüs'ü vermeyi teklif etti. Jean de Brienne ve pek çok Haçlı bu teklifi kabule taraftar olduğu halde, müslümanlar tarafından surları yıkılmış olan Kudüs'ün elde tutulmasını imkânsız gören Pelagius ve onu destekleyen İtalyanlar teklifi reddettiler. Nihayet Haçlılar 5 Kasım 1219'da Dimyat'ı ele geçirdiler. Şehrin idaresi Jean de Brienne'e verildi.

Pelagius ise bütün Mısır'ın zaptedileceğini ve müslümanların tamamen imha edileceğini hayal ediyordu. Dimyat'a yerleşen Haçlılar şehirde imar faaliyetlerine başladılar ve bu arada ulucamiyi katedrale çevirdiler. Şehir halkı köle olarak satıldı. Küçük çocuklar vaftiz edilip kilise hizmetinde

görev yapmak üzere din adamlarının yanına verildi. Ele geçen hazineler ve değerli eşya Haçlılar arasında paylaşıldı.

Haçlılar Dimyat'ta bir yıldan fazla herhangi bir faaliyette bulunmadılar. Bu arada el-Melikü'l-Kâmil donanmasını teçhiz edip 1220 yazında Kıbrıs'a gönderdi. Müslümanlar, Limasol önünde demirlemiş olan bir Haçlı donanmasına âni bir baskın düzenleyerek bütün gemileri ele geçirdiler, binlerce kişiyi de esir aldılar. Pelagius hâlâ İmparator II. Friedrich'in gelmesini bekliyordu. Friedrich bizzat gelmedi. Bavyera Dükü Ludwig ise büyük bir kuvveti Mısır'a yolladı. Endişeye kapılan el-Melikü'l-Kâmil, Haçlılar'a otuz yıllık bir mütareke karşılığında Kudüs'ü ve Filistin'i bırakmayı teklif etti. Fakat Pelagius bu teklifi de geri çevirdi. Pelagius ve Ludwig müslümanlara saldırmaya karar verdiler. Jean de Brienne yeniden Akkâ'dan Mısır'a geldi. 12 Temmuz 1221'de 630 gemi, 5000 şövalye, 4000 okçu ve 40.000 yaya askerden oluşan Haçlı ordusu harekete geçti. el-Melikü'l-Kâmil, kendi kuvvetlerini Dimyat yakınlarındaki Bahrüs-sagīr'in arkasına çekip nehrin iki tarafında hazırlanan mevzilere yerleştirdi. Haçlılar 24 Temmuz'da Bahrüssagīr'e ulaşarak müslüman kuvvetlerinin karşısına geçtiler. Nil sularının taşma zamanıydı. Ancak sular daha yükselmeden Suriye'den yardıma gelen müslüman ordusu Menzele gölü (Buhayretülmenzele) yakınında kanalı geçerek Haçlılar'la Dimyat arasına yerleşti. Kanalın suları yükselince el-Melikü'l-Kâmil'in gemileri harekete geçip Haçlı donanmasının geri çekilme yolunu kesti. Pelagius, Haçlı ordusunun her taraftan kuşatıldığını ve çok az yiyecek kaldığını görünce 26 Ağustosta geri çekilme emri verdi. Müslümanlar su bentlerini açarak Haçlılar'in geçeceği araziyi sular altında bıraktılar. el-Melikü'l-Kâmil'in Türk süvarisi ve zenci piyadeleri Haçlılar'ın üzerine saldırdı. Kral Jean ve tarikat şövalyeleri bu hücumu durdurdularsa da binlerce Haçlı öldü. 28 Ağustos'ta Pelagius barış teklifinde bulundu ve el-Melikü'l-Kâmil'in şartlarını kabul etmek zorunda kaldı. Haçlılar Dimyat'ı terketmeyi ve imparatorun da onaylayacağı sekiz yıllık bir mütarekeyi kabul ettiler. İki tarafın esirleri mübâdele edildi. 8 Eylül 1221'de Haçlı ordusu Mısır'dan ayrılınca el-Melikü'l-Kâmil Dimyat'a girdi. Beşinci Haçlı Seferi de böylece son buldu. Hayal kırıklığına uğrayan Haçlılar Pelagius'u, papayı ve imparatoru suçluyorlardı. Batı'nın bu saldırısı İslâm dünyasında yeni bir birlik düşüncesi doğurdu. Öte yandan Beşinci Haçlı Seferi'nden Mısır'ın yerli hıristiyanlan zarar gördü. Bunların vatandaşlık haklarında kısıntılar

yapıldı. Ağır vergiler konuldu ve kiliseler kapatıldı. İtalyan tâcirleri de İskenderiye'deki itibarlarını kaybettiler.

Altıncı Haçlı Seferi. Beşinci Haçlı Seferi'nin başarısızlığı İmparator II. Friedrich'e büyük bir sorumluluk yüklemişti. Friedrich, 1225'te Jean de Brienne'nin kızı "Kudüs kraliçesi" unvanını taşıyan Jolande ile evlendikten sonra Haçlı devletinin kralı sıfatıyla artık sefere çıkmak zorunda olduğunu anladı. Bu sefere katılan ordunun büyük kısmı 1227 yazının sonunda İtalya'dan denize açıldı, Friedrich hastalık sebebiyle yine geride kaldı. Bu sırada, kendisiyle anlaşmaya taraftar görünen Mısır Sultanı el-Melikü'l-Kâmil'in elçilerini kabul etti. Ancak Papa IX. Gregorius hastalık mazeretini reddederek Friedrich'i aforoz etti. Friedrich 1228 Haziranında aforoz edilmiş bir Haçlı olarak yola çıktı. Ayrıca taşıdığı kral sıfatını da 1228 Nisanında karısının ölümüyle kaybetmiş olup Doğu'ya sadece oğlu küçük kral Konrad'ın vasîsi olarak gidiyordu.

Friedrich 21 Temmuz'da Kıbrıs'a vardı. Kıbrıs'ın idaresi, I. Hugues'ün oğlu genç kral I. Henri'ye nâib tayin edilmiş olan Beyrut hâkimi Jean d'Ibelin'in elinde bulunuyordu. İmparator Friedrich ise Doğu'daki bütün hâkimiyetin kendisine ait olduğunu düşünüyordu. Jean d'Ibelin ve baronlar, her ne kadar onun Kıbrıs üzerindeki yüksek hâkimiyetini tanımaya hazır idiyseler de imparatorun Akkâ'da sadece oğlu Konrad için nâiblik iddia edebileceğini söylüyorlardı.

Akkâ'ya giden Friedrich orada daha fazla muhalefetle karşılaştı. Aforoz edildiği haberi şehre ulaştığından daha önce kendisini destekleyen pek çok kişi şimdi onu reddediyordu. Friedrich sadece, Alman şövalye tarikatı ile beraberinde getirdiği küçük Haçlı ordusunun desteğine sahipti. Ayrıca Doğu'daki bütün Haçlılar'ın kendisine katılması halinde bile müslümanlara karşı güçlü bir ordu çıkaracak durumda değildi. Bu sebeple diplomasi yoluna başvurdu ve Sultan el-Melikü'l-Kâmil ile Kudüs'ün teslimi hususunda yeniden görüşmelere başladı. 626'da (1229) imzalanan anlaşma ile Yafa'ya kadar uzanan bir şeritle birlikte Kudüs, Beytülahm (Bethlehem), Nasıra (Nazareth) şehirleri, Montfort ve Toron kaleleri de dahil Celîle bölgesi ve Sayda etrafında müslümanların elinde bulunan arazi Haçlılar'a veriliyordu. Kudüs'te Kubbetü's-sahre ve Mescidi Aksa ile Harem-i şerif müslümanların elinde kalacak, müslümanlar şehre girip serbestçe ibadet

edebileceklerdi. Friedrich Kudüs'ün surlarını yeniden inşa ettirebilecekti; fakat bu tâviz sadece onun şahsına veriliyordu. İki tarafın elinde bulunan esirler serbest bırakılacak ve anlaşma on yıl için geçerli olacaktı. Haçlı seferleri tarihinde benzeri görülmeyen bu anlaşma ile Haçlılar savaşmadan Kudüs bölgesini yeniden ele geçirmişlerdi. İslâm dünyası dehşet içinde kaldı. Sultan el-Melikü'l-Kâmil'in en sadık adamları bile ona karşı çıkıyorlardı. Sultanın yeğeni el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd Dımaşk'ta bu anlaşmayı protesto için matem ilân etti. Diğer taraftan hıristiyanlar da anlaşmanın uygulanmasının pek mümkün olmadığını düşünüyorlardı. Friedrich 17 Mart'ta Kudüs'e girdi. Ancak hâlâ aforozlu olduğu için patrik şehirde dinî faaliyeti ve kilisede âyinleri yasaklamıştı. Bu sebeple Kutsal Mezar Kilisesi'ndeki törene hiçbir din adamı katılmadı ve Friedrich krallık tacını kendi elleriyle başına koymak zorunda kaldı. Kısa bir süre sonra da Kudüs'ü terkedip önce Akkâ'ya, oradan da Avrupa'ya döndü.

Friedrich 23 Temmuz 1230'da papa ile barışıp aforozdan kurtulunca Doğu'da hukukî durumu güçlendi. 1231 sonbaharında kendisinin elçisi sıfatıyla Riccardo Filangieri kumandasında bir orduyu Doğu'ya gönderdi. Ancak adamları vasıtasıyla Doğu'da uygulamak istediği idare Kudüs ve Kıbrıs'ta kargaşa doğurdu. Zira Doğu'nun idaresi hususundaki düşünceleri Kudüs baronlarının fikrine uymuyordu. Baronlar, Akkâ'da teşkil edilen bir meclis desteğiyle Jean d'Ibelin'i belediye başkanı ilân ederek imparatorun temsilcisi Filangieri'ye karşı çıktılar. Cenovalılar da baronların yanında yer aldı. Alman askerî tarikatı, Antakya hâkimi Bohemund ve Pisalılar Filangieri'yi desteklediler. Templier ve Hospitalier tarikatları ile Venedikliler ise tarafsız kaldılar. Böylece mücadele iç savaşa dönüştü. Sonunda Kıbrıs'ta baronlar üstün geldi ve 1233'te I. Henri kral ilân edildi. Kıbrıs'ta barışın

kurulmasından ve 1236'da Jean d'Ibelin'in ölümünden sonra bile Kral Konrad'ın naibi sıfatıyla Sûr'da bulunan ve Kudüs'ün hâkimiyetini elinde tutan Filangieri'ye karşı Suriye sahilinde mücadele sürdü. Nihayet 1243'te Akkâ'daki meclis, şahsen Doğu'ya gelmediği gerekçesiyle Friedrich'in oğlu Konrad'a bağlılık yeminini reddederek onun en yakın akrabası olan Kıbrıs'ın ana kraliçesi Alice'i krallığın nâibesi tayin etti. Fakat baronların kazandığı bu zafer krallığın bölünmesine sebep oldu. Çünkü bu arada İslâm dünyasında yeni güçler belirmekte ve müslümanların gücü artmaktaydı.

Mısır Sultanı el-Melikü'l-Kâmil Muhammed'in 1238'de ölümünden sonra halefleri arasında çıkan iktidar mücadelesini sultanın büyük oğlu el-Melikü's-Sâlih Eyyûb kazanarak duruma hâkim olmuştu. Bu arada 1239'da on yıllık barış süresi bittiğinde, Doğu'ya gelmiş bulunan Navarra Kralı Thibaut da Champagne'm ve daha sonra İngiltere Kralı III. Henri'nin kardeşi Kont Richard of Cornwall'ın Haçlı seferleri krallığa önemli bir fayda sağlamamıştı. Bu yıllarda Moğollar tarafından Batı'ya doğru itilen, el-Cezîre ve Kuzey Suriye bölgesinde bulunan Hârizmli Türkler Mısır sultanının desteğini kazanmış ve Haçlılar'a karşı Filistin'e hücum etmek üzere çağrılmışlardı. 1244 ilkbaharında Kudüs ile Dımaşk arasında yapılan ittifak, Mısır sultanının yardımıyla Hârizmliler'in 11 Temmuz 1244'te Kudüs'ü ellerine geçirip yağmalamalarını engelleyemedi. Böylece Kudüs kesin olarak Haçlılar'ın elinden çıktı. Aynı yılın sonbaharında, Humus ve Dımaşk Eyyûbî hâkimleriyle birleşen Akkâ krallık ordusu Gazze yakınında, Baybars kumandasındaki Hârizmliler ve Mısır ordusuna karşı yapılan savaşta büyük bir yenilgiye uğradı. Böylece krallık için daha önce diplomasi yoluyla kazanılmış olan bütün haklar kaybedildi.

Sultan Eyyûb 1245'te Dımaşk'a sahip olduktan sonra 1247'de Taberiye ve Askalân'ı Haçlılar'dan geri aldı. Bu arada Kraliçe Alice'in ölümüyle (1246) Akkâ krallık niyabeti oğlu Kıbrıs Kralı I. Henri'ye geçmişti. Henri de Balian d'lbelin'i kendisine vekil tayin etmiş, Philippe de Montfort'un Sûr hâkimiyetini tasdik etmişti. 1247'de Balian'ın ölümü üzerine kardeşi Jean d'Arsuf onun yerini aldı ve kendi oğlu Jean da Beyrut hâkimi oldu. Antakya Hükümdarı V. Bohemund ise krallıkta yaşanan olayların dışında kalmaya gayret etti. Papanın emirleri doğrultusunda Kilikya Ermenileri ile ilişkilerini dostça sürdürüyordu. Kilikya Ermeni Kralı Hethum, Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddin Keyhusrev'in devamlı saldırılarına karşı kendini savunmakla meşgul olduğundan Antakya'nın dostluğuna muhtaçtı. Eyyûbîler arasındaki anlaşmazlıklar yüzünden bölgede yeni bir güç olarak ortaya çıkan Moğollar, bölünmüş hâkimiyetlerine rağmen Haçlılar'ın Doğu'da bir süre daha tutunmalarını sağladı.

Yedinci Haçlı Seferi. Kudüs'ün müslümanların eline geçmesinden bir yıl sonra 1245'te Papa IV. Innocentius, Avrupa'da kilise içinde çıkan büyük sorunları ve İtalya'da İmparator II. Friedrich ile gittikçe gerginleşen

durumun nasıl halledileceğini görüşmek üzere Lyon'da bir konsil topladı. Bu arada Doğu'dan âcil yardım çağrıları gelmekteydi. Bu çağrılara cevap verecek durumda olmayan papa, Fransa Kralı IX. Saint Louis'nin yeni bir Haçlı seferinin liderliğini yapacağını açıklaması üzerine ona destek verdi. Yine her tarafa vâizler gönderildi ve vergiler kondu. Friedrich'in aksine dindar, muktedir ve iyi bir savaşçı olan Louis Haçlı seferinin Tanrı'nın isteği olduğuna inanıyordu.

Louis'nin sefer hazırlığı üç yıl sürdü. İngiltere ile barış yapıldı ve İmparator Friedrich'in rızâsı alındı. Haçlı ordusunu gemilerle Doğu'ya götürmek üzere Cenova ve Marsilya ile anlaşma yapıldı. Fransa'nın idaresi ana kraliçe Blanche'ın eline bırakıldı. Daha sonra Kral Louis yanında karısı, kardeşleri, pek çok Fransız asili ve şövalyesiyle küçük bir İngiliz birliği bulunduğu halde 1248 Ağustosunda yola çıktı. Haçlı ordusu 17 Eylül'de Kıbrıs'a ulaştı. Akkâ Krallığı'nın baronları, Templier ve Hospitalier şövalyeleri de adaya geldiler. Görüşmeler sonunda seferin yine Mısır'a yapılması kararlaştırıldı. Ancak mevsim uygun değildi; ayrıca Eyyûbî hükümdarı ile müzakerelerde bulunma imkânı da vardı. Fakat Louis pazarlık fikrine taraftar olmuyor ve müslümanlarla savaşmak için buraya geldiğini söylüyordu. Nihayet Haçlı ordusu 1249 Mayısında Kıbrıs'tan denize açıldı. Bu orduya karşı koyamayan müslümanlar Dimyatı da boşaltıp Mansûre'ye geri çekildiler. Böylece Dimyat tekrar hıristiyanların eline geçti. Bir süre sonra kardeşi Alphonse de Poitou'nun Fransa'dan takviye birlikleriyle gelişi Kral Louis'nin durumunu güçlendirdi. Bu arada Sultan el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'un ölümü Kahire'de karışıklıklara sebep oldu. Haçlılar Kahire üzerine yürümeye karar verdiler. 1250 Şubatında Bahrüssagīr yakınında kanalı geçen kralın kardeşi Robert d'Artois kumandasındaki Haçlılar'ın öncü birlikleri, Mansûre'den 3 km. mesafedeki Mısır karargâhına âni bir baskın yaptı. Hazırlıksız yakalanan müslümanların çoğu kılıçtan geçirildi, pek az kişi kaçıp Mansûre surlarına sığınabildi. Ancak Robert d'Artois asıl orduyu beklemeden Mansûre'yi de ele geçirip Mısır ordusunu tamamen imha etmek istiyordu. Bu sebeple kaçan Mısırlı askerleri takibe koyuldu. Öte yandan baskın sırasında şehid düşen başkumandan Fahreddin'in yerine Baybars kumandayı eline almış, birlikleri yeniden düzene sokmuştu. Baybars Mansûre'ye giren Haçlılar'ı şehirde tuzağa düşürdü; 290 şövalyeden ancak beşi canını kurtarabildi. Mısır birlikleri bu defa kanalı geçmiş olan Haçlı ordusuna arka arkaya saldırdıysa

da üstünlük sağlayamayıp Mansûre'ye çekildi. Kral Louis'nin kazandığı bu başarı Haçlılar'ın son başarısı olmuştur.

Louis, Mansûre yakınında yeni bir girişimde bulunmadan iki ay bekledi. Bu arada, 23 Kasım 1249'da ölen el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un Suriye'de bulunan büyük oğlu el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah 1 Şubat 1250'de Mansûre ordugâhına gelerek sultan olmuş ve ardından Haçlı ordusuna Dimyat'tan yiyecek taşıyan gemileri ele geçirmişti. Çok geçmeden Haçlılar açlık ve hastalıktan perişan duruma düştüler. Sonunda Louis ordusunu Dimyat'a geri çekme kararı aldı. Ayrıca Dimyat karşılığında Kudüs'ün verilmesi teklifiyle elçilerini Turan Şah'a gönderdi. Fakat teklif reddedildi. Bundan sonra geriye yürüyüş başladı (5 Nisan). Mansûre'deki Memlükler de Haçlılar'ı takibe koyuldular ve Kral Louis dahil hemen bütün kumandanları esir alarak ordunun kayıtsız şartsız teslimini sağladılar. Louis Dimyatı teslim ederek kendini, 1 milyon Bizans altını ödemek şartıyla da ordusunu kurtarabilecekti. Dimyat 6 Mayıs 1250'de teslim oldu ve kral serbest bırakıldı. Fidyesinin ilk taksidini ödeyip Akkâ'ya gitmek üzere Mısır'dan ayrılan Kral Louis dört yıl Akkâ'da kaldıktan sonra Fransa'ya döndü. Onun Haçlı seferi Doğu Krallığı'na hemen hiç fayda sağlamamıştı.

Aynı yıl Alman Hükümdarı Konrad'in ölümü üzerine "Kudüs kralı" unvanı oğlu Konradin'e geçti, ancak krallık yine vekillerle idare edildi. Bu arada krallık ticarî rekabet yüzünden birbirine giren Venedik, Cenova ve Pisalılar'ın mücadelesiyle âdeta bir iç savaşa sürüklendi. Bu yıllarda

Hülâgû'nun idaresindeki Moğollar Mezopotamya'ya girmiş ve 1258'de Bağdat'ı zaptederek Abbasî Halifeliği'ne son vermişti. Moğollar'ın güneye ilerleyişi, 1250'de Eyyûbîler'e son verip Mısır'a hâkim olan Memlûk Sultanı Kutuz tarafından Aynicâlût'ta kazanılan zaferle durduruldu (1260). Aynı yıl Baybars Kutuz'u öldürüp Mısır Memlûk sultanı oldu. I. Baybars, Doğu Krallığı'nı kıyıda sadece birkaç şehre sığınacak kadar küçülttü. 1265'te Kaysâriye, Hayfa ve Arsuf'u aldı. 1266'da Safed ve Celîle bölgesi zaptedilirken ikinci bir Memlûk ordusu, Moğollar'ın taraftarı olan Ermeni Kralı Hethum ve damadı Antakya-Trablus hâkimi VI. Bohemund'a karşı yürüdü. 24 Ağustos 1266'da Ermeniler'i yenilgiye uğratan Memlükler Adana, Tarsus, Misis ve Sîs şehirlerini yakıp yıktıktan sonra pek çok esir ve

ganimetle geri döndüler. 1268'de Yafa ve Beaufort Kalesi'nin ele geçirilmesinin ardından Baybars Antakya önüne geldi, şehir bir süre kuşatıldıktan sonra 18 Mayıs'ta zaptedildi. Halkın çoğu öldürüldü, geri kalanlar esir alındı. Antakya'nın kaybı hıristiyanlar için büyük darbe oldu. Bunun sonucunda Doğu'daki Haçlı hâkimiyeti hızla çökmeye başladı.

Sekizinci Haçlı Seferi. Fransa Kralı IX. Louis 1267 yılında yeni bir Haçlı seferinin hazırlıklarına başlamış ve üç yıl sonra yola çıkacak duruma gelmişti. Ancak Hohenstaufen hânedanına karşı papa tarafından desteklenerek Sicilya ve Güney İtalya hâkimiyetini eline geçirmiş bulunan Fransa kralının kardeşi Charles d'Anjou, onun bu teşebbüsünü kendi çıkarı doğrultusunda kullanarak seferin Doğu'ya değil Tunus üzerine yapılmasını sağladı. Kral Louis, 18 Temmuz 1270'te büyük bir orduyla Afrika'da Kartaca önünde karaya çıktı. Hıristiyanlara karşı hoşgörülü davranan Hafsî Hükümdarı I. Ebû Abdullah Muhammed el-Müntasır'ın Hıristiyanlığı kolayca kabul edeceği hususunda kardeşi Charles'ın sözlerine inanan Louis, bu suretle daha sonraki Haçlı seferleri için stratejik bakımdan büyük önem taşıyan Tunus'a hâkimiyetin sağlayacağı yararları hesaplamıştı. Ebû Abdullah ise Haçlılar'ın gelişinden önce başşehrini iyice tahkim edip savunmaya hazırlanmıştı, fakat savaşmasına lüzum kalmadı. Haçlı ordugâhında birden bire salgın hastalıklar başladı. Binlerce asker ve şövalye, bu arada Kral Louis, oğlu Jean Tristan ve pek çok asilzade bir ay içinde öldü. Charles d'Anjou Sicilya filosuyla gelerek geriye kalanları toplayıp İtalya'ya götürdü.

Doğuda Haçlı Hâkimiyetinin Sonu. Sekizinci Haçlı Seferi'nin Tunus'ta yok olup gitmesi, Avrupa'dan sürekli yardım bekleyen Doğu'daki Haçlılar'ın bütün ümitlerini söndürdü. Antakya'nın fethinden sonra Fransa kralının seferine karşı Mısır'ı savunmak zorunda kalabileceğini düşünen I. Baybars, 1271'de yeniden Suriye'ye yürüyerek Haçlılar'ın elinden Safîta, Krak des Chevaliers, Montfort kalelerini aldı. Böylece Franklar'ın hâkimiyeti sadece kıyıda ellerinde tuttukları birkaç şehirle sınırlı kaldı. Bu arada krallık içindeki çekişmeler de sürüp gidiyordu. İmparator II. Friedrich zamanından beri krallık, hep orada bulunmayan hükümdarlar tarafından idare edilmişti. Fakat 1268'de son Hohenstaufen hânedanı üyesi Konradin'in ölümünden sonra krallık tacı Kıbrıs Kralı III. Hugues'e verildi. Ancak ne yeni kralın gayretleri, ne de 1271'de ordusuyla Akkâ'ya gelen İngiltere kralının oğlu

Edward'ın çabaları krallıkta birliği sağlayabildi. 1272'de Edward yurduna geri döndü. Kral III. Hugues de 1276'da kavgaların bir türlü son bulmadığı krallık topraklarından ayrılıp Kıbrıs'a gitti. Bu arada Doğu Akdeniz'i hâkimiyeti altına almak amacıyla bir süreden beri uğraşan Sicilya Kralı Charles d'Anjou, nihayet papanın desteğiyle Doğu krallık tahtı üzerinde en yakın hak sahibi olan Marie d'Antioche'dan bu hakkı satın aldı (1277). Charles Kudüs kralı sıfatıyla Akkâ'ya bir temsilci yolladı. Ancak Charles'ın ilgisi krallıktan ziyade Bizans Devleti'ne yönelikti. Bütün gayesi, 1261'de yeniden kurulan Bizans Devleti'ni ortadan kaldırıp tekrar Latin hâkimiyetini tesis etmekti. Fakat Charles gayesine ulaşamadan 1285'te öldü. Onun ölümünden sonra Doğu Krallığı'ndaki baronlar Kıbrıs Kralı II. Henri'yi hükümdarları olarak tanıdılar.

Bu arada Haçlılar 1277'de I. Baybars'ın ölümüyle geçici bir rahatlık duydular. Moğollar ve Ermeni Kralı III. Leo da krallığın yeniden güçlenmesini desteklemekteydiler. Fakat 1279'da Memlûk tahtına çıkan Kalavun, tekrar Suriye'ye giren Moğollar'ı 30 Ekim 1281'de Humus önlerinde yapılan savaşta yenilgiye uğratınca Moğollar Fırat'ın gerisine çekildi ve böylece Haçlılarla Moğollar'ın birleşmesi önlendi. Bundan sonra Kalavun önce Merkab Kalesi'ni zaptetti (1285). Memlükler karşısında krallığın güçsüzlüğü İlhanlı Hükümdarı Argun'u da endişeye düşürmekteydi. Argun, Haçlılar'la bir ittifak yaparak krallığı yaşatmak için yeni bir Haçlı seferi hususunda Avrupa ile temasa geçti. Elçisi Rabban Sauma'yı papaya, Fransa ve İngiltere krallarına gönderdi. Ancak bu girişimleri sonuçsuz kaldı. Öte yandan Kalavun, Antakya Prinkepsliği'nden kalan son şehir Lazkiye'yi aldı (1287). Ardından büyük bir orduyla Trablus'u kuşatan Kalavun 26 Nisan 1289'da şehri zaptetti ve deniz kuvvetleri hâlâ güçlü olan Haçlılar'ın burasını yeniden ele geçirme teşebbüslerini önlemek üzere şehrin surlarını tamamen yıktırdı.

Trablus'un kaybı Akkâlılar'ı büyük bir endişeye düşürdü. Kral Henri, Sultan Kalavun'dan krallık ve Kıbrıs için esasen mevcut olan anlaşmanın uzatılmasını istedi ve teklifi kabul edildi. Henri ayrıca acilen yardım gönderilmesi gerektiğini Avrupa'ya bildirdi. Bu çağrıya İtalya'dan olumlu cevap geldi. Venedikliler yirmi, Aragon kralı da beş gemiyle bu sefere katıldılar. 1290 Ağustosunda Akkâ'ya varan İtalyan Haçlıları şehirde ticaretle uğraşan müslümanlara saldırmaya başladılar, daha sonra da

şehirdeki bütün müslümanları öldürdüler. Katliam haberini duyan Sultan Kalavun 4 Kasım 1290'da ordusuyla Kahire'den yola çıktı. Ancak altı gün sonra hastalandı ve ölümünden önce oğlu el-Melikü'l-Eşref Halil'den seferi devam ettireceğine dair söz aldı. Ancak mevsim geçtiğinden sefer ilkbahara ertelendi.

el-Melikü'l-Eşref hazırlıklarını tamamladıktan sonra 6 Mart 1291'de Kahire'den hareket etti. Hâkimiyeti altındaki bölgelerden getirttiği kuşatma aletleri ve mancınıklarla takviye ettiği ordusuna Dımaşk ve Hama birlikleri de katıldı. Akkâ önüne ulaşan müslüman ordusu 6 Nisan'da şehri kuşattı. Aralarındaki anlaşmazlıkları bir yana bırakan Akkâlı baronlar, Templier, Hospitalier ve Alman tarikat şövalyeleri, Venedikliler ve Pisalılar, Kral Henri ile birlikte Kıbrıslı şövalyeler, ayrıca eli silâh tutan şehir halkı savunmaya katıldılar. Bir buçuk ay süren çatışmalardan sonra 18 Mayıs 1291'de Akkâ fethedildi. Şehirde bulunanların çoğu öldürüldü; geri kalanlar esir alındı. Daha sonra el-Melikü'l-Eşref'in gönderdiği bir ordu 14 Temmuz'da Sûr şehrini ve 31 Temmuz'da Beyrut'u ele geçirdi. Bu sırada sultan hiçbir direnişle karşılaşmadan Hayfa'yı aldı. Son olarak da Templier şövalyelerine ait iki büyük kale Antartus (Tortosa) 3 Ağustos'ta, Aslit 14 Ağustos'ta zaptedildi. Sultanın askerleri birkaç ay boyunca kıyı bölgelerinde dolaşıp muhtemel bir Haçlı saldırısına yararlı olabilecek her şeyi imha ettiler. Kaleler yıkıldı,

meyvelikler kesildi, su tesisleri kullanılmaz hale getirildi.

Son Haçh Seferleri. el-Melikü'l-Eşref'in 1291'de Haçlılar'ın Filistin'deki hâkimiyetine son verip Akkâ'yi fethetmesi Avrupa'da büyük üzüntü meydana getirdi; fakat 1187'de Kudüs'ün kaybı gibi büyük yankı uyandırmadı, zira sonuç görünüyordu. Papa IV. Nicoiaus, 1291'den önce Doğu'ya yardım sağlamak için çok gayret sarfetmişti. Fakat ne kendisi ne de halefleri yeterince yardım temin edebildiler. Yine de Avrupa'da Haçlı seferi propagandaları sürüp gitti. Yıllarca değişik projeler üretildi. Meselâ Fransız misyoneri Ramon Lull Liber de Fine adlı eserinde, askerî güç kadar etkili vaazların da yer alacağı bir programın uygulanması gerektiğini ileri sürdü. Fransız hukukçusu Pierre Dubois, Fransa Kralı IV. Philippe'in liderliğinde yapılacak bir sefer için ayrıntılı bir proje hazırladı. Templier tarikatının üstadı Jacob de Molay, 1307'de papaya sunduğu raporda önce

Akdeniz'de deniz üstünlüğünün sağlanmasını, ardından Batı krallarının büyük kuvvetlerle Kıbrıs'ta toplanıp yeniden Suriye'de karaya çıkmalarını tavsiye ediyordu. 1321'de tarihçi Marino Sanudo Secreta Fidelium Crucis adlı eserinde, Mısır'a ekonomik ambargo uygulanmak suretiyle Doğu'nun zayıflatılabileceğini iddia ediyordu. Ancak bu projelerin hiçbiri uygulanamadı. Avrupa'da heyecan uyandıran bu propagandalardan, yeni bir Haçlı seferi düzenleyeceğini söyleyerek kiliseden durmadan para çeken Fransa Kralı Philippe yararlandı. İngiltere Kralı Edward ise ülkesinde yeni bir Haçlı seferiyle ilgilenemeyecek kadar İskoçya sorunlarıyla meşguldü. Ayrıca Fransa ve İngiltere arasındaki rekabet 1337'de bu iki ülkeyi Yüzyıl savaşlarına sürükleyecekti. Kutsal ülkede savaşmak amacıyla kurulmuş şövalye tarikatları da Doğu'yu bir yana bırakmışlardı. Alman şövalye tarikatı, Akkâ'nın kaybından sonra faaliyetlerine Baltık bölgesinde devam etmekteydi. Hospitalier şövalyeleri önce Kıbrıs'ta karargâh kurmuşlar, 1308'de Rodos adasını ele geçirip merkezlerini buraya taşımışlardı. Templier tarikatına gelince, bu tarikatın mensupları 1308'de Kral IV. Philippe'in zulmüne uğrayıp önce Fransa'da, daha sonra diğer Avrupa ülkelerinde tutuklandılar ve öldürüldüler, mallan ve mülkleri ellerinden alındı. 1312'de Papa V. Clementius bir emirnâme ile bu tarikata son verdi. Bu gelişmeler sonucunda ismen Kudüs kralı unvanını taşıyan Kıbrıs kralları, kutsal ülkeyi yeniden ele geçirme faaliyetlerini Doğu'da yürütebilecek yegâne kişiler olarak kaldılar. Yeni bir Haçlı seferinin düzenlenmesini yıllarca bekleyen ve bu iş için Doğu'da önemli bir üs teşkil eden Kıbrıs uzun süre müslümanlardan ciddi bir tehditle karşılaşmadı.

1359'da Kıbrıs kralı olan I. Pierre yüreği Haçlı ateşiyle yanan bir kişiydi. İlk savaşlarını, Ermeniler'den Korykos Kalesi'ni satın almak suretiyle ayak bastığı Anadolu'da Türkler'e karşı yaptı. 1362'de, yeni bir Haçlı seferini gerçekleştirmek amacıyla Batı ülkelerini dolaşmaya başladı. Rodos, Venedik, Cenova'dan sonra Fransa'da papa ve Kral II. Jean ile görüştü. Kral Haçlı seferi konusunda iş birliği vaad etti ve birçok asilzadesiyle birlikte Haçlı yemini etti. Papa da kutsal savaş çağrısında bulundu. Daha sonra Pierre İngiltere ve Almanya'ya giderek her taraftan Haçlı seferi için vaadler aldı. 1365'te Doğu'ya dönerken Venedik'te güçlü bir Haçlı ordusu toplanmış bulunuyordu. Ordu önce Rodos'a geldi ve orada gizli tutulan hedefin İskenderiye olduğu açıklandı. 156 gemiden oluşan donanma 9 Ekim'de İskenderiye önlerine geldi. Şehir halkı ve garnizon gafil

avlanmıştı. Ertesi gün Haçlılar'ın karaya çıkmasına engel olmaya çalışan garnizon kahramanca savaştıysa da başarı sağlayamayıp surların gerisine çekildi. Haçlılar surlara saldırdılar ve çok az sayıda askerin savunduğu doğu surlarını aşıp İskenderiye'ye girdiler.

11 Ekim günü bütün şehir Haçlılar'ın eline geçmiş bulunuyordu. Haçlılar zaferlerini görülmemiş bir vahşet ve zulümle kutladılar. 250 yıllık kutsal savaş Haçlılar'a insanlığın ne olduğunu öğretememişti. Haçlılar şehrin zenginliği karşısında çılgına döndüler. Müslümanların yanı sıra yerli hıristiyanlar ve yahudiler de onların vahşetinin kurbanı oldular. Camiler, türbeler yağmalandı; halk kılıçtan geçirildi. Müslüman, hıristiyan ve yahudi 5000'in üstünde insan esir alındı. Bütün eşyalar limandaki gemilere taşındı. Haçlılar, ele geçirdikleri muazzam ganimetle yurtlarına geri dönmekten başka bir şey düşünmüyorlardı. Öte yandan Kahire'den yola çıkan Memlûk ordusu şehre yaklaşmaktaydı. Haçlılar 16 Ekim'de gemilerine binip önce Kıbrıs'a gittiler, oradan da ülkelerine döndüler. İskenderiye'nin yağmalandığı haberi başta papa olmak üzere Avrupa'da pek çok kişiyi sevindirmişti. Ancak kısa sürede bütün Avrupa bu seferin sonuçlarından etkilendi. Akdeniz ticareti durdu ve Doğu'dan mal gelmez oldu. Bu arada Kral Pierre yeniden bir sefer düzenlemek istediyse de artık Avrupa'dan yardım beklemek boşuna idi.

Hedefi kutsal ülkeyi geri almak olan Haçlı seferlerinin sonuncusunu teşkil eden İskenderiye katliamı, yarım yüzyıldan beri Memlükler ile Kıbrıs ve Avrupa arasında barış içinde süregelen hayatı olumsuz etkiledi. O zamana kadar müslüman ülkesinde yaşayan hıristiyan tebaaya iyi muamele edilmişti. Hacılar hiçbir engelle karşılaşmadan kutsal yerleri ziyaret etmişlerdi. Doğu ve Batı arasındaki ticaret çok gelişmişti. Bu olay üzerine yerli hıristiyanlar için güç bir dönem başladı. Kutsal Mezar Kilisesi üç yıl süreyle kapatıldı. Ticarî ilişkiler kesildi. Kıbrıs Krallığı ortadan kaldırılması gereken bir düşman olarak görüldü. Memlükler 1426'da Kıbrıs'ı tahrip ederek İskenderiye'nin intikamını aldılar.

Bu sırada Akdeniz'in doğusunda Çukurova'da varlıklarını sürdüren Ermeniler de devlet olarak ortadan kalktı. Bütün XIII. yüzyıl boyunca Haçlılar'ın ve Moğollar'ın en yakın dostu olan Ermeniler, Haçlı Krallığı'nın son bulmasından ve Moğol hâkimiyetinin çöküşünden sonra

1337’de topraklarının büyük bir kısmını Türkler’e kaptırdılar. 1375’te ise birbiriyle anlaşan Türkler ile Memlükler tarafından bütün Ermeni ülkesi itaat altına alındı.

XIV. yüzyılın sonlarına doğru Batı dünyasının dikkati Kudüs’ten ziyade Balkanlar’a çevrildi. Anadolu Selçuklu Devleti’nin yıkılması üzerine Anadolu’da kurulan Türk beyliklerinden Osmanlılar kısa zamanda büyük gelişme gösterdi. 1354’ten sonra Balkan yarımadasında ilerleyen Osmanlı Türkleri 1390’da Vidin’i fethederek Tuna kıyısına vardılar. Macar kralının yardım çağrısı üzerine Avrupalılar Türkler’e karşı yeni bir Haçlı seferi düzenledilerse de 1396’da Niğbolu’da Yıldırım Bayezid kumandasındaki Türk ordusu karşısında kesin bir yenilgiye

uğradılar. Daha sonra Avrupa yeniden bir Haçlı ordusu toplayıp bu defa II. Murad’ın kumandasındaki Türkler’in üzerine yürüdüler, fakat 1444’te Varna’da yapılan savaşta tekrar hezimete uğradılar. Bu Batı’nın düzenlediği son Haçlı seferi olmuştu. 1453’te II. Mehmed’in İstanbul’u fethiyle Osmanlılar’ın Avrupa’daki üstünlüğü ispatlanmış ve Doğu Akdeniz hâkimiyeti Türkier’in eline geçmişti.

Haçlı Seferlerinin Sonuçları. Bu Seferler dolayısıyla Doğu’da kurulan Latin hâkimiyetinin iki yüzyıla yakın süren varlığı hem bölgede hem de Avrupa’da birçok yönden etkili oldu. Doğu hıristiyanlarına yardım sloganıyla başlayan Haçlı hareketi Doğulu hıristiyanlara faydadan çok zarar vermiştir. Anadolu, Suriye ve Filistin’de yaşayan hıristiyanlar, başlangıçta Haçlılar’ın kendilerini Türk ve Bizans hâkimiyetinden kurtarıp bağımsızlıklarına kavuşturacaklarını sanmışlardı. Fakat kısa zamanda amaçlarının Doğu’da kendi çıkarlarına uygun bir düzen kurmak olduğunu gördüler. Haçlılar, tesis ettikleri devletlerin tebaasını oluşturan yerli hıristiyanlara halifelerden ve Türk idaresinden daha sert davrandılar. Onların dinî geleneklerine müdahale ettiler. Yerli hıristiyanları mevkilerinden uzaklaştırdılar; hatta en acımasız şekilde öldürmekten çekinmediler. Ancak Haçlılar’ın asıl kötülüğü Bizans’a oldu. Hareketin başından itibaren İstanbul’u zaptetme düşüncesini ve Bizans’a duydukları nefreti her fırsatta ortaya koyan Haçlılar, vazgeçemedikleri bu tutkularını Dördüncü Haçlı Seferi sırasında gerçekleştirme imkânını buldular. Bizans İmparatorluğu ortadan kaldırıldığı gibi İstanbul görülmemiş bir vahşetle

yağmalandı. Bizans'a yardım sözünü dillerinden düşürmeyen Avrupalılar, imparatorluğu bir daha eski gücüne kavuşamayacak şekilde mahvetmişlerdi. Bundan sonra Bizans artık komşularına karşı kendini savunmaya çalışan sıradan bir devlet olarak varlığını sürdürdü.

Haçlı seferleri başlangıçta Anadolu Türkleri üzerinde olumsuz etki yaptı ve baskın niteliğinde gelişen saldırıları ile Anadolu Selçuklu Devleti'ne gerçekten bir darbe vurdu. Türkler Orta Anadolu'ya çekilmek zorunda kaldılar. Haçlılar 1097'de Selçuklu topraklarından geçerek Suriye'ye indiler. Ancak I. Kılıcarslan, dört yıl sonra gelen Haçlı ordularını arka arkaya imha ederek Anadolu topraklarını Haçlılar'a tamamıyla kapattı. Haçlı tehdidi Üçüncü Haçlı Seferi'ne kadar sürdüyse de bu durum Türkler'in Anadolu'da kökleşmesini engelleyemedi.

Avrupa'daki tesirleri çeşitli alanlarda görülen Haçlı seferleri, XII ve XIII. yüzyıllarda Avrupa toplumunun değişen yapısını kısmen etkiledi. Toplumda huzursuzluk meydana gelen saldırgan kişilerin, sefalet içindeki köylülerin Birinci Haçlı Seferi ile sayıları yüz binleri bulan büyük kitleler halinde Doğu'ya gidişi, Avrupa'da özellikle Fransa'da kralın ve feodal beylerin düzeni sağlamasında ve otoritelerini güçlendirmesinde faydalı oldu. Sefere çıkanlar mallarını ya sattılar veya bağışladılar. Geri dönenler olmakla birlikte çoğu Doğu'da kaldı veya savaşlarda öldü. Böylece birçok eski ailenin yerine yenileri ortaya çıktı. Haçlı seferlerinin başlangıçtaki başarısı hareketin öncülüğünü yapan papalığa prestij kazandırdı. Fakat arkadan gelen başarısızlıklar kilisenin gücünü azalttı. Ayrıca dinî kuruluşlardan alınan vergiler tepkilere yol açtı. Haçlı hareketinin sağladığı imkânla Dominican ve Franciscan keşişlerinin XIII. yüzyılda Doğu'da yerleşmesi, bunların Haçlı bölgelerinde misyonerlik faaliyetinde bulunmalarına fırsat verdi. Papalar, Doğu hükümdarlarına gönderdikleri mektuplarla misyoner keşişlere özel imkânlar tanınmasını sağladılar. Bunlar çok defa Moğollar'ın Hıristiyanlık propagandasına müsamaha göstermesinden faydalanarak İtalyan tacirleriyle birlikte İran'a, Asya içlerine, hatta Çin'e kadar gittiler. Buralarda misyonlar kurdular. Böylece Roma kilisesinin hâkimiyet alanını genişlettiler. Bu faaliyet, milletlerarası temele oturtulan kilise hukukunun gelişmesinde önemli rol oynadı. Fakat İslâm kanunları din propagandasını yasakladığı için keşişler müslümanlar arasında faaliyette bulunamadılar. Haçlılar'ın savaşlar ve ticarî ilişkiler dışında müslümanlarla teması hemen

hiç olmadı. Latin Doğu, Sicilya ve İspanya'nın aksine İslâm dünyasının bilim ve felsefesini anlamadı ve bu konuların Batı'ya aktarılmasında herhangi bir rolü olmadı. Aynı şekilde İslâm dünyası da istilâcı Haçlılar'a yabancı kaldı, bunlarla ilgili konulara merak duymadı. Zaman zaman görülen dostluk ilişkileri ise ticaretle sınırlı kaldı. Haçlı seferleri döneminden önce de Venedik, Cenova, Pisa ve Amalfi deniz cumhuriyetlerinin müslümanlarla ticarî ilişkileri vardı. Fakat Haçlı devletleri sayesinde Avrupa'nın Doğu ticareti olağan üstü gelişme gösterdi. Avrupalı tacirler bu sayede ilk defa Doğu şehirlerinde yerleşip Haçlılar'ın kendilerine sağladığı imtiyazlardan faydalanarak bu alanda üstünlüğü ele geçirdiler. Gelişen ticaretle birlikte nakliye konusundaki ihtiyaçlar gemi inşaat tekniğine yenilikler getirdi. Ticaretin gelişmesiyle zenginlik arttı. Para bollaştı ve bankacılık faaliyetleri başladı.

Haçlılar şeker kamışını ilk defa Filistin'de görüp tanıdılar. Kısa zamanda şeker kamışı yetiştirmesini ve öz suyunu çıkarmasını öğrendiler. XII. yüzyıldan itibaren Suriye'den gelen şeker ve çeşitli meyveler Batı sofralarını süsledi. Avrupa'da önceden de az çok bilinen Doğu'nun şifalı bitkileri Haçlılar vasıtasıyla Batı'da iyice tanındı ve bollaştı. XIV. yüzyılda yaşayan bir tâcirin kitabında 300'ün üstünde baharat çeşidinin Avrupa'ya taşınmakta olduğu kaydedilir. "Baharat yolu" adıyla meşhur olan bu ticaret yolu, baharatın yanı sıra Doğu'nun egzotik kokularını ve boya maddelerini de Avrupa'ya ulaştırmaktaydı. İpekli ve pamuklu kumaşlar, ipek halılar, zarif çanak çömlek, porselen ve cam eşya Avrupa'da giyime ve evlerin tefrişine yenilikler getirdi.

Öte yandan Doğu'da yerleşen Haçlılar zamanla mahallî âdetlere alıştılar; yerli kıyafetler giymeye, mahallî yemekler yemeye başladılar. Bunlar yerli doktorlara tedavi oluyor ve çoğu yerli hıristiyan kadınlarla evleniyordu. İslâm dünyasıyla bilhassa ticarî alandaki temas sonunda bunların bir kısmı Arapça öğrendi. Bu dilden birçok kelime ve terim Avrupa dillerine girip yerleşti. Fakat Haçlılar yine de Batılı atalarının geleneklerini devam ettirdiler. Yazışmalarda Latince kullanılıyordu. XIII. yüzyılda hazırlanan kanun mecmuası Assises de Jérusalem ise Fransızca kaleme alınmıştı. Haçlı seferleri döneminde bu konuyu işleyen pek çok tarih kitabı yazıldı. Avrupa'da tarihî edebiyat gelişti. Arap edebiyatı vasıtasıyla Doğu'nun çeşitli hikâyeleri, masalları Avrupa'ya yayıldı. Haçlılar Avrupa'ya askerî

alanda da yenilikler getirdiler. 0 zamana kadar Batı'da mevcut savunma mevkii dört köşe bir kuleden ibaretti. Büyük kalelerin yapılması, savunma ve kuşatma taktikleri, ziftin kullanılması Avrupa'ya gelen yeniliklerdi. Ayrıca Haçlılar kiliselerin inşasında Doğulu ustalardan öğrendikleri sivri kemer kullanmasını Batı'ya taşıdılar. Bunun ilk örnekleri, 1115'te Boulogne'da yapılan Wast ve St. Ulmer kiliselerinde görülür. Aynı dönemde yapılan Cluny Manastırı'nda da sivri kemerler kullanılmıştır. Sonuç olarak Haçlılar, Ortaçağ Avrupası'na Doğu'nun kültürünü taşımakta

etkili olmuşlar, bu dönemde ticaret yollarının açtığı imkânla Doğu'nun en uzak köşelerine kadar giden seyyahlar Doğu'nun güzelliğini, zenginliğini, sanat ve ilmini Batı'ya tanıtmışlardır.

## BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ: The Damascus Chronicle of the Crusades (trc. H. A. R. Gibb), London 1932; Ali b. Muhammed el-Azîmî, Azîmî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler h. 430-538 (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 30-62, 64-67; Üsâme b. Münkız, Kitâbü'l-İ῾tibâr (trc. G. Rotter, Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere), Tübingen 1978, s. 19, 26, 33, 43-45, 50, 51, 56-60, 62-69, 74, 75, 80, 82-88,90,93-97, 100-102, 106-108, 110-114, 116-118, 123, 131-135, 138-141, 147-160, 166-168, 170, 182, 195, 207, 212, 224; Chronique de Michel le syrien, patriarche jacobite d'Antioche: 1166-99 (nşr. ve trc. J.-B. Chabot), Paris 1899-1924, 111, 182-191, 194-212, 215-217, 222-239, 244-278, 283-300, 309-345, 349-360, 368-372, 375-380, 393-396, 403-413; F. Carnotensis, Gesta Francorum Iherusalem peregrinantium (RHC occ. içinde), III, 311-485; a.e.: Fulcher of Chartres. A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1727 (trc. R. Rayan), KnoxviIIe 1969; 0. Freisingen, Gesta Friderici Imperatoris (nşr. Simson, Monumenta Germoniae Historica içinde), Hannover 1912; a.e.: The Deeds of Frederick Barbarossa (trc. C. C. Mierow), New York 1953; a.e.: Die Taten Friedrichs öder richtiger Cronica (trc. A. Schmidt - F. Schmale), Darmstadt 1986; A. Komnene, The Alexiad (trc. E. R. A. Sewter), London 1969, s. 308-379, 388-394, 398-436, 438-444; A.

Neubaver - M. Stern, Qvellen zur Geschichte der Juden insiècles, Paris 1883; Deutschland, Berlin 1892, s. 1-35, 36-46, 47-57, 58-75, 81-152, 153-168, 169-186, 187-213; Odo de Deuil, De Profectione Ludouici VII in Orientem (nşr. ve trc. V. G. Berry), New York 1948; W. Tyrensis, Historia rerum in partibus transmarinis gestarum (a.e. içinde), I, 1 vd.; a.e.: Geschichte der Kreuzzuge und Königreichs Jerusalem (trc. E. R. Kausler), Stuttgart 1842; a.e.: A History of Deeds, Done Beyond the Sea by William Archbishop of Tyre (trc. A. Babcock - C. Krey), New York 1943; Mateos, Chronigue de Matthieu d'Edesse (nşr. ve trc. E. Dulaurier), Paris 1858; a.e.: Urfalı Mateos Vekayinâmesi [952-1136] ve Papaz Grigor'un Zeyli [1136-1162] (trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 187-201, 203-208, 214-230, 234-243, 246-254, 257-268, 271-274, 277-290, 293-305, 315, 318-329, 332; A. Aquensis, Liber Christianae expeditionis pro ereptione, emundatione et restitutione sanctae hierosoly-mitanae ecclesiae (RHC occ, IV içinde); a.e.: Albert von Aachen, Geschichte des ersten Kreuzzuges (trc. H. Hefele), Jena 1923, II; Ambroise, L'Estoire de la guerre sainte (nşr. G. Paris), Paris 1897; a.e.: The Crusade of Richard Lion-Heart (trc. M. J. Hubert - J. L. La Monte), New York 1941; Niketas Khoniates, Historia (nşr. Bekker), Bonn 1835, s. 29-42, 50-55, 80-96, 141-145, 151, 208-219; I. Kinnamos, Epitome Historiarum (Orpus Scriptorum Historine Byzantinge içinde), Bonn 1836, s. 16-21, 23, 30, 31, 35, 67-89, 122-124, 178-190, 208-211, 215, 216, 227, 250, 278-280; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil: İslâm Tarihi (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 227-232, 235-237, 247, 248, 266, 267, 280-282, 295-297, 238, 299, 300, 302-304, 318, 319, 322, 328-333, 239, 341, 342, 363-365, 368-375, 377, 380, 381, 240, 384-397, 399, 400, 405-407, 423, 431-433, 241, 439-441, 450-451, 464, 468, 483-485, 489-242, 493, 497, 505, 514, 519-521, 523, 526, 539, 243, 540; XI, 19, 20, 22, 45, 54-56, 58-61, 70, 72-244, 74, 78, 86, 88, 89, 94-98, 102, 106, 107, 113, 245, 119, 121, 123, 130, 134, 137, 138, 144, 162-246, 164, 169, 171, 178, 233, 240-248, 261, 263-247, 266, 272-276, 284-286, 294, 300, 310, 326, 248, 350, 355-357, 360, 362, 364-366, 372, 375, 249, 380-383, 393, 397, 398,400,415-440; XII, 17-250, 31,34-45,48-59,64-73,75-82, 112-115, 162, 251, 163, 165, 199, 209, 230, 231, 276-288, 426-252, 428, 440, 442, 443, 445, 446; a.mlf., et-Târîẖu'l-bâḥir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1963, s. 12, 18-20, 27, 35, 39, 55, 87-89, 91, 92, 96-102, 104, 107-110, 112, 116-118, 121-125, 130-134, 137, 139-146, 152-155, 158-161, 169, 171, 172; Chronicon (syriacum) ad

annum chr. 1203/4 pertinens, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (nşr. J.-B. Chabot), Paris 1918, III; a.e. (trc. A. S. Tritton, “The First and Second Crusades from an Anonymous Syriac Chronicle”, IRCAS, XXVII [1933], s. 69-101, 273-305); R. de Clari, La conquête de Constantinople (nşr. P. Lauer), Paris 1924; a.e: İstanbul’un Zaptı (1204) (trc. Beynun Akyavaş), Ankara 1994; G. De Villehardouin, La conquête de Constantinople (nşr. Faral), Paris 1938-39, II; a.e.: The Conquest of Constantinople (trc. R. B. Shaw), New York 1963; İbnü’l-Adîm, Zübdetü’l-ḥaleb, II, 129-138, 141-145, 147-151, 153-161, 163, 172-176, 179-182, 185-201, 204-206, 209-227, 229-234, 244, 246, 247, 251, 252, 254, 256, 259-269, 271, 273-281, 290-292, 298-306, 308, 311-324, 327, 329, 332, 336-338; III, 12, 13, 34-38, 48, 49, 73, 78, 79, 91-93, 95-124, 139-141, 153, 155-160, 163, 166-168, 180-182, 186, 188, 190, 191, 202, 205, 209, 210, 230-232; Ebû Şâme, Kitâbü’r-Ravżateyn, tür.yer.; İbn Şeddâd, Sîretü’l-Meliki’ẓ-Ẓâhir Baybars (nşr. A. Hutait), Wiesbaden 1983, s. 70, 102, 103, 113, 121, 225, 279, 307, 312, 321, 335, 337, 352, 353, 357, 360; Ebü’l-Ferec, Târih, II, 339-343, 347-363, 365-370, 374-380, 383-392, 394-410, 421, 423, 424, 426, 428, 434, 438-462, 465, 466, 469, 483-485, 488, 491, 497-499, 509-512, 521-523, 545, 550-552, 555, 567, 588, 589, 595, 639, 640; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb fî aḫbâri mülûki Benî Eyyûb (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1953-72, III, 26, 71, 74-76, 78, 135, 140-142, 145-147, 152, 154, 159, 160, 162-164, 166-168, 181, 182, 201, 215, 219, 223, 224, 229, 232, 233, 237, 254, 255, 257, 258, 260, 261, 265, 266, 269, 270, 291-293, 297, 298, 310, 311, 317, 319, 333, 341, 343, 346, 349-351, 384; IV, 15-19, 23, 26, 32, 34, 49, 64, 70, 75, 81, 82, 86, 90-99, 105, 117, 171, 206, 213, 214, 217, 222, 233-235, 241-252, 279, 303, 304, 310, 311; Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, II, 210-214, 216, 219-221, 223-232, 234-239; III, 2-4, 7, 8, 10-13, 16-22-24, 27-29, 31, 33, 39,41, 43-45, 49, 50, 52, 59-61, 64-66, 68, 71-80, 82, 83, 94, 102, 105, 106, 117, 118, 120, 122, 124, 126, 129, 130, 138, 141, 142, 169, 172,176-181, 217; IV, 3-6, 9, 21-25, 35-37, 51, 52, 54, 55, 59; N. Barbaro, Diary of the Siege of Constantinople 1453 (trc. J. R. lones), New York 1969, s. 68-83, 124-147; Gesta Francorum et Aliorum Hierosolimitanorum (nşr. ve trc. R. Hill, The Deeds of the Franks and the other Pilgrims to Jerusalem), Oxford 1979; Chronicon Barense (Rerum Italicarum Scriptores [ed. L. A. Muratori], Milano 1723-51, I-XXV içinde), V; L. Junior, Historia Mediolanensis (a.e. içinde), V; Dandolo, Chronicon Venetum (a.e. içinde), XII; B. de Neocastro, Historia

Sicula (a.e. içinde), XIII; Recueil des historiens des Gaules et de la France (nşr. M. Bouquet v.dğr.), Paris 1738-1904, I-XXIII; R. Glaber, Historiarum Sui Temporis Libri V (a.e. içinde), X; Chronicon Mauriniacense (a.e. içinde), XII; Louis VII, Epistolae (a.e. içinde), XV-XVI; I. Baudouin, Epistolae (a.e. içinde), XVIII; Milites Regni Franciae (a.e. içinde), XXII; W. F. Heller, Geschichte der Kreuzzüge nach dem heiligen Lande, Frankenthal 1784, III; F. Wilken, Geschichte der Kreuzzüge, Leipzig 1807-32, I-VII; J. F. Michaud, Histoire des croisades, Paris 1817-22, I-V; Monumenta germaniae historica (nşr. G. H. Pertz v.dğr.), Hannover 1826, I-XX; B. of St. Blaise, Chronicon (a.e. içinde), V; Landulf of San Paulo, Historia Mediolanensis (a.e. içinde), XX; Annales Augustani (a.e. içinde), III; Annales Cavenses ve Annales Beneventani (a.e. içinde), III; Annales Mellicentes (a.e. içinde), IX; Historia Welforum Weingartensis (a.e. içinde), XVI; Annales Casinenses ve Annales Ceccanenses (a.e. içinde), XIX; Caffaro di Caschifellone, Brevis regni lerosolymitani historia (a.e. içinde), XVIII; Chronicon Venetum et Gradense usque ad a. 1008 (a.e. içinde), VII; Ordericus Vitalis, Historia ecclesiastica (nşr. A. Provost - L. Delisle, Société de l'histoire de France içinde), Paris 1855, V; a.e.: The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis (nşr. ve trc. M. Chibnall), Oxford 1980, V, 28-191; R. Aguilers, Historia Francorum qui ceperunt Jerusalem (RHC occ. içinde), III, 231-309; Tudebotus, Historia peregrinorum euntium Jerusolymam ad liberandum Sanctum Se-pulcrum de potestate ethnicorum (a.e. içinde), III, 165-229; B. Kugler, Studien zur Geschichte des zweiten Kreuzzuges, Stuttgart 1866; C. Ducange, Les familles d'outremer (nşr. E. G. Rey), Paris 1869; H. Von Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzuges, Leipzig 1881; H. Prutz, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, Berlin 1883; E. G. Rey, Les colonies franques en Syrie aux XIImeet XIIIme siècles, Paris 1883; G. Dodu, Histoire des institutions monarchiques dans le royaume latin de Jerusalem 1099-1291, Paris 1894; R. Röhricht, Geschichte des Königreichs Jerusalem 1100-1291, Innsbruck 1898; H. Hagenmeyer, Chronologie de la première croisade, Paris 1902; a.mlf., Die Kreuzzugsbriefe, Innsbruck 1902; W. B. Stevenson, The Crusaders in the East, Cambridge 1907; L. Bréhier, L'église et l'orient au moyen âge: Les croisades, Paris 1928; R. Grousset, Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem, Paris 1934-36, I-III; Cl. Cahen, La Syrie du nord à l'epoque des croisades et la principauté franque d'Antioche, Paris 1940; F. Lot, L'art militaire et les armées au moyen âge en Europe et dans le proche

orient, Paris 1946, II, 129-131; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I-III; K. Setton, A History of the Crusades, Wiskonsin 1955-89, I-VI; R. C. Smail, Crusading Warfare 1097-1193, Cambridge 1956; A. Waas,

Geschichte der Kreuzzüge, Freiburg 1956; H. L Gottschalk, al-Malik al-Kamil von Egypten und seine Zeit, Wiesbaden 1958, s. 47-50, 58-70, 76-88, 104-115, 152-160, 162, 173, 174, 199, 201, 211, 212; G. H. Hagspiel, Die Führerpersönlichkeit im Kreuzzug, Zürich 1963; H. E. Mayer, Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge, Hannover 1965; D. C. Munro, The Kingdom of the Crusaders, Washington 1966; Z. Oldenburg, The Crusades, New York 1966; Fr. Gabrieli, Arab Historians of the Crusades (trc. E. J. Costello), London 1969; J. L. La Monte, Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem, 1100 to 1291, New York 1970; J. Riley-Smith, The Crusades, London 1970; a.mlf., The First Crusade and the Idea of Crusading, London 1986; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye: Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye: 1071-1318, İstanbul 1971, s. 98-108, 135-144, 182-192, 220-224, 342-347; J. Prawer, The Latin Kingdom of Jerusalem. European Colonialism in the Middle Ages, London 1972; a.mlf., Crusader Institutions, Oxford 1980; F. J. Dahlmanns, al-Malik al-Adil. Agypten und der vordere Orient in den Jahren 589/1193 bis 615/1218, Grevenbrück 1975, s. 67-79, 113-140, 213-215; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, I, 88, 89, 101, 113, 131, 135, 143-272, 288-407, 479-589, 596-617; R. S. Humphreys, From Saladin to the Mongols, The Ayyubids of Damascus 1193-1260, New York 1977, s. 16, 33, 39, 63, 76, 78, 79, 81, 85, 87, 103-108, 126, 132-137, 156-165, 169, 170, 178, 183, 193-198, 202-204, 215, 239, 257, 261, 266-271, 274, 275, 293, 296, 301, 321-326, 339, 355, 440, 441, 447; M. Möhring, Saladin und der Dritte Kreuzzug, Wiesbaden 1980; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1980, s. 334-338, 350-355, 357, 376, 377, 383-386, 390-415; Gebhardt, Handbuch der Deutschen Geschichte, Stuttgart 1981, s. 349-351, 378-383, 386, 410-414, 416, 418-421, 423, 428-431, 439, 443-447, 451, 454, 458, 464, 472, 475, 477, 481, 483, 515, 519, 522, 529, 570, 589, 635, 642, 645, 650, 683, 776, 819, 821; R.-J. Lilie, Byzanz und die Kreuzfahnerstaaten, München 1981; A. Maalouf, The Crusades Through Arab Eyes, London 1984; S. Lane-Poole, Saladin and the Fail of the Kingdom of Jerusalem, London 1985; E. Siberry, Criticism of Crusading 1095-1274, Oxford 1985; P. M. Holt, The Age of

the Crusades, The Mear East from the Eleventh Century to 1517, Essex 1987; D. M. Nicol, Byzantium and Venice. A Study in Diplomatic and Cultural Relations, Cambridge 1988; S. Tibble, Monarchy and Lordships in the Latin Kingdom of Jerusalem 1099-1291, Oxford 1989; I. S. Robinson, The Papacy 1073-1198, Cambridge 1990; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1098-1118, Ankara 1990; a.mlf., Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1118-1146, Ankara 1994; a.mlf., "1101 Yılı Haçlı Seferleri", Prof. Dr. Fikret Işıltan'a 80. Doğum Yılı Armağanı, İstanbul 1995, s. 17-56; a.mlf., Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan, Ankara 1996, s. 20-48; P. W. Edbury, The Kingdom of Cyprus and the Crusades 1191-1374, Cambridge 1991; 0. Piper, Burgenkunde, Augsburg 1994, s. 27 vd., 248 vd., 357, 362, 381-414.

Işın Demirkent

# HAÇOVA MEYDAN SAVAŞI

Osmanlı ordusu ile Arşidük Maximilien kumandasındaki Avusturya ordusu arasında 1596'da Haçova'da yapılan savaş.

Osmanlı himayesindeki Eflak, Boğdan ve Erdel'de 1593'te meydana gelen karışıklıklar ve sınır boylarındaki hadiseler, Vezîriâzam Koca Sinan Paşa'nın isteği doğrultusunda Osmanlı-Avusturya mücadelesini (Onbeş Yıl Savaşı, Uzun Harp) yeniden başlatmıştı. Savaşın ilk yıllarında Osmanlılar Avusturya kuvvetleri karşısında kayda değer bir başarı sağlayamadıkları gibi stratejik öneme sahip Estergon'u da kaybetmişlerdi (2 Eylül 1595). Öte yandan Eflak'ta karışıklıklar iyice artmış, bu bölgedeki Osmanlı kontrolü tamamıyla sarsılmıştı. Bu arada III. Murad'ın ölümüyle onun yerine geçen oğlu III. Mehmed, devlet ileri gelenleri ve özellikle yeniçeriler, Vezîriâzam Sinan Paşa ve hocası Sâdeddin Efendi'nin tesiriyle sefere gitme kararı aldı. O sırada Sinan Paşa'nın âni ölümü üzerine yerine getirilen Damad İbrâhim Paşa'nın muhalefetine rağmen yeniçerilerin baskısı ile III. Mehmed ordunun başında sefere çıkmaya mecbur kaldı. Böylece Kanunî Sultan Süleyman'dan sonra bir Osmanlı padişahı eski gaza geleneğini yeniden canlandırarak bizzat ordunun başına geçmiş oluyordu.

III. Mehmed 23 Şevval 1004'te (20 Haziran 1596) ordunun başında İstanbul'dan hareket etti. Slankamen'e varıldığında seferin yönü ve harp stratejisi hakkında bir toplantı yapıldı ve doğrudan Eğri üzerine yürünmesi kararlaştırıldı. Kuşatma altına alınan Eğri Kalesi'nin müdafileri 12 Ekim'de teslim oldular. Eğri'nin alınmasından sonra Osmanlı ordusu ileri harekâtını sürdürmek zorunda kaldı. Çünkü Eğri kuşatması sırasında, Avusturya Arşidükü Maximilien ve âsi Erdel Voyvodası Sigismund Bathory idaresindeki müttefik kuvvetler Eğri'yi muhasara için harekete geçmişler, fakat Bathory'nin gecikmesi bu niyetlerini önlemişti. Eğri'nin düştüğü haberi üzerine de Osmanlı ordusuna saldırmak için uygun bir zaman kollamaya başladılar. Bu arada onların durumunu öğrenmek ve keşifte bulunmak için dördüncü vezir Hadım Câfer Paşa idaresindeki öncü kuvvetler müttefiklerin bulunduğu Haçova (Mezökeresztes) mevkiine kadar ilerlediler. Câfer Paşa burada oldukça kalabalık müttefik kuvvetleriyle

çarpışmaya giriştiyse de zayiat vererek geri çekildi (22 Ekim). Bu başarısızlık ve müttefiklerin umulandan daha kalabalık olması padişah ve devlet erkânının mâneviyatını sarstı, hatta kış mevsiminin yaklaştığı öne sürülerek geri çekilme hususu bile düşünüldü; fakat özellikle Hoca Sâdeddin Efendi'nin teşvikiyle bizzat padişahın kumandasında Haçova'ya doğru harekete geçme kararı alındı. 24 Ekim'de Eğri'den Haçova'ya hareket edildi ve 25 Ekim 1596 tarihinde iki taraf karşı karşıya geldi.

Arşidük Maximilien ile Bathory kumandasındaki 50-100.000 kişilik Avusturya imparatorluk ordusu Alman, İspanyol, papalık, Floransa, Macar, Çek ve Leh askerlerinden meydana geliyordu. Osmanlı kuvvetleri de hemen hemen aynı sayıda idi. İlk çarpışmalar 25 Ekim'de ikindi vakti küçük gruplar arasında başladı; asıl savaş ise ertesi gün 26 Ekim'de cereyan etti. Osmanlı ordusu klasik savaş düzeni almıştı; merkezde padişah ve vezirler bulunuyordu, sağ ve sol kolda Anadolu ve Rumeli askeri dizildi. Pîşdarlık görevi Cigalazâde Sinan Paşa'ya ve Kırım kuvvetlerine verilmiş, toplar zincirlerle birbirine bağlanarak kuvvetli bir müdafaa hattı oluşturulmuştu. Haçova bataklığının arka tarafında yer alan Habsburg askerlerini harekete geçirmek için Sinan Paşa idaresindeki kuvvetler ileri harekâta giriştiyse de imparatorluk ordusu ikindi vaktine kadar top ve tüfek atışı ile bunların yaklaşmasına engel oldu ve nihayet ikindi vakti harekete geçerek Osmanlı ordusu üzerine alaylar halinde saldırmaya başladı. Saldırılar sırasında Sokulluzâde Hasan Paşa kumandasındaki Rumeli kuvvetlerinin bulunduğu sağ kol dağıldı. Ardından merkeze hücum ederek müdafaa hattını yaran Habsburg kuvvetleri buradaki ağırlıkları, hazine ve eşya sandıklarını yağmalamaya başladılar. Bu durum karşısında Vezîriâzam İbrâhim Paşa geri çekilme, hatta padişahı kıyafet

değiştirerek kaçırma planlan yaptıysa da Hoca Sâdeddin Efendi, padişahın savaş meydanından çekilmesinin kesin bir yenilgiye ve askerin dağılmasına yol açacağını, bu sebeple yeniden toparlanmak için gayret gösterilmesi gerektiğini söyleyerek padişahı ikna edip savaş meydanında kalmasını sağladı. Bu arada merkeze saldıran ve yağmaya dalan Habsburg kuvvetlerinin karargâhtaki hizmetli sınıf tarafından kolayca geri püskürtülmesi, padişahın savaş meydanından ayrılmaması, büyük bir bölümü savaşı sürdürmekte olan ve bir kısmı bozulup geri çekilen askerin mâneviyatını yükselttiği gibi savaşın kaderini de değiştirdi. Toparlanıp

hücuma geçen Osmanlı kuvvetleri karşısında müttefikler panik halinde kaçmaya başladılar; büyük bir kısmı da bataklığa sürülerek imha edildi ve böylece kesin bir zafer kazanılmış oldu.

Osmanlı ordusunun zaferle biten en büyük meydan savaşlarından birini teşkil eden Haçova mücadelesi, dönemin tarihçileri tarafından Çaldıran ve Mohaç savaşlarından bile daha üstün tutulmuş olmakla birlikte askerî ve siyasî yönden, 1606'da sona erecek Osmanlı-Habsburg savaşlarının kaderi üzerinde hiçbir olumlu rol oynamamıştır. Savaşın ertesi günü vezîriâzamlık makamına getirilen Cigalazâde Sinan Paşa'nın yaptırdığı yoklama sonucu Haçova'dan kaçtıkları veya savaşa katılmadıkları tesbit edilip timarları ve ulûfeleri ellerinden alınan askerler Anadolu'da Celâlî gruplarına katılarak karışıklıkların artmasına yol açmışlardır. Bu savaşın kabaca yapılmış bir planı bugün Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunmaktadır (nr. E 5539).

## BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 74 (muhtelif hükümler); TSMA, nr. E 5539; Selânikî, Târih (İpşirli). s. 609-614, 625, 635, 640-649; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplığı, nr. TE 80, s. 124-141; Hasanbeyzâde Ahmed Paşa, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplığı, nr. TE 57, II, 178-198; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 193-204; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 78-93; Hammer (Atâ Bey), VII, 212-219; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 74-79; Danişmend, Kronoloji, III, 163-180; Jan Schmidt, "The Eğri Campaign of 1596: Military History and the Problem of Sources", CIEPO, Habsburgisch-Osmanische Beziehungen, Vienne 1985, s. 125-144; C. Finkel, The Administration of Warfarei The Ottoman Military Campaigns in Hungary: 1593-1606, Wien 1988, s. 7-18, ayrıca bk. tür.yer.; M. Tayyib Gökbilgin, "Mehmed III", İA, VII, 537-538; G. David. "Mezökeresztes", EI² (İng.), VI, 1030.

Feridun Emecen

# HAD

(الحدّ)

Bir kavramın özünü tanıtan ve başka kavramlardan farkını belirleyen tanımlama işlemi için kullanılan mantık terimi

(bk. TARİF).

# HAD

(الحدّ)

Kur'an ve Sünnet'te belirlenmiş, kısas ve diyet dışındaki cezaî müeyyideleri ifade eden fıkıh terimi.

Had kelimesi (çoğulu hudûd) sözlükte masdar olarak "engel olmak, iki şeyin arasını ayırmak"; isim olarak "iki şeyin birbirine karışmasını önleyen şey, bir nesnenin uç ve kenar kısmı, sınır, tanım" gibi anlamlara gelir. Fıkıhta, Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, miktar ve keyfiyeti nasla belirlenmiş cezaî müeyyideleri ifade eder. Kelimenin fıkıh ilminde kazandığı terim anlamı, kısmen "hudûdullah" tabirinin Kur'an'da geniş bir muhteva ile kullanılmış olmasının, büyük ölçüde de had kelimesinin hadislerde oldukça belirginleşen ıstılahı kullanımının sonucudur.

Kur'ân-ı Kerîm'de hudûd kelimesi on dört yerde geçer; bunların on üçünde Allah'a, birinde ise (et-Tevbe 9/97) Allah'ın resulüne indirdiği vahye izâfe edilir (M. E Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥdd" md.). Bu âyetlerde hudûdullah tabiri, öncesinde birtakım hükümler ve mükellefiyetler belirtildikten sonra onlara atıfla zikredildiğinden âyetlerin ifade akışına bağlı olarak "Allah'ın koyduğu hükümler, yasaklar, ölçüler, sınırlar" gibi anlamlar taşır. Âyetlerin bir kısmında, Allah'ın koyduğu bu hükümlerin yerine getirilmesi ve iyi muhafaza edilmesi (el-Bakara 2/229; et-Tevbe 9/112), bir kısmında da Allah'ın belirlediği ölçü ve sınırların çiğnenmemesi, onlardan ileriye geçilmemesi (el-Bakara 2/229; en-Nisâ 4/14; et-Talâk 65/1) istenir. Kur'an'daki hudûdullah tabirlerine, kelimenin sonradan fıkıhta kazandığı, "Allah tarafından belirlenmiş sabit cezaî müeyyide" anlamını çağrıştıran hukukî bir mânadan ziyade içinde geçtiği âyetlerde genel ifadelerle zikredilen, bazan da toplumsal sağduyuya (mâruf) bağlanan "dinî-ahlâkî sorumluluk ve hükümler" anlamı yüklenebileceğini söyleyen Fazlurrahman (IS, IV/3, s. 237-239) haklı olmakla birlikte bu âyetlerin önemli bir kısmında hudûdullah tabiriyle âyet içinde zikredilen, hukukî müeyyideye de konu olabilecek dinî-ahlâkî hükümlerin kastedildiğini de gözden uzak tutmamak gerekir. Nitekim oruçlu için yasak olmayan ve yasak olan fiillere

(el-Bakara 2/187), mirasçıların miras paylarını belirleyen hükümlere (en-Nisâ 4/12-14), zıhâr* yemininde bulunan kimse için gerekli görülen üç kademeli kefâret hükümlerine (el-Mücâdile 58/2-4), evlilik birliğinin sona ermesinin ardından kadınlar için öngörülen iddet yükümlülüğüne ve süknâ hakkına (et-Talâk 65/1) hudûdullah denilmesi ve bunlara riayet edilmesinin istenmesi, had kelimesinin fıkıhtaki terim anlamına da belli ölçüde zemin teşkil etmiştir.

Hadislerde had kelimesinin, sözlük anlamını ve örfteki çeşitli kullanımlarını, ayrıca Kur'an'daki geniş muhtevasını yansıtan bir çeşitlilik ve zenginlikte yer aldığı (meselâ bk. el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥudûd", 10; Müsned, IV, 226; Buhârî, "Büyûʿ", 96, "Şüfʿa", 1, "Şeriket", 6, "Meġāzî", 53; Müslim, "Ḥudûd", 8-9; Ebû Dâvûd, "Aḳżiye", 14, "Ḥudûd", 38) çok defa da bu tabirle Kur'an'da belirlenen veya Hz. Peygamberin takdir ve uygulamasıyla sabit olan cezaî müeyyidelerin yahut bu müeyyideleri gerektiren suçların ifade edildiği görülür (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḥdd" md). Her ne kadar bu son anlamın, Kur'an'daki hudûdullah tabirinin muhtevasından fazla bağımsız olmadığı söylenebilirse de hadis mecmualarında "Kitâbü'l-Ḥudûd" başlığı altında yer alan hadislerde geçen had kelimesiyle genelde belirli cezaî müeyyidelerin veya bunlara yol açan suçların kastedilmiş olması haddin fıkıh literatüründe kazandığı terim anlamını hazırlayıcı bir rol üstlenmiştir.

Haddin Mahiyeti ve Kapsamı. İslâm hukukunda cezaî müeyyideler çeşitli açılardan ayırımlara tâbi tutulur. Bunlardan en bilineni cezaların had, kısas-diyet ve ta'zîr şeklinde üç gruba ayrılarak ele alınmasıdır. Bu ayırım, cezanın infazında hâkim olan hakkın mahiyeti ve cezanın şâri' tarafından belirlenmiş olması ölçüleri birlikte gözetilerek yapıldığından suçların tasnifinden kanunlaştırma, yargılama ve infaz prosedürüne kadar İslâm ceza hukukunun birçok alanında geçerliliğini korumuş, klasik doktrin de hemen hemen bu ayırım üzerine oturtulmuştur. Cezaların, bazı müelliflerce yapıldığı gibi şâri' tarafından belirlenenler ve kulların (yetkili mercilerin) takdirine bırakılanlar şeklinde ikiye ayrılıp birinci kısmın kendi arasında had-kısas şeklinde tekrar ikiye ayrılması

da mümkün olup bu ayırım yukarıdaki tasnifin bir başka görünümüdür.

Fıkıh mezheplerine ve bazı fakihlere göre ayrıntıda görüş farklılıkları bulunsa da İslâm hukuk literatüründe had ile, genelde Allah hakkı yani toplum hakkı olarak yerine getirilmesi gerekli olan, miktar ve keyfiyeti şâri‘ (nas) tarafından belirlenmiş cezaî müeyyideler kastedilir. Bu cezaî müeyyideleri gerektiren suçlara had suçları (cerâimü’l-hudûd), bazan da mecaz olarak had / hadler denilir. Kur’an’da bu grupta dört cezadan söz edilir: 1. Zina edene 100 sopa (celde) vurulması (en-Nûr 24/2); 2. İffetli bir kadına zina iftirasında bulunan kişiye seksen sopa vurulması ve ayrıca şahitliğinin kabul edilmemesi (en-Nûr 24/4); 3. Hırsızın elinin kesilmesi (el-Mâide 5/38); 4. Silâhlı gasp, yol kesme ve eşkıyalık gibi suçları işleyenlerin öldürülmesi, asılması, el ve ayaklarının çapraz kesilmesi veya sürgün edilmesi (el-Mâide 5/33-34). Kur’an’da yer almasa da hadislerde bu cezalar ya özel olarak adlandırılır ya da genel olarak had kelimesiyle ifade edilir (bk. Buhârî, “Ḥudûd”, 12, 21, 27, 42, “Enbiyâ’”, 54; Müslim, “Ḥudûd”, 8, 40; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 5, 10-12). Bu cezaların had grubunda yer aldığında, had cezası olarak adlandırılmasında, kanun koyucu ve devlet başkanına bu cezaları azaltıp çoğaltma veya başka bir ceza türüne çevirme yönünde esasa müteallik bir takdir ve tasarruf hakkı tanınmayacağında İslâm hukukçuları görüş birliği içindedir. Bu konuda en kayda değer tartışma, çeşitli fıkıh ekollerine mensup bir grup İslâm hukukçusunun haddin tanımında yer alan “Allah hakkı için vâcip olma” kaydından sarfınazar edip haddi “şer‘an belirlenmiş ceza” şeklinde tanımlamaları (Mâverdî, s. 288; Ebû Ya‘lâ, s. 257; İbn Rüşd, II, 456; İbnü’l-Hümâm, V, 5), bunun sonucu olarak çoğunluğa göre şahsî hakka taalluk etmesi ve diğerlerine göre oldukça farklı bir prosedür ve hükme tâbi olması sebebiyle ayrı bir kategori oluşturan kısas ve diyet cezalarını da bu ikinci grup fakihlerin had grubunda mütalaa etmeleridir. Bununla birlikte bu görüş ayrılığı, iki grup cezanın mahiyet ve yargı prosedürünü etkileyecek pratik bir sonuca sahip olmadığından lafzî bir tartışma olmaktan öteye gitmez.

Hangi tür suç ve cezaların had kapsamına dahil olduğu tartışması, cezaların af ve sulha konu olması veya kanun koyucunun takdirine bağlı olarak değişikliğe tâbi tutulabilmesi sonucunu doğrudan etkilediğinden büyük bir önem taşır; bu yönde yapılan tartışmaların, Kur’an’da zikredilen cezaî müeyyidelerden ziyade Hz. Peygamber’in söz ve uygulamaları ile belirlenip tatbik edilen suç ve cezalarda yoğunlaştığı görülür. Bunun bir sebebi Resûl-i Ekrem’in, cezası Kur’an’da yer almayan herhangi bir suça sabit bir ceza

uygulayıp uygulamadığı konusunda farklı rivayetlerin nakledilmesi, daha önemli diğer sebebi de Hz. Peygamber'in uygulamasının Allah hakkı için önerilmiş değişmez bir ceza (had) olmasının yanı sıra devlet başkanı sıfatıyla ve o günkü şartlara bağlı olarak kullanılmış bir takdir hakkı (ta'zîr) olması ihtimalini de taşıması ve bu konuda farklı yaklaşımların bulunmasıdır.

Zina suçu için Kur'an'da öngörülen cezanın bekârlara tahsis edilip zina eden kimsenin evli olması durumunda taşlanarak öldürülme (recm) cezasına çarptırılması şeklindeki ayırımla zina eden bekârın ayrıca belli bir müddet sürgün edilmesi Hz. Peygamber'in emir ve uygulaması ile gündeme gelmiştir (Buhârî, "Ḥudûd", 21, 30-32; Ebû Dâvûd, "Ḥudûd", 23-25). Hâricîler ve Şîa'nın cumhuru dahil fakihlerin bir kısmının sünnetle sabit olan recm cezasını kabul etmeyişi bir yana, recm cezasını meşru gören Ehl-i sünnet fakihleri onu aynı zamanda had cezası olarak adlandırmakta da görüş birliği içindedir. Bekâra uygulanan sürgün cezası ise Hanefîler'e göre değişmez bir ceza değil devletin takdirine bağlı olarak verilebilecek bir cezadır.

Kur'an ve Sünnet'te şarap içme ve sarhoşluk açıkça yasaklanmış olmakla birlikte şarap içen kimseye Hz. Peygamber döneminde sayı ve keyfiyet bakımından farklı celde cezalarının ve ilâve cezaların uygulanmış olması (Buhârî, "Ḥudûd", 4; Ebû Dâvûd, "Ḥudûd", 35-36; Şevkânî, VII, 156-157), Hz. Ebû Bekir'in şarap içene kırk, Hz. Ömer'in ise sahâbe ile yaptığı istişare sonunda seksen sopa vurdurması (Ebû Dâvûd, "Ḥudûd", 37; Şevkânî, VII, 156-157), bu cezanın ne ölçüde had cezası sayılacağıyla ilgili tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlerine göre şarap içene (sarhoşa) uygulanacak seksen celdenin tamamı had; Şâfiîler'e, Zâhirîler'e ve Zeydîler'e göre ise ilk kırk celde had, ikincisi ta'zîr grubunda yer alır. Her iki taraf da şarap içene kırk veya seksen celde uygulanacağında sahâbe icmaının bulunduğunu ileri sürse de Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde farklı uygulamalardan söz eden rivayetler göz önüne alındığında Resûl-i Ekrem'in tatbikatının bile ta'zîr grubunda değerlendirilmesi imkânı ortaya çıkar (Avva, Fî Uṣûli'n-niẓâmî, s. 142-150; ayrıca bk. Şevkânî, VII, 161-162). Meselâ Şennsüleimme Serahsî'nin, şarap içme ve sarhoşlukla ilgili fıkhî hükümlere hudûd bölümünde yer vermeyip bunları çok daha sonra "eşribe" başlığı

altında ele alması da (el-Mebsûṭ, IX, 36-205; XXIV, 2) bu açıdan anlamlı bulunabilir. Öte yandan Hanefî fıkıh literatürünün bir kısmında sarhoşluğun şarap içmeden ayrı bir suç kabul edilip bu iki suçun cezasından “haddü’ş-şürb” ve “haddü’s-sekr” şeklinde ayrı birer had cezası olarak söz edilmesi (Kâsânî, VII, 33; İbn Âbidîn, IV, 3; Bilmen, III, 253; ayrıca bk. Ahmed el-Husarî, s. 228-249), mezhep fıkhında şarapla diğer sarhoş ediciler arasında haramlığın illeti ve başlama noktası açısından fark gözetilmesiyle ilgili olmalıdır (İbn Âbidîn, V, 38-40). Ancak bu farklılık, suçun maddî unsurunu ve ispat prosedürünü etkilese de suç sabit olduktan sonra cezayı etkilemeyeceğinden Hanefî literatürünün çoğunda böyle bir ayırıma gidilmez (İbn Nüceym, VII, 3).

İslâm hukukçularının çoğunluğu, irtidad eden kimseye belli kayıt ve şartlarla da olsa ölüm cezasının uygulanmasını had olarak adlandırır ve değerlendirir. Bu cezaî müeyyide sınırlı birkaç hadise ve uygulama örneğine dayanıp (Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 1; Şevkânî, VII, 216 vd.) üstelik bu konuda farklı yorumlara elverişli başka rivayetler de bulunmakla birlikte klasik doktrinde böyle bir temayülün oluşmasına fakihlerin tecrübe birikiminin, özellikle de Hz. Ebû Bekir dönemi irtidad olaylarının ve İslâm devletinin siyasî birliğinin korunması yönünde tedbir alma zaruretinin etkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde irtidadın mücerret bir din değiştirmeden öte yeni kurulmakta olan içtimaî dinî örgüyü ve siyasî birliği ciddi şekilde tehdit ettiği veya böyle bir tehlikeye zemin hazırladığı, bu sebeple dinden çıkana o günkü şartların gereği ve kullanılan idarî-siyasî takdir hakkının sonucu olarak böyle bir cezanın uygulandığı da ileri sürülebilir. Nitekim bazı hukukçular, hadislerde mürtedin öldürülmesiyle ilgili bir gerekliliğin değil devlet başkanının takdirine bağlı olarak ruhsatın bulunduğunu, bu cezayı Resûl-i Ekrem’in ta‘zîr cezası olarak uyguladığını söylerler (Avva, Fî Uṣûli’n-niẓâmî, s. 161-166). Klasik doktrinde, irtidad eden kimsenin öldürülmesi ilke olarak benimsenmekle birlikte kaynakların önemli bir

kısmında irtidadın had grubunun dışında ayrı bir başlık altında ele alınması ve devlet başkanına diğer hadlere kıyasla çok daha fazla yetkiler tanınması (meselâ bk. Kudûrî, III, 181-213; IV, 148-149; Şîrâzî, II, 221-224, 265; İbn Kudâme, el-Muġnî, IX, 8, 34; Abdurrahman Şeyhîzâde, I, 592, 688; İbn Âbidîn, IV, 3, 221) böyle bir yorumu haklı kılmaktadır. Hanefî

fakihlerinden Şemsüleimme Serahsî, Kâsânî ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin eserlerinde irtidadı hadler arasında saymayıp devletlerarası hukuk bölümünde ele almaları da dikkat çekicidir (el-Mebsûṭ, X, 98; Bedâʾiʿ, VII, 134; Kenzü'd-deḳāʾiḳ, VII, 129).

Meşrû devlet başkanına karşı isyan ve ihtilâl (bağy) suçu, içinde birkaç suçu barındırabilen karma bir eylem olduğundan bunun hangi aşamasına ne tür cezanın uygulanacağı ve verilecek cezanın had mi ta'zîr mi olduğu İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Bağy suçu ve cezasıyla ilgili olarak Kur'an'da ve hadislerde doğrudan bir hükmün bulunmayışı, öte yandan bu eylemin suç mu yoksa zalim bir yöneticiye karşı bir cihad mı sayılacağı konusunun genelde mezheplere ve bakış açılarına göre değişen sübjektif bir değerlendirmeye dayanması, bu suç ve cezanın had grubunda yer almasını güçleştirmektedir. Hanefî mezhebi hariç diğer üç Sünnî mezhebin kaynaklarının önemli bir kısmında bağyin had suçları arasında sayılması ise, kısas-diyet dışında kalan ve Allah hakkı olarak infaz edilen cezalan genelde had olarak adlandırma alışkanlığı, bağy suçunun diğer had suçlarını içinde barındırması durumunda işlenen alt suçlara had cezasının uygulanmasının kaçınılmaz oluşu, bazan da devlet başkanına çok geniş bir takdir hakkı tanımanın yol açacağı olumsuzlukları önleme gibi sebeplerle açıklanabilir. Öte yandan bilhassa Hanefîler'de bağy, tazmin ve kısas sorumluluğu gibi bazı yönlerden âdi suç değil olağan üstü durum ve savaş hukuku kapsamında görülmüş (Serahsî, IX, 127-128; İbn Kudâme, el-ʿUmde, s. 575-578; Abdurrahman Şeyhîzâde, I, 707-712), diğer âdi suçlara göre bir kısmı suçlu lehine birtakım farklı ve istisnaî hükümlere tâbi tutulmuştur. Meselâ el-Mebsûṭ, Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ ve Kenzü'd-deḳāʾiḳ'te irtidad gibi bağyin de devletlerarası hukuk (siyer) bölümünde ele alınması bu açıdan dikkat çekicidir.

İrtidad suçunun Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ortaya çıkışı ve cezalandırılış şekli, bağy suçunun mahiyeti ve suçlunun tâbi tutulacağı hukukî işlem ve cezaî müeyyide konularında doktrinde yer alan tartışmalar ve belirsizlikler dikkate alındığında Hanefîler'in genel çizgisine ve birçok çağdaş İslâm hukukçusunun kanaatine uyarak had suçlarının zina, kazf, hırsızlık, sarhoşluk ve eşkıyalık şeklinde beş temel suçla, had cezalarının da bunlar için Kur'an ve Sünnet'te belirlenen cezalarla sınırlandırılması isabetli görünmektedir (Kādîhân, III, 467; Abdurrahman

Şeyhîzâde, I, 592; Zerkā, II, 605). Kâsânî ve İbn Nüceym gibi bazı Hanefî fakihlerinin eşkıyalık suçunu hadler arasında saymamaları ise (Bedâʾiʿ, VII, 90; Baḥrü'r-râʾiḳ, VII, 72) bu suçu hırsızlık suçunun ikinci türü (es-serikatü'l-kübrâ) kabul etmeleri sebebiyledir.

Özellikleri. Kısas ve diyetle birlikte hadler, İslâm'ın muhafazasını esas aldığı beş temel değerin (akıl, din, can, ırz ve mal) korunması ilkesinin önemli bir parçasını teşkil eder. Klasik dönem İslâm hukukçularının da ifade ettiği gibi kısas ve diyet cezası insan hayatını, şarap içme ve sarhoşluk için öngörülen ceza aklı, zina ve kazf suçlarına uygulanacak cezalar ırzı, hırsızlık suçuna verilecek ceza malı, irtidadın cezalandırılması dini, eşkıyalık ve bağy suçu için öngörülen cezalar da bu değerlerden birkaçını ve sonuçta kamu düzenini korumayı hedef alır. Bu sebeple gerek kısas ve diyet gerekse had cezaları, İslâm'ın kötülüğü önleyip iyiliği hâkim kılma ilke ve gayretinin bir parçasını teşkil eder; İslâm toplumunda suçun işlenmesini en aza indirme, işlendiğinde ise suça denk bir ceza vererek hem şahsî hakları hem de toplum hukukunu, içtimaî yapıyı ve vicdanı koruma yönünde önemli bir rol üstlenir. Bu iki grup cezanın tesbiti yetkili mercilerin ve hâkim sınıfın takdirine bırakılmayıp şâri' tarafından belirlenerek cezalandırmada hukukun üstünlüğü, eşitlik ve genellik korunmuş, cezalandırma siyasetinde tutarlılık ve devamlılık sağlanmış, ayrıca kanun koyucunun takdirine bırakılan ta'zîr suç ve cezalarının tesbitine de örnek sunulmuştur. Bundan dolayı hadler, İslâm hukukunun Kur'an ve Sünnet'in nassına dayanan kısmının önemli bir öğesini ve bariz bir özelliğini yansıtır.

Had suç ve cezaları, gerek kısas ve diyete gerekse ta'zîr suç ve cezalarına göre bazı özellikler taşır. Adam öldürme ve müessir fiil suçlan öncelikle suç mağduru kişilerin özel haklarını ihlâl ederken hadler ilk planda Allah yani toplum hakkını ihlâl eden suçlardır. İslâm hukuk düşüncesinde "Allah hakkı" tabiriyle belirli bir kişi ve zümreyi değil kamu yarar ve düzenini ilgilendiren haklar kastedilir. Nitekim Hanefî usulcülerinden Abdülazîz el-Buhârî, Allah haklarının bütün âlemin genel yararıyla ilgili bulunduğunu, bu hakların Allah'a nisbet edilmesinin sırf Allah'ı tazim için olup gerçekte ise bunların toplumun bütün fertlerine ait olduğunu vurgulama ve şahısların keyfî müdahalelerine karşı onları koruma altına alma amacını taşıdığını belirtir (Keşfü'l-esrâr, IV, 1255). Bu sebeple kısas ve diyetin infazı şahsî

hakkı, hadlerin yerine getirilmesi ise bütün toplumun hukukunu ilgilendirir. Kısas ve diyette toplum hakkı, hadlerde ise şahsî haklar ikinci planda kaldığından kendi gruplarındaki suçun yargılama usulüne ve cezanın infazına doğrudan etki etmez; belki ayrı bir müeyyide ve tedbirle bu hakların da korunması cihetine gidilebilir. Öte yandan ta‘zîr cezasında kanun koyucuya geniş bir takdir hakkı verilmişken hadlerde bu çok sınırlı tutulmuş ve had suç ve cezaları nasla ayrı ayrı belirlenmiştir. Bu da hadlerin ta‘zîrle farkını belirleyen temel nokta olmuştur. Karâfî hadlerle ta‘zîr arasında on farktan söz etmekteyse de (el-Furûḳ, IV, 177-183) bunların bir kısmı bu temel özelliğin tâli sonuçları, bir kısmı da ispat ve infaz prosedürüyle ilgilidir.

Ana hatlarıyla belirtmek gerekirse hadlerde hâkim kendi bilgisine dayanarak hüküm veremez; suçun usulüne uygun şekilde ispatının sağlanması gerekir. Hadlerde kanun koyucu ve devlet başkanının veya suç mağduru sayılabilecek tarafın af, sulh, cezada arttırma ve indirim yapma veya onun yerine başka bir ceza teklif etme gibi yetkileri yoktur. Bilhassa modern dönem İslâm hukuk doktrininde, devlet başkanına ve kanun koyucuya özel hukuk ve kamu hukuku alanına giren ve hakkında Kur’an ve Sünnet’te hüküm bulunan birçok konuda önemli, hatta bazan köklü bir tasarruf ve müdahale yetkisi tanınırken veya bu yönde tartışmalar yapılırken hadler konusunda böyle bir doktriner tartışmaya pek rastlanmaz. Yapılan tartışmaların da ilgili nasların anlam çerçevesini zorlayan bir te’vilden öte gitmediği görülür. Bunun bir sebebi, hadlerin ferâiz hükümleriyle birlikte İslâm hukukunun belki de en dogmatik kısmını teşkil etmesi ve nasların lafzî yorumu geleneği içinde oluşan doktrinde daha farklı bir yorumun yapılmasının zorluğu, bir diğeri de hadlerle birlikte İslâm ceza hukukunun İslâm’ın diğer dinî ve ahlâkî

müeyyide ve tedbirleriyle birlikte bir bütün olarak özellikle Batı hukuku karşısında farklı ve alternatif bir hukuk sistemi teşkil etmekte oluşudur.

Hadlerde şahsî haklar ikinci planda kaldığından ilgili olabilecek şahıslara da had cezalarında af, sulh, indirim veya değişikliği talep yönünde bir hak ve yetki tanınmamakla birlikte Şâfiî ve Hanbelî fakihleri, hırsızlık ve kazf suç ve cezasında şahsî hakkı daha galip gördükleri için cezaya hükmedildikten sonra bile mağdurun suçluyu affetme yetkisine sahip olduğunu kabul

etmişler, diğer fakihler ise bunu suçun mahkemeye intikal etmesine kadarki dönemle sınırlı tutmuşlardır. Aynı türden had suçlarının bir araya gelmesi halinde tek bir ceza ile yetinilir. Hadlerin infazı devletin yetkisi dahilinde olup infaz kamu adına yapılır; bu sebeple şahısların kural olarak infazı talep yönünde bir hakkı bulunmadığı gibi hadlerde mirasçılık da cereyan etmez. Hadler prensip olarak şikâyete bağlı bir suç değilse de hırsızlık ve kazf suçları kısmen istisnaî hükümler taşır. Hadlerin ispatına ayrı bir titizlik gösterildiğinden ikrar edenin ikrarı ile bağımlı tutulmaması, şahitlerin cinsiyet ve sayısıyla ilgili bazı şartların aranması, suçun sübûtunda şüphenin bulunması halinde suçun sabit görülmeyip cezanın uygulanmaması gibi ilkeler benimsenmiştir. Başta Hanefîler olmak üzere fakihlerin önemli bir bölümünün kıyas-diyet ve had cezalarında kıyası ve genişletici yorumu uygun görmeyişi, konuyla ilgili naslarda ta‘lîlin cereyan etmeyeceği anlamından ziyade kısas-diyet ve had cezalarını Kur’an ve Sünnet’te belirlenmiş şekliyle koruma altına alma, cezalandırmada kanunîliği ve genelliği sağlama, keyfî ve haksız uygulamaları önleme gibi amaçlar taşır. Bütün bu özellikler, netice itibariyle diğer ceza türleri için de geçerli olan cezalandırmada kanunîlik, genellik, şahsîlik, şüpheden sanığın faydalandırılması, suç-ceza dengesinin korunması gibi ilke ve amaçları da korumuş olmaktadır.

Uygulanması. Had cezalarından amaç hem suçluyu te’dib ve ıslah etmek, suçun işlenmesine ve tekrarlanmasına engel olmak, hem de toplumun hukukunu ve ortak değerlerini koruyup mâşerî vicdanı tatmin etmek olduğundan bu suçların işlenmesini ve aleniyet kazanmasını önlemek kadar suçun karşılığı olan cezayı uygulamak da önem taşır. Hz. Peygamber, suçların mümkün olduğu ölçüde örtülmesini ve şüphe bulunduğunda hadlerin uygulanmamasını istemiş, suçunu itiraf etmek isteyenleri başlangıçta dinlemekten kaçınmış, diğer taraftan da “Allah’ın koyduğu cezalardan bir cezanın infazının yeryüzüne kırk sabah yağmur yağmasından daha hayırlı olacağını” ifade ederek (İbn Mâce, “Ḥudûd”, 3) sabit olan bir suça gereken cezayı vermenin adalet ve rahmet olacağına işaret etmiştir.

İspat ve yargılamayla ilgili gerekli şartlara uyularak infaz edilen had cezası meşrû bir hakkın icrası demektir. Suçun nevine göre recm, celde, sürgün, el veya ayağın kesilmesi şeklinde uygulanacak olan hadlerin suçlu için mağfiret vesilesi ve günahına kefaret olup olmayacağı (Buhârî, “Ḥudûd”, 8,

14; Tirmizî, “Ḥudûd”, 12) daha çok suçlunun iç dünyasıyla alâkalı, kul ile Allah arasında kalan bir konudur. Hadlerin mescidlerde uygulanmaması bu mekâna gösterilen saygıyla, bazı fakihlerin dârülharpte uygulanmayacağı yönündeki görüşleri de cezanın infazı için gerekli gördükleri devlet otoritesi ve hâkimiyet şartıyla açıklanır. Hadlerin müslüman ve gayri müslimlerden kimlere uygulanacağı konusu daha çok suçun oluşumuyla ilgilidir. Meselâ küçüğe ve deliye suç işleme kastı bulunmadığı, gayri müslimlere ise kendi dinlerinin câiz görmesi sebebiyle bazı hadler uygulanmaz; fakat kamu düzenini ihlâl söz konusu olduğunda zimmî ve müste’menler de müslümanlarla aynı uygulamaya tâbi tutulur.

Hadlerin devlet başkanı veya vekili tarafından uygulanması ilkesi, bu cezaların kamu adına infaz edilmesinin ve hadlerin infazına verilen önemin tabii sonucu olup bazı hadlerin infazında devlet yetkilisinin hazır bulunması da istenir. Hadlerin toplum huzurunda ve alenen infazı ise hadlerin uygulanmasının ıslah edici ve suçun işlenmesini önleyici etkisinden âzami ölçüde faydalanmayı amaçlar. Cezanın ispatı için gereken şahitlik şart ve nisabının infaza kadar devam etmesinin, recm cezasının infazında şahitlerin hazır bulunması ve aktif görev almasının istenmesi, suçun ispatında her türlü şüpheyi önlemeye yönelik tedbirler olarak görülebilir.

Hadlerin infazında şüphesiz adalet ve hakkaniyet esastır. Suçlunun cezaya güç yetiremeyecek derecede hasta ve zayıf oluşu gibi durumlarda hadlerin infazı tecil edilebilir veya hafifletilebilir. Hz. Peygamber’in, zina eden çok zayıf ve ihtiyar bir sahâbîye 100 celde yerine çok dallı bir ağaç parçasını vurmayı yeterli gördüğü, âdet gören câriyenin celde cezasını da özürlü halinin sona ermesine kadar tehir ettiği rivayet edilir (Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 34; Şevkânî, VII, 126). Hz. Ömer’in de kıtlık sebebiyle aç kalıp hırsızlık yapan kimselere had uygulamaması aynı anlayışın bir sonucudur.

Düşmesi. Hadlerde devletin veya suç mağduru sayılabilecek tarafın af, sulh ve şefaat yetkisi bulunmadığından bunların hadleri ıskat edemeyeceği açıktır. Şüphe, haddi düşüren değil suçun sübût bulmasını engelleyen bir role sahiptir. İspatında gösterilen titizlik ve suçun örtülmesi ilkeleri gereği suçlunun itirafı ile sabit olan zina, hırsızlık ve sarhoşluk suçlarının cezası suçlunun itirafından vazgeçmesiyle sakıt olur. Vazgeçmenin mahkeme kararından önce veya sonra olması sonucu değiştirmez. Aynı şekilde

şahitlerin ifadelerini geri almaları veya belli hadlerde şahitlerin infaz öncesinde ölümü de hadleri düşürür. Suçlunun tövbesinin irtidad suçunda mutlak, eşkıyalıkta belli şartlarda cezayı düşürücü etkisi vardır. Diğer hadlerde ise Hanbelî ve Zâhirî fakihleri ve bazı Şâfiîler, suçlunun yakalanıp mahkemeye sevkedilmeden önce tövbe etmesinin belli şartlarda cezayı düşürdüğü, Hanefîler, hırsızın çaldığı malı yakalanmadan önce iade edip tövbe etmesinin haddi düşürdüğü görüşündedir. Burada ilgili hadislerdeki yönlendirmeden de hareketle suçlunun ıslahına ve suçun aleniyet kazanmasının önlenmesine öncelik verildiği söylenebilir. Kazf suçunda şahsî hak baskın olduğundan onun zaman aşımıyla düşmeyeceğinde görüş birliği varsa da zaman aşımının diğer hadlere etkisi âlimler arasında tartışmalıdır. Fakihlerin çoğunluğu ile Züfer b. Hüzeyl gibi bazı Hanefîler’e göre kısas ve diyet gibi hadlerde zaman aşımı cezayı düşürmez. Hanefî fakihlerinin çoğunluğuna göre ise kazf haddi hariç diğer hadler zaman aşımıyla düşer. Hanefîler’in bu görüşü, suçun ispatında herhangi bir şüphe ve tereddüdün bulunmaması yönünde gösterdikleri titizlikten kaynaklanmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA

İbn Fâris, Muʿcemü meḳāyisi’l-luġa, “ḥdd” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥdd” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, I, 352-353; Lisânü’l-ʿArab, “ḥdd” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥdd” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥdd” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 28S-Z87; el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥudûd”, 10; Müsned, IV, 226; Buhârî, “Büyûʿ”, 96, “Şüfʿa”, 1, “Şeriket”, 6, “Meġāzî”, 53, “Ḥudûd”, 4, 8, 12, 14, 21, 27, 30-32, 42, “Enbiyâʾ”, 54; Müslim, “Ḥudûd”, 8-9, 40; İbn Mâce, “Ḥudûd”, 3; Ebû Dâvûd, “Aḳżiye”, 14, “Ḥudûd”, 1, 5, 10-12, 23-25, 34, 35-38; Tirmizî, “Ḥudûd”, 12; Kudûrî, el-Muḫtaṣar (Abdülganî el-Ganîmî, el-Lübâb içinde, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire 1961, III, 181-213;

IV, 148-149; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Küveyt 1989, s. 285-290; Ebû Ya‘lâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Kahire 1966, s. 257; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, Kahire, ts. (Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî), II, 221-224, 265;

Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 36-205; X, 98, 124-136; XXIV, 2; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 33, 90, 134, 140; Kādîhân, el-Fetâvâ, III, 467; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Kahire 1975, II, 456; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1969, IX, 8, 34; a.mlf., el-ʿUmde, Mekke, ts., s. 575-578; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire, ts. (Âlemü'l-kütüb), IV, 177-183: Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Kenzü'd-deḳāʾik (İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ içinde), VII, 129, 150; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, IV, 1255; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾirü ẕevi't-temyîz, Beyrut, ts. (Mektebetü'l-İlmiyye), II, 437; VI, 128; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadir (Kahire), V, 2, 5, 186; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, VII, 3, 72, 129; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'l-enhur, İstanbul 1309, I, 592-712; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, VII, 126,156-157, 161-162, 216 vd.; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), IV, 3, 118, 221; V, 38-40; Bilmen, Kamus, III, 187-304; Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî, II, 605-613; Ahmed Fethî Behnesî, Naẓariyyât fi'l-fıḳhi'l-cinâʾiyyi'l-İslâmi, Kahire 1969; a.mlf., es-Siyâsetü'l-cinâʾiyye fi'ş-şerîʿati'l-lslâmiyye, Beyrut 1983, s. 138-269; a.mlf., el-ʿUḳūbe fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 123-164; a.mlf., el-Mevsûʿatü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1991, II, 207-256; a.mlf., el-Ḥudûd fi'l-İslâm, Kahire, ts.; Abdülazîz Âmir, et-Taʿzîr fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1969, s. 13-80; Abdülhâlik en-Nevâvî, et-Teşrîʿu'l-cinâʾî fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûni'l-vażʿi, Beyrut 1974, s. 21-266; M. Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire 1974, tür.yer.; a.mlf., el-ʿUḳūbe, Kahire 1974, tür.yer.; Karaman, İslâm Hukuku, I, 125-158; Ebü'l-Meâtî Hâfız Ebül-Fütûh, en-Niẓâmü'l-ʿiḳābiyyü'l-İslâmî, Kahire 1976, tür.yer.; Ahmed el-Husarî, el-Ḥudûd ve'l-eşribe, Amman 1980; Abdülkerîm Zeydân, el-Medḫal, Bağdad 1982, s. 399-414; Muhammad Salim al-'Awwa, "The Basis of Islamic Penal Legislation", The Islamic Criminal Justice System (ed. M. Cherif Bassiouni), London 1982, s. 127-147; a.mlf., Fi Uṣûli'n-niẓâmi'l-cinâʾiyyi'l-İslâmî, Kahire 1983, tür.yer.; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1983, I, 117-135; Abdülfettâh Mustafa es-Sayfî, Ḥaḳḳu'd-devle fi'l-ʿiḳāb, İskenderiye 1985, tür.yer.; Abdülazîz el-Hayyât, el-Müʾeyyidâtü't-teşrîʿiyye, Beyrut 1986, s. 47-91; M. Ebû Hasan, Aḥkâmü'l-cerîme ve'l-ʿuḳūbe fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Amman 1987, s. 221-419; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî, Kahire 1977, I-II. tür.yer.; Fazlurrahman, "The Concept of Ḥadd in Islamic Law", IS, IV/3 (1965), s. 237-251; M. Hatır Muhammed, "el-Ḥudûd ve ḥikmetü teşrîʿihâ ve eṡerü taṭbîḳihâ", el-Mecmaʿu'l-buḥûṡi'l-İslâmiyye, VIII/1, Kahire 1977, s. 39-92; Abdülhamîd

es-Sâyih, “Naẓariyyetü’l-ḥudûd fi’l-İslâm ve ḥikmetü teşrîᶜihâ”, a.e., s. 93-104; Hamd Ubeyd Kubeysî, “el-Ḥudûd fî’l-fıḳhi’l-İslâmî”, Mecelletü Külliyeti’l-İmâmi’l-Aᶜẓam, IV, Bağdad 1978, s. 5-132; Aly Aly Mansour, “Hudud Crimes”, a.e., s. 195-201; İbrahim Çalışkan, “İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Had Cezaları”, AÜİFD, XXXI (1989), s. 367-397; B. Carra de Vaux - (I. Schacht), “Ḥadd”, EI$^2$ (İng.), III, 20-21; “Ḥudûd”, Mv.F, XVII, 129-152.

Ali Bardakoğlu

# HADÂİKU’l-HAKĀİK

(حدائق الحقائق)

Taşköprizâde Ahmed Efendi’nin eş-Şeḳāʾiḳu’n-nuʿmâniyye adlı Arapça biyografik eserine Nev‘îzâde Atâî (ö. 1045/1635) tarafından yazılan Türkçe zeyil

(bk. ATÂÎ, Nev‘îzâde; eş-ŞEKĀİKU’n-NU‘MÂNİYYE).

# HADÂİKU’ş-ŞEKĀİK

(حدائق الشقائق)

Taşköprizâde Ahmed Efendi’nin eş-Şeḳāʾiḳu’n-nuʿmâniyye adlı Arapça biyografik eserinin Mehmed Mecdî Efendi (ö. 999/1591) tarafından genişletilerek Türkçe’ye yapılan tercümesi

(bk. eş-ŞEKĀİKU’n-NU‘MÂNİYYE).

# el-HADÂİKU’l-VERDİYYE

(الحدائق الورديّة)

Abdülmecîd el-Hânî’nin (ö, 1318/1900) Nakşibendiyye tarikatı şeyhlerine dair eseri

(bk. HÂNÎ, Abdülmecîd b. Muhammed).

# HADÂNE

(bk. HİDÂNE).

# HADDÂD, Abdullah b. Alevî

(عبد الله بن علوي الحدّاد)

Abdullāh b. Alevî b. Muhammed el-Haddâd el-Yemeni (ö. 1132/1720)

Bâ Alevî ailesine mensup âlim, mutasavvıf ve şair.

4 Safer 1044 (30 Temmuz 1634) tarihinde Hadramut'un Terîm kasabasında doğdu. Daha sonra Terîmli bir kişi tarafından, "vülide bi-Terîm imâmün kerîm" sözüyle doğumuna tarih düşülmüştür (Murâdî, III, 91). Nesebi Ca'fer es-Sâdık, Muhammed el-Bâkır ve Zeynelâbidîn silsilesiyle Hz. Hüseyin'e kadar uzandığı için "seyyid" unvanıyla anılır; diğer bazı yakınları gibi Haddâd lakabı veya Haddâdî nisbesiyle tanınır. IV. (X.) yüzyılda Basra'dan Hadramut yöresine göç eden Abdullah b. Ahmed'in oğlu Alevî'ye nisbetle Âl-i Alevî, Benî Alevî, Bâ Alevî, Aleviyyûn gibi isimlerle anılan ailesi özellikle ilim ve takvâları, telif ve tedrîs faaliyetleri, camiler ve ilmî kurumlar tesis ederek İslâm kültürünün gelişmesine yaptıkları katkılarla tanınmıştır (bk. BÂ ALEVÎ).

Haddâd, dört yaşında iken çiçek hastalığına yakalanarak gözlerini kaybetmesine rağmen güçlü hâfızası ve parlak zekâsı sayesinde öğrenimini başarıyla sürdürdü. Hıfzını ikmal edip ilk eğitimini tamamladıktan sonra fıkıh tahsiline ağırlık verdi. Aralarında Sehl b. Ahmed Bâ Hasan'ın da bulunduğu hocalardan fıkıh dersleri aldı. Ayrıca irşad alanında da kendini yetiştirdi. Seyyid Muhammed b. Alevî es-Sekkāf'la mektuplaşarak ondan tasavvuf zevki aldı. İbadet ve ahlâkıyla da temayüz eden Haddâd, gerek ilmi gerekse dinî ve tasavvufî kişiliği sayesinde devrinin en seçkin şahsiyetleri arasında yer aldı. Öğrencilerinden Muhammed b. Zeyn'in Ġāyetü'l-ḳaṣd ve'l-murâd adlı eserinde belirttiğine göre fıkıhta "mutlak müctehid" mertebesine ulaşan Haddâd Kur'ân-ı Kerîm'e çok zengin yorumlar getirebiliyordu (Abdullah b. Muhammed el-Kindî, s. 39). İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden pek çok kimse Terîm'e gelerek onun ilminden ve tasavvufî terbiyesinden faydalanma imkânı buldu. Aralarında oğulları Hasan ve Alevî ile Muhammed b. Şeyh el-Cifrî, Ahmed b. Zeyn el-

Habeşî, Ömer b. Hâmid, Hasan b. Muhammed, Ali b. Abdullah es-Sekkāf, Ahmed b. Abdülkerîm eş-Şeccâr gibi isimlerin de bulunduğu birçok âlim Haddâd'dan öğrenim görmüştür.

Terîm'de ve çevresindeki yerleşim birimlerinde mescidler ve hayır kurumları inşa ettiren Haddâd'ın otuz altı yaşında iken gerçekleştirdiği hac ziyaretiyle diğer seyahatleri sırasında gittiği her yerde âlimler ve önemli kişiler tarafından ilgiyle karşılandığı, ilim ve irşadından faydalanıldığı, çeşitli gruplar arasında baş gösteren ihtilâfların çözümünde etkin rol oynadığı yolundaki bilgiler, onun genç yaştan itibaren saygın bir âlim haline geldiğini göstermektedir. Kaynaklarda Haddâd'ın pek çok kerâmetinden söz edilir. Ancak kendisine kerâmet atfedilmesinden hoşlanmazdı. Nitekim dostlarından birinin 1108 (1696) yılında yazdığı hayatına dair kitaptan kerâmetleriyle ilgili bölümü çıkartmıştır (Murâdî, III, 93). Kendisine Haddâdiyye adıyla bir tarikat nisbet edilir. ed-Dürrü'l-manẓûm adlı eserinin bir nüshasına eklenen bölümde, Haddâd'ın, bizzat Hz. Peygamber'den el aldığını, bu sayede bir hadisin sıhhatini doğrudan doğruya Resûlullah'tan öğrenme imkânına sahip olduğunu söylediği

kaydedilir (ed-Dürrü'l-manẓûm, Mukaddime, s. 27). Yine aynı eserde Haddâd'ın o dönemde vuku bulan istilâ ve baskı hareketlerini kınama mahiyetinde şiirler yazdığı belirtilmektedir (a.g.e., s. 44 vd.). Nitekim kendisi de Yâfiîler'in baskıları yüzünden Hâvî'ye göç etti ve 7 Zilhicce 1132'de (10 Ekim 1720) orada vefat etti; naaşı Terîm'e getirilerek burada defnedildi.

Öğrencilerinden Muhammed b. Zeyn onun hakkında Ġāyetü'l-ḳaṣd ve'l-murâd fî menâḳıbi'l-ḳuṭbi'l-ġavs̱ ʿ Abdillâh b. el-Alevî el-Ḥaddâd (Bombay 1885) adıyla bir eser yazmış, Ahmed b. Abdülkerîm eş-Şeccâr adlı öğrencisi de Tes̱bîtü'l-fuʾâd adlı eserinde hocasının çeşitli konulara dair sözlerini derlemiştir.

Eserleri. 1. ed-Dürrü'l-manẓûm li-ẕevi'l-ʿuḳūl ve'l-fühûm. 150 kasideden oluşan hacimli bir divandır. İçinde İbnü'l-Fârız'ın kasidesinin vezniyle nazmedilmiş uzun bir kasîde-i tâiyye de bulunmaktadır. Eserdeki bazı bölümlerin, müellifin vefatından sonra Terîm ve çevresinde namazların ardından evrâd olarak okunduğu söylenir. Kasidelerin birçoğu için şerhler

yazılmış, bir kasidesi de Hüseyin b. Muhammed Bâ Fazl tarafından tahmîs edilmiştir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser (Brockelmann, GAL, II, 537; Suppl., II, 566) Bombay'da (1302) ve Kahire'de (1302, 1304, 1927) yayımlanmıştır. ed-Dürrü'l-manẓûm'un, Haddâd'ın torunlarından Ahmed b. Hasan'ın oğlu tarafından, Muhammed b. Zeyn'in Ġāyetü'l-ḳaṣd ve'l-murâd adlı eseriyle daha başka kaynaklardan da faydalanılarak hazırlanan mukaddime mahiyetinde önemli bir ilâvenin de yer aldığı 1326 (1908) tarihli bir yazmasının faksimile neşri yapılmıştır (ed-Dürrü'l-manẓûm, s. 3-126). Muhammed Haseneyn Mahlûf bazı tashihlerle eseri yeniden neşretmiştir (Kahire 1391). 2. el-Fuṣûlü'l-ʿilmiyye ve'l-uṣûlü'l-ḥikemiyye. 113O'da (1718) telif edilen ve kırk fasıl ile bir hâtimeden meydana gelen eserin müellifin ders, vaaz ve irşad notlarından oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Eserde, başta Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i olmak üzere tasavvuf ve ahlâka dair kaynaklardan önemli ölçüde faydalanılmış, hatime kısmında ise çeşitli âyetlerle hadislere yer verilmiş ve ünlü kişilerin sözleri derlenmiştir. Kitap, 1274 (1858) tarihli bir nüshası esas alınarak Kahire'de basılmıştır (Matbaatü'l-Halebî, ts.). 3. İtḥâfü's-sâʾil bi-cevâbi'l-mesâʾil. Müellif, eẕ-Ẕâʾḳa bi-ḳırâʾati'l-ecvibeti'r-râʾiḳa adıyla da andığı (s. 4) bu eserini, ziyaret amacıyla Şibâm şehrinde bulunduğu sırada Abdurrahman b. Abdullah Bâ Abbâd adlı bir dostunun kendisine yönelttiği soruları cevaplamak üzere telif ettiğini belirtir (s. 3-4). Eğitim ve öğretimde soru sormanın âdabına dair bir mukaddime ile başlayan eserde kelime-i tevhidin yorumu yapılmış, bu münasebetle çeşitli itikadî meseleler üzerinde durulmuş, Allah'ın huzurunda bulunmanın anlamı ve âdâbı, Allah'ı noksan sıfatlarından tenzih etme, pişmanlık ve tövbe, bekā, fena, zikir ve evrâd, semâ gibi konular üzerinde durulmuştur. Hatime kısmında ise Ebû Bekir b. Abdullah el-Ayderûs'un bazı tasavvufî şiirleri izah edilmiştir. 1072 (1661) yılında tamamlanan eser Kahire'de basılmıştır (Matbaatü'l-Halebî, ts). 4. Sebîlü'l-eẕkâr bimâ yemurru bi'l-insân ve yenḳaḍî lehû mine'l-aʿmâr. Sebîlü'l-eẕkâr ve'l-iʿtibâr adıyla da bilinir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 566). Son kısmında 1110 yılının Şaban ayında (Şubat 1699) tamamlandığı kaydedilir. Buna rağmen eser, Serkîs tarafından yanlışlıkla 1283 (1866) civarında vefat eden Fazl b. Alevî b. Muhammed el-Hüseynî'ye nisbet edilmiştir (Muʿcem, I, 517). Hayatın başlangıcı, devamı ve sonunun ele alındığı eserde her insanın, Âdem'in sulbünden başlayıp kendi anne babasına kadar ulaşan intikal devresi, dünyada yaşadığı hayat, ölümünden dirilişine kadar geçen berzah dönemi,

haşir ve hesap devresi, cennet veya cehennemde bulunacağı devre şeklinde beş safhadan geçeceği belirtilerek her safhayla ilgili açıklamalar yapılmıştır. Eser Kahire'de basılmıştır (Matbaatü'l-Halebî, ts.; 1357). 5. Risâletü'l-müẕâkere maʿa'l-iḫvân ve'l-muḥibbîn min ehli'l-ḫayr ve'd-dîn. Ahlâkî ve tasavvufî konulara dair bir mev'iza kitabı olup müellifin de belirttiği gibi (s. 41) başta Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'ı olmak üzere çeşitli kitaplardan yapılmış bir derlemedir. 1099'da (1688) tamamlanan eserin birkaç baskısı yapılmıştır (Kahire 1309, 1355, 1371, Matbaatü'l-Halebî, ts.). 6. Risâletü'l-mürid. Seyrü sülûkün usul ve âdabını anlatan, dinin emir ve yasaklarına riayet etmeden sûfî olunamayacağını vurgulayan, özellikle ahlâkî erdemlere ağırlık veren eserde şeyh seçiminde kerâmete önem verilmemesi istenmekte, en iyi şeyhin sözleri ve yaşayışıyla müridine örnek teşkil eden kişi olduğu belirtilmektedir. 1071'de (1661) tamamlanan eser Kahire'de basılmış olup (Matbaatü'l-Halebî, ts.) bu baskının sonuna Haddâd'ın günlük evrâdının bir listesi de eklenmiştir. 7. ed-Daʿvetü't-tâmme ve't-teẕkiretü'l-ʿâmme (el-Vaṣıyyetü'l-Ḥaddâdiyye) (Kahire 1304, 1371). 1114'te (1702) tamamlanan eser bir mev'iza kitabı olup Alevî b. Ahmed es-Sekkāf tarafından ʿİlâcü'l-emrażi'r-reddiyye bi-şerḥi'l-Vaṣıyyeti'l-Ḥaddâdiyye adıyla şerhedilmiştir (Kahire 1303; Mekke 1317). 8. Risâletü'l-muʿâvene ve'l-müẓâhere (Kahire 1309). 9. en-Neṣâʾiḥu'd-dîniyye ve'l-veṣâya'l-îmâniyye (Bulak 1293; Kahire 1306, 1323, 1325, 1329, 1357). 10. ed-Dürerü'l-behiyye ti'l-aḫlâḳi'l-marżiyye (Bulak 1313). 11. Tebṣıratü'l-velî bi-ṭarîḳi's-sâdeti Benî ʿAlevî (bk. Habeşî, Fikrü'l-İslâmî fi'l-Yemen, s. 328). 12. el-Mesâʾilü'ṣ-ṣûfiyye (bk. a.g.e., s. 328). 13. et-Tevessülât li'n-nebî (Brockelmann, GAL, II, 537). 14. Lümʿatü'n-nibrâs fî sîreti'n-nebî (a.g.e., II, 537). 15. Miftâḥu's-saʿâde ve'l-felâḥ (a.g.e., II, 537). 16. Ḥizbü'l-fetḥ (a.g.e., II, 537). 17. el-Ḳaṣîdetü'l-ġazeliyyetü'l-ʿilmiyye.

Ebû Bekir b. Semît tarafından Tuḥfetü'l-lebîb bi-şerḥi Lâmiyyeti'l-Ḥabîb adıyla şerhedilmiştir (Kahire 1332). 18. Râtibü'l-Ḳuṭb el-Ḥaddâd. Eseri Alevî b. Ahmed b. Hasan Bâ Alevî Buġyetü ehli'l-ʿibâdeti ve'l-evrâd ve'l-fevâʾid, Ali b. Ahmed b. Abdullah Bâ Sûdân da Ẕaḫîretü'l-meʿâd adıyla şerhetmişlerdir (a.g.e., II, 566).

## BİBLİYOGRAFYA

Abdullah b. Alevî el-Haddâd, ed-Dürrü’l-manẓûm li-ẕevi’l-ʿuḳūl ve’l-fühûm, Kahire 1302; Şillî, el-Meşraʿu’r-revî fî menâḳıbi’s-sadeti’l-kirâm âli Ebî ʿAlevî [baskı yeri yok], 1402/1982, II, 396-401; Abdullah b. Muhammed el-Kindî, Riḥletü’l-eşvâḳı’l-ḳaviyye ilâ mevâṭıni’s-sâdeti’l-ʿAleviyye (Abdullah b. Muhammed es-Sekkāf, Taʿlîḳāt içinde), [baskı yeri yok], 1405; Murâdî, Silkü’d-dürer, III, 91-93; Serkîs, Muʿcem, I, 189-190, 517, 1032; II, 1352; Brockelmann, GAL, II, 537; Suppl., II, 388, 566; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 240; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VI, 85; Habeşî, Fikrü’l-İslâmi fi’l-Yemen, s. 328-329; a.mlf., Fihrisü maḫṭûṭâti baʿẓi’l-mektebâti’l-ḫaṣṣa fi’l-Yemen, London 1994, s. 112, 157, 170-171, 182; M. Îsâ Sâlihiyye, el-Muʿcemû’ş-şâmil li’t-türâs̱i’l-ʿArabiyyi’l-maṭbûʿ, Kahire 1993, II, 167-168.

Mustafa Çağrıcı

# HADDÂD, Ebû Bekir

(أبو بكر الحدّاد)

Radıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd (ö. 800/1398)

Hanefî fakihi.

Yemen'de Zebîd'in bir köyü olan Abbâdiye'de doğdu. Haddâdî nisbesiyle de anılır. Babasından, ayrıca Ali b. Nûh, Ali b. Ömer el-Alevî ve Ebû Bekir b. Ali el-Hâmilî'den ders okudu. Kendisi de Zebîd'de birçok ilim adamı yetiştirdi. el-ʿAḳīḳu'l-Yemânî'nin müellifi Abdullah b. Ali ed-Damedî, Yemenli âlimlerden Hanefî mezhebine dair en çok eser veren kişinin Haddâd olduğunu söyler. Şevkânî de onun eserlerinin yirmi cildi bulduğunu kaydeder. Haddâd 6 Cemâziyelevvel 800'de (25 Ocak 1398) Zebîd'de vefat etti ve orada defnedildi.

Eserleri. 1. es-Sirûcü'l-vehhâc. Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ına yaptığı şerh olup sekiz cilttir (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 183; Sezgin, I, 454). Kâtib Çelebi, Birgivî'nin bu kitabı muteber olmayan eserlerden saydığını söyler (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1631). Ahmed b. Muhammed b. İkbâl, eserdeki tekrarları çıkararak meydana getirdiği kitaba el-Baḥrü'z-zâḫir adını vermiştir (a.e., II, 1631). 2. el-Cevheretü'n-neyyire. es-Sirâcü'l-vehhâc'ın muhtasarı olup iki cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1301, 1306, 1314, 1323; Kahire 1322; Delhi 1327; Lahor 1328). 3. Sirâcü'ẓ-ẓalâm ve bedrü't-tamâm. Müellifin hocalarından Hâmilî'nin fıkha dair Dürrü'l-mühtedî ve ẕuḫrü'l-muḳtedî adlı manzumesinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., İzmir, nr, 195, Lâleli, nr. 1051; ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 646). 4. en-Nûrü'l-müstenîr. Necmeddin en-Nesefî'nin hilâf konusundaki Manẓûmetü'n-Nesefiyye'sinin şerhidir (a.g.e., I, 761). 5. Keşfü't-tenzîl fî taḥḳīḳi'l-mebâḥis̱ ve't-teʾvîl. Kur'ân-ı Kerîm'in bir tefsiridir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 190, Fâtih, nr. 396, 397, Esad Efendi, nr. 150, Lâleli, nr. 154, Süleymaniye, nr. 125, Musalla Medresesi, nr. 1910/11, Çorlulu Ali Paşa, nr. 29; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, II, 241; Suppl., II, 250, 985). Şevkânî, bu eserin kendi çağında Tefsîrü'l-

Ḥaddâd diye meşhur olduğunu yazmaktadır. 6. Şerḥu Kitabi'n-Nafaḳāt (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3729/29). 7. Şerḥu Ḳaydi'l-evâbid fî'l-luġa. İsmâil b. İbrâhim er-Rabaî'nin kasidesinin şerhidir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1367). 8. er-Raḥîḳu'l-maḫtûm. Fıkha dair Ḳaydü'l-evâbid adlı eserin şerhidir (a.g.e., II, 1367).

## BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye (nşr. M. Besyûnî Asel), Kahire 1329-32/1911-14; II, 296, 316; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 446; II, 1367, 1488, 1631, 1868; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 166; Serkîs, Muʿcem, I, 746; Brockelmann, GAL, I, 183; II, 241; Suppl., I, 296, 646, 761; II, 250, 985; Îzâḥu'l-meknun, II, 7; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 235; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 42-43; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 67; Sezgin, GAS, I, 454; Habeşî, el-Fikrü'l-İslâmî fi'l-Yemen, s. 208-214; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, İstanbul 1990, s. 89; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, II, 51.

Ebubekir Sifil

# HADDÂD, Ebû Hafs

(bk. EBÛ HAFS el-HADDÂD).

# HADDÂDÎ

(الحدّادي)

Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Haddâdî es-Semerkandî (ö. 400/1010'dan sonra)

Kıraat, tefsir, Arap dili ve edebiyatı âlimi.

360'lı (971) yıllarda ilim tahsil ettiğine dair kaynaklarda yer alan bilgiler dikkate alınırsa IV. (X.) yüzyılın ikinci çeyreğinde doğduğu söylenebilir. Rey ile Nîşâbur arasındaki Kūmis bölgesinde Haddâde'de doğmuş olması veya demircilik yapması sebebiyle Haddâdî nisbesini almış olabileceği ihtimali üzerinde durulmaktadır (Haddâdî, el-Medḫal, nâşirin mukaddimesi, s. 17). Ancak İbnü'l-Cezerî'nin bir yerde onu Ebû Nasr el-Haddâd şeklinde anması (Ġāyetü'n-nihâye, I, 556), bir yerde de oğlunun ismini Nasr b. Ebû Nasr el-Haddâd şeklinde vermesi (a.g.e., II, 400), Haddâdî'nin bu nisbeyi demircilikle meşgul olması sebebiyle aldığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Haddâdî'nin el-Ġunye fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ adlı eserinden nakilde bulunan kaynakların verdiği bilgiye göre müellif, yirmi yıla yakın bir süre Semerkant'ta Ebû Yahya Muhammed b. Süleyman el-Hayyât'ın derslerine katıldı ve ondan kırâat-i seb'ayı muhtelif rivayetleriyle okuyarak Kur'ân-ı Kerîm'i defalarca hatmetti. Bu müddet zarfında Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Muhammed el-Füstâtî, Ebû Saîd Ca'fer b. Muhammed es-Sahtiyânî gibi âlimlerden de faydalandı. 361 (972) yılında Mekke'de Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Belhî'den İbn Kesîr kıraatini okudu.

Haddâdî Bağdat'ta Ebû Hafs el-Kettânî, Ebü'l-Kāsım ed-Darîr, Ebû Saîd es-Sîrâfî, Ebû Amr el-Ezdî, İbn Hayyeveyh Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Allâf ve en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ'un müellifi Hibetullah b. Selâme gibi âlimlerden başta kıraat olmak üzere tefsir, Arap dili ve edebiyatı dersleri aldı. 372'de (982) Basra'da Ebû Bekir Ahmed eş-Şezâî'den Bezzî'nin rivayetini okudu. Kûfe'de Ebû Abdullah Ca'fer b. Muhammed el-Herevî ve

Nîşâbur'da İbn Mihrân en-Nîsâbûrî'den ders aldı. Bunlardan başka Ebû Bekir Muhammed b. Ali'den Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın muhtelif kıraatlerini ve Halef b. Hişâm el-Bezzâr'ın tercih ettiği kıraati, Ebû Ya'kūb ed-Dımaşkī'den Ebû Ubeyd'in Feżâˀilü'l-Ḳurˀân'ını, Muhammed b. Hasan el-Kādî'den İbn Kuteybe'nin Ġarîbü'l-ḥadîs̱'ini, Halîl b. Ahmed el-Kādî'den Ebû Hanîfe'nin el-Müsned'ini okudu. Ebû Sa'd Abdurrahman b. Muhammed el-İdrîsî ve İbn Mencûye el-İsfahânî'den hadis dersleri aldı.

Muhtemelen Semerkant'ta vefat eden Haddâdî'nin ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekte, ancak 400 (1010) yıllarında hayatta olduğu kaydedilmektedir.

Birçok âlimden istifade ederek kendini yetiştiren Haddâdî kıraat ilminde Semerkant'ın şeyhülkurrâsı olarak tanınmış,

tefsir, Arap dili ve edebiyatı, hadis ve fıkıh sahalarında da meşhur olmuştur. Ayrıca zâhid bir kişi olduğu belirtilir.

Haddâdî'nin talebeleri arasında sadece oğulları Ebü'l-Feth Nasr ile Muhammed Ni'metullah'ın isimleri zikredilir. Büyük oğlu Nasr babası gibi kıraat ilminde kendini yetiştirmiş, Semerkant'ta meşhur kıraat âlimlerinden Ebü'l-Kāsım el-Hüzelî'nin de aralarında bulunduğu birçok talebeye ders vermiştir.

Eserleri. 1. el-Mûḍıḥ li-ˁilmi'l-Ḳurˀân. Haddâdî'nin, Kur'an'dan altmış iki sûreyi ele alarak bu sûrelerde geçen garîb kelimeleri açıkladığı, açıklamalarını diğer âyetler ve şiirlerle delillendirdiği muhtasar bir eserdir. Kitapta ayrıca bazı kelimelerin nahiv tahlilleri yapılmış ve kullanılışları örneklerle gösterilmiştir. Eser, Safvân Adnân Dâvûdî tarafından el-Mûḍıḥ fi't-tefsîr adıyla neşredilmiştir (Dımaşk 1408/1988). 2. el-Medḫal li-ˁilmi tefsiri Kitâbillâhi teˁâlâ. Haddâdî, el-Mûḍıḥ'tan sonra kaleme aldığı (el-Medḫal, s. 51) ve tefsir ilmine giriş diye takdim ettiği bu eserini oğlu Muhammed Ni'metullah'a ve bütün müslümanlara hediye, Allah'ın kitabını yanlış yorumlayıp inkâra kalkışan sapık mezheplere karşı bir reddiye olarak kaleme aldığını söyler. Eserinde Arap dili, tefsir ve belâgat kurallarını açıklayan müellif, "bab" başlığı altında verdiği bilgileri birçok âyetle, bazı Selef âlimlerinin ve Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ahfeş el-Evsat, İbn Kuteybe,

Müberred, Zeccâc gibi dilcilerin görüşleriyle ve özellikle Câhiliye şiirinden beyitlerle teyit etmektedir. el-Medḫal, hem yazılış amacı hem de konuları ele alış biçimi bakımından İbn Kuteybe'nin Teʾvîlü müşkili'l-Ḳur'ān'ı ile benzerlik arzetmekte ve eserde İbn Kuteybe'nin tesirleri görülmektedir. Safvân Adnân Dâvûdî eseri bir giriş ve fihristlerle birlikte neşretmiştir (Dımaşk 1408/1988). 3. el-Ġunye fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ. İbnü'l-Cezerî'nin el-Ġunye fi'l-ḳırâʾât olarak kaydettiği (Ġāyetü'n-nihâye, I, 105) eserin günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

Haddâdî, el-Medḫal li-ʿilmi tefsiri Kitâbillâhi teʿâlâ (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk 1408/1988, nâşirin mukaddimesi, s. 17-26, ayrıca bk. s. 51, 99, 600; a.mlf., el-Mûḍıḥ fi't-tefsîr (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk 1408/1988, nâşirin mukaddimesi, s. 10-12; İbn Mektûm, Ẕeylü'l-Ḳurrâʾi'l-kibâr (Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ [nşr. M. Seyyid Câdelhak] içinde), Kahire 1969, II. 604-606; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 50, 105, 145, 198, 414, 556, 587; II, 149, 158, 258,335,400.

Abdurrahman Çetin

# HADDÂDİYYE

(الحدّاديّة)

Aleviyye tarikatının Abdullah b. Alevî el-Haddâd’a (ö. 1132/1720) nisbet edilen bir kolu

(bk. ALEVİYYE; HADDÂD, Abdullah b. Alevî).

# HADDESENA

(bk. TAHDÎS)